Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 60 (2001)

Artikel: Platone e l'architettura del nomos

Autor: Emery, Nicola

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882923

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 60/2001

NICOLA EMERY

Platone e l'architettura del *nomos*[1]

In laying the foundations of politics, the organisation of space plays a significant role for Plato. The law makes no sense without ethos, yet there is no ethos either without aesthetic accustomisation. The most important evidence in this regard are the Nomoi, which create a central space in the organigram of power for the agronomists and the guardians of the city. Not only music, but also architecture contributes to the development of a sense for the controlling and irrevocable nomos by virtue of the repetition of the arithmetical and geometric arrangement, the proportional divisions of space. Like a foreign body inserted into time from eternity, architecture can offer memory the stable form to return, in recollection, to the idea of the law.

1. L'architettura della ripetizione e la maestà della legge

Senza leggi e norme superiori ai soggetti l'umanità dilacera se stessa.

La legge, il *nomos*, deve essere padrona, per Platone, tanto dei giudici quanto dei sudditi. «Non sono leggi giuste le norme che non sono stabilite per tutta la comunità statale»[2]. E proprio per questo «dove è la legge padrona anche dei magistrati e i magistrati sono suoi servi, io vedo salvezza»[3].

La legge deve ribadire e far valere di continuo questo suo orizzonte maestosamente superiore e comune; deve riattualizzarsi senza posa proprio come il dio che «secondo la sua natura compie perennemente, senza spostarsi, la via circolare dell'universo»[4]. L'umanità deve ri-

1 Un tentativo di risposta alla domanda: «Perché filosofia all'Accademia di architettura?». Con questo titolo, le linee di fondo del presente scritto sono state presentate nell'ambito del Simposio della Società svizzera di filosofia dal titolo «Memoria e Progetto», svoltosi presso l'Accademia di architettura di Mendrisio, Università della Svizzera italiana durante i giorni 11-13. 5. 2000.

2 PLATONE, *Leggi,* IV, 715 b. Si è seguita generalmente la traduzione italiana di A. Zadro, Bari, 1979, raffrontandola con l'edizione a testo a fronte curata da E. des Places, con introduzione di A. Diès e L. Gernet, Les Belles Lettres, Paris, 1951.

3 *Leggi,* IV, 715 d.

4 *Leggi,* IV, 716 a.

petere il cammino e il gesto riattualizzante e ritotalizzante di questo dio, a cui del resto «tien dietro la giustizia punitrice di coloro che hanno abbandonato la legge divina *(theiou nomou)*. Chi vuol essere felice segua questa, attenendovisi con umiltà e misura»[5].

Il problema della legge, della civiltà della legge e della sua istituzione, che trova in queste pagine del IV libro delle *Leggi* di Platone una delle sue formulazioni fondamentali, non è separabile dal problema della ripetizione. Anche il problema della «punizione» e quello della definizione e della condanna della *hybris* particolare – rovinosa della famiglia e della patria, oltre che del soggetto gonfio di orgoglio che vi precipita[6] – non è separabile dal problema della ripetizione. L'Ateniese delle *Leggi* lo afferma qui con questa immagine: «Questo almeno è chiaro: ogni uomo deve cercare, con la sua mente, di essere uno di quelli che seguiranno il dio»[7]. Si tratta – analogamente a quanto fanno i carri alati nel corteo divino del *Fedro* – di seguire il dio, e se si vuole di generare una certa «retta» coazione a ripetere. Ma ripetere che cosa? Essendo il dio «la massima misura di tutte le cose»[8], la misura sovrana e suprema, la misura di tutte le misure, il canone di tutti canoni, seguirlo significherà seguirne e ripeterne le misure.

Il dio è dio in quanto come *metron* del tutto offre la possibilità di infinite, «perenni» ripetizioni, offre nel numero, nell'*arithmos*, la legge e l'unità della coazione che può diventare ordine proporzionale, cosmo comune a tutti[9]. E la vittoria della legge, l'attuazione della sua maestosità divina, coincide con il governo e la cura della città da parte di colui che ha la maggiore dimestichezza con la ripetizione e con la riattualizzazione proporzionale delle giuste misure. Costui, infatti, non è colui che come il tiranno «non lascia nemmeno più la più piccola parte ai vinti»[10]. Ma è colui che, come i demoni sovrani nell'età di Crono, divide le parti con «intelligenza» e «saggia temperanza» *(phronein te kai sophronein)* e dispone al contempo della superiore forza politica per realizzare questa demiurgica «metretica» della divisione.[11]Si tratta di incatenare il *nemein*, nel senso anche di prendere,

5 *Leggi*, IV, 716 a.
6 Cf. *Leggi*, IV, 716 b.
7 *Leggi*, IV, 761 b.
8 *Leggi*, IV, 716 c.
9 Cf. anche *Timeo*, tr. it. G. Reale, Milano, 1994, 37 d-e; 53 b.
10 *Leggi*, IV, 715 a.
11 *Leggi*, IV, 711 a.

oltre che di dividere e di coltivare; si tratta di incatenarlo alla corretta misura[12].

Il grande ideale regolativo che l'uomo deve trarre dalla mitica età di Crono per organizzare la politica consiste nell'«imitare» le qualità di quegli esseri divini, l'alleanza che è in loro di forza, intelligenza e temperanza. Si tratta di provare a ricordarli e a imitarli «in pubblico e in privato, nell'amministrare le famiglie e gli stati, chiamando legge il precetto della mente», dove Platone gioca sull'assonanza fra *noos* e *nomos*[13], stringendo assieme entrambi nell'orizzonte proporzionale della temperanza. Ma l'uomo non è né un dio né un demone, e l'età di Crono è lontana – come lo è quello della prima razza di cui parla Esiodo nelle *Opere e i giorni*. Un po'lontana, quasi nello stesso senso, nella narrazione di queste pagine delle *Leggi*, è però anche la figura del filosofo – arconte della *Repubblica*. Evidentemente anche nei suoi confronti le *Leggi* vogliono ora far valere quello che si può indicare come lo spirito del *Critone* (e che comunque agisce evidentemente anche nella *Repubblica*), ossia fanno valere anche nei suoi confronti la superiorità assoluta e comune del giusto *nomos*[14].

Ora la vittoria della misura nella città può avvenire quando la cura e il servizio del *nomos,* ossia l'organizzazione e l'amministrazione della divisione delle parti, spetta proprio ai più ligi e ai più obbedienti di tutti alle leggi costituite, ossia quando il potere spetta a quelli che Platone in questo libro non chiama più arconti o magistrati ma preferisce chiamare «servi delle leggi» *(douloi tou nomon)*. Questi hanno la natura filiale di Nestore, e nel loro animo si è generato «un divino amore delle consuetudini sagge e giuste».[15]

Questo riferire la possibilità stessa del *nomos* anche alle consuetudini, alle abitudini (qui *epitedeumatos*), a ciò che si segue e si può ripetere è molto interessante. Qui l'affermazione e la realizzazione della

12 Un confronto con l'elaborazione di Carl Schmitt intorno a questi tre significati del termine *nomos*, e in particolare intorno al primo di essi, sarebbe evidentemente da sviluppare. Questo è compito che va al di là dei limiti del presente scritto. Cf. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, tr. it. P. Schiera, Bologna, 1972, p. 295 e sg; *Il nomos della terra*, tr. it. E Castrucci, Milano, 1991, p. 54-72.

13 *Leggi,* IV, 714 a.

14 Sulla centralità di questa elaborazione del concetto di «maestà» e «impersonalità» della legge, e sul significato delle *Leggi,* nel corpus platonico, cf. Alfred E. TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, Firenze, 1990, p. 717 e sg.

15 *Leggi,* IV, 711 d.

legge non sembra tanto o esclusivamente esprimere «il precetto della mente» e la dialettica dell'intelligenza secondo il gioco *noos-nomos* o anche *nomos-logos*, quanto piuttosto implicare un mondo di consuetudini, profondo e meno trasparente. La realizzazione della legge necessita dell'amore delle consuetudini, ossia anche di un mondo o di un patrimonio di abitudini da generare e coltivare. E'un tema che ritorna anche in altri libri delle *Leggi*, e che interviene da qui alla definizione delle virtù etiche, distinte dalle dianoetiche, svolta da Aristotele nel secondo libro dell'*Etica Nicomachea* precisamente attorno al motivo dell'abitudine. Vi si legge infatti:

> «Essendo la virtù di due specie, l'una dianoetica l'altra etica, quella dianoetica deriva per la maggior parte dall'istruzione la sua origine e il suo sviluppo, per cui ha bisogno di esperienza e di tempo, quella etica invece deriva dall'abitudine, da cui trae anche il suo nome (*ethos*, scritto con la epsilon), che è poco differente da quello dell'abitudine (*ethos*, scritto con la eta).»[16]

Affinché ci siano leggi e norme comuni, da rispettare nella loro sovrasoggettiva ripetibilità, affinché ci sia un *nomos* comune, occorrono anche un costume e degli usi comuni di origine ambientale e preverbale, occorrono delle abitudini. Platone nelle *Leggi* parla spesso di *ethe*, e a volte di *agrapha nomina*[17], ossia della necessità della sedimentazione e della ripetizione di abitudini e di usi non scritti. La loro origine non è primariamente né necessariamente verbale. Essa è, in senso originario, estetica.

Nomos, del resto, in origine ha anche il significato musicale di melodia[18], e quello spaziale di pascolo.

Ripetendo il canto, la sua successione nella quale si formano strutture regolari e successioni strofiche adatte ad essere mandate a memoria, sorge il primo senso di una legge. Esso è melodico. La legge è appunto il canto che il pastore può ripetere, rompendo lo spaventoso e radicalmente *anonimo* silenzio della terra che incontra. La legge è il canto del mandriano, il suo richiamo ripetuto che incatena il cane e il suo gregge[19]. Questo canto del pastore come tale equivale alla de-

16 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, tr. it. A. Plebe, Bari, 1979, 1103 a.

17 *Leggi*, VII, 793 a. Cf. in proposito Werner JÄGER, *Paideia*, Firenze, 1970, vol. III, p. 439.

18 Cf. Jacob BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca*, Firenze, 1992, vol. 1, t. 1, p. 109.

19 In questa direzione cf. Gottfried BENN, *Lo smalto sul nulla*, tr. it. L. Zagari, Milano, 1992, p. 197.

limitazione di un territorio, alla concatenazione o recinzione di uno spazio della ripetizione e dell'ordine: questo canto che territorializza e costruisce una topografia del comando è il *nomos*. Ma esso diventa tale solo se viene ricordato e perpetuato, acquistando nella continuità senza cambiamenti il senso della maestà e della sovranità della legge. Questa continuità, necessaria alla maestà, può essere prodotta anche nella *polis* persuadendo ad essa «con abitudini, lodi o, ragionamenti», o ancora «con ogni mezzo», ma il «mezzo» musicale continua ad essere fondamentale, come fondamentale vedremo essere sempre ancora il «mezzo» topografico – spaziale.

Si incontra qui, in riferimento alla formazione estetica del senso superiore del *nomos*, una pagina fondamentale delle *Leggi* intorno alla musica. Vi si descrive la portata fondamentale che hanno le odi per «abituare l'anima del giovane ad obbedire alla legge». *Odai*, ricondotto addirittura a *epodai*, parole incantatrici: un termine che appartiene in pieno proprio alla sofistica gorgiana...!

Queste composizioni musicali hanno per la formazione del senso della legge, lo stesso valore vitale che ha il nutrimento per curare gli ammalati e i deboli nel corpo. Proprio per questo la selezione del cibo, la somministrazione del giusto «foraggio» ha importanza decisiva. Il «conservatore» Platone qui, in relazione a questa selezione del cibo estetico dell'etica, non teme di invocare la costrizione, la coercizione:

> «A queste ragioni il buon legislatore persuaderà anche l'artista, ma non persuaso lo costringerà, affinché, quando voglia creare, esprima correttamente con un linguaggio nobile e lodevole nel ritmo della danza le figure, nell'armonia del canto le melodie che sono proprie dei saggi, dei coraggiosi, degli uomini di virtù integrale.»[20]

Proprio per questo il ligio legislatore, l'epigono di questo dio della melodia deve sedere a teatro non come scolaro, il che porterebbe a lasciar piegare la legge alla massa del pubblico (secondo quanto forse andava affermandosi in Sicilia e in Italia, e si era già affermato nella «teatrocrazia» ateniese rea di aver condannato Socrate, ascoltando Aristofane[21]), ma deve sedere come «maestro degli spettatori», come educatore e raffinatore del gusto.

20 *Leggi*, 660 a.

21 Cf. ARISTOFANE, *Le Nuvole*, tr. it. F. Turato, Venezia, 1995; e PLATONE, *Apologia di Socrate*, tr. it. G. Reale, Milano, 1994, 18 b-c.

Egli soprattutto non deve concedere «l'incalzare delle innovazioni nella melodia e nella danza», innovazioni che non sono mosse da una legge e sono lontanissime dal mantenersi uguali e dal seguire gli stessi principi.[22]

Agli occhi di Platone la ricerca della novità è paradossale: nella melodia sorge il senso della legge, e la novità tende proprio a scardinare la sua essenziale e costitutiva ripetibilità, il suo intrinseco valore di *nomos*. Appartiene invece all'essenza stessa dell'arte, – all'esperienza della melodia e poi all'essenza della legge –, la possibilità di non mutare. La melodia, il canto del pascolo, è la prima possibilità dell'immutabile. Questo è l'aspetto più importante dell'arte musicale e spaziale, che ha portata o essenza nomotetica. Chi le muta, chi segue la novita, che non può essere che radicale, perde il *nomos*. Costui rischia di far regredire all'*anomia* della terra abbandonata, perde il pascolo, perde il territorio, perde il senso stesso dell'unità della *polis*.

E'importante capire che questa sedimentazione, come nelle *Leggi* è detto a più riprese, può e deve produrre «assuefazione»[23]. L'assuefazione accompagna la ripetibile immutabilità dell'arte. Ne è una straordinaria possibilità. L'assuefazione si genera nell'ascolto della tradizione; o per dirla nei termini citati sopra dal IV libro, si genera «seguendo il più possibile la via circolare compiuta perennemente e senza mai spostarsi dal dio». Le innovazioni sono invece proprio ciò che è «lontanissimo dal mantenersi uguale», ciò che per definizione non perfeziona alcuna legge e non offre alcuna ripetibilità, ciò che essenzialmente non è mosso da una legge, né recuperabile in alcuna forma, in alcun spazio del *nomos*. Nell'essenza della novità vi è l'irripetibilità.

Qui si imporrebbe allora una analisi dettagliata delle celeberrime pagine del *Fedro* dedicate alle anime che cercano, a loro volta, di «tener dietro» al coro divino *(theion chorou)*, ossia di inseguirlo, diventando il più possibile loro seguaci *(epetai)*, loro valorose epigoni[24]. Anche qui si tratta di imitare la *choreia* divina, in movimento, di farsi epigoni della processione degli déi per ritrovare il nutrimento più adatto alla parte migliore dell'anima. L'analogia con il passo «con-

22 *Leggi*, II, 660 b.
23 *Leggi*, II, 653 b, 656 d, 663 c.
24 *Fedro*, tr. it. G. Reale, Milano, 1993, 247 a, 248 a. Lo sviluppo di questa analisi, che evidentemente dovrebbe allargarsi anche al *Simposio*, va evidentemente al di là delle presenti considerazioni.

servatore» delle *Leggi* sul cibo musicale è evidente. Ma nel *Fedro* questo nutrimento non proviene dal teatro ma dal prato posto nell'iperuranio, il celebre campo o la pianura della verità *(aletheias pedion)*. L'ambito della verità anche da questo punto di vista coincide con quello di un campo o di un pascolo; ne riprende la delimitazione, la recinzione fissandola nel più saldo dei modi, sovrapponendo le pietre da costruzione come immutabili sopra il divenire: così si genera quella che si chiama, appunto, l'*episteme*[25].

E il nutrimento stesso è detto *nome*: è la *psychés to aristo nome*.

Ma *nome* significa cibo o foraggio solo in senso figurato. E'in realtà una metonimia. In primo luogo questo termine significa infatti pascolo, o anche lotto, parte di terra divisa. E in questo senso il cibo dell'anima parla ancora non solo per sinonimia del *nomos*, del corretto *nemein*, e della melodia del pascolo, ossia della legge, che distribuisce le parti in modo giusto e temperante. Anche nel *Fedro* la possibilità di ripetere il percorso o la degustazione e di ritrovare questo ottimo cibo è la grande possibilità: la possibilità della ripetizione connessa con il senso dell'immutabile, suo grande valore. La bellezza, che splendeva fra le realtà di lassù come essere, offre la possibilità di una sua ripetizione nella mutevole immanenza.

Se non ha gettato soltanto «un breve sguardo» alla legge, ma è riuscita a ritornare più volte a quel campo, a quel pascolo, se è riuscita a ripetere la permanenza lassù, se è riuscita a maturarne una qualche consuetudine, l'anima avrà la possibilità di ricordarsene. Lassù è protetta e proiettata la ripetibilità psichica della legge. L'anamnesi è ripetizione della legge e della sua perenne misura, «una reminiscenza di quelle cose che un tempo la nostra anima ha visto quando procedeva al seguito di un dio e guardava dall'alto le cose che diciamo che sono essere, alzando la testa verso quello che è veramente essere»[26]. Ma quelle cose divine sono anche nel *Fedro dikaiosyne* e *sophrosyne*, le stesse qualità, *giustizia* e *temperanza*, che determinano la superiore maestà del *nomos* anche nelle *Leggi*. L'anamnesi percorre e ripercorre la topografia del *nomos*. Anche il *Fedro* dunque ci dice che bisogna ripetere la frequentazione del *nomos*, e che è una eminente possibilità

25 Intorno al grande tema dell'*episteme*, nella sua connessione con il senso dell'immutabile, teniamo presente in qualche modo la riflessione «parmenidea» di Emanuele Severino, sviluppata nelle sue numerose opere ed avviata in *Essenza del Nichilismo*, Brescia, 1971.

26 *Fedro*, 251 b.

per l'umanità assuefarsi ad esso. Ma il *Fedro*, come tutti sanno, aggiunge che al *nomos*, alla sua maestosità «iperuranica», ci può condurre la frequentazione della bellezza. «La bellezza ricevette infatti questa sorte, di essere ciò che è più manifesto e più amabile *(ekphanestaton kai erasmiotaton)*»[27]. Ciò non è forse detto anche nel senso preciso che la bellezza, come la melodia, manifesta il *nomos*, la possibilità della sua immutabilità e che pertanto la sua visione, la sua seduzione, prepara quell'ubbidienza alla legge maestosa la cui necessità abbiamo incontrato nelle *Leggi*? Quel *psyches to aristo nome,* quell'erba ottima per riavere la quale l'anima si spezza i resti delle sue ali, è la bellezza, ma nel senso che essa, come la musica-cibo selezionato delle *Leggi*, è un cibo fondamentale per realizzare l'assuefazione alla *Legge*. Anzi, essa come simbolo dell'immutabile ripetibilità della legge, ha il valore del criterio per selezionare il cibo, per dividere le buone dalle cattive erbacce.

Ora, precisamente nella direzione della produzione di questa «assuefazione» estetica Platone nelle *Leggi* riconosce che l'educazione «nasce dalle Muse e da Apollo»[28], ossia riconosce che la genesi delle abitudini e dei *nomina* ripetibili, la genesi della stabilizzazione dell'*ethos* rinvia in definitiva, quanto alla sua rischiosa possibilità, all'arte di disporre l'*aisthesis* nella corretta ricerca del piacere. Ma nella frase citata, «l'educazione nasce dalle muse e da Apollo» è di grande interesse non solo la presenza delle Muse – che ci riportano al *melos* e al *nomos* come ambito di rammemorazione e di ripetizione, ambito di Mnemosyne –, ma anche la presenza di Apollo, che ci ricorda la fondazione del primo tempio sull'oscura Delo[29]. Non si tratterà pertanto soltanto di orientare con una determinata euritmia musicale l'*ethos*, ma anche e al tempo stesso di far leva sull'arte di Apollo, il costruttore del tempio, il fondatore del primo *temenos*, per generare assuefazione estetica e assicurare ripetizione nello spazio, per generare con la *symmetria*, la proporzione fra le parti, regolarità legiconforme delle percezioni spaziali, ossia anche corretta riproduzione politica nel segno della ripetizione canonica del *nomos*. Il *nomos* temperante, il suo dividere lo spazio in modo corretto, si monumentalizza nella *euschemosyne*, nella bella, ossia unitaria, armonia architettonica della

27 *Fedro,* 250 e.
28 *Leggi,* II, 654 a.
29 Cf. il III degli *Inni Omerici*, a. c. F. Cassola, Milano, 1975, p. 107-151.

città. Ma per organizzare l'educazione estetica le Muse e l'Apollo dorico platonico dovrebbero guardare ancora soprattutto a ciò che hanno fatto gli Egizi, coloro che più di tutti hanno capito la possibilità dell'immutabile come senso dell'arte.

Gli Egizi, infatti, fin da tempi antichissimi hanno praticato questa educazione estetica, stabilendo che

> «i giovani nello stato debbono familiarizzarsi con le belle figure e le belle melodie. Essi le definirono, mostrarono nei templi quali sono e come sono. Oltre a queste non era lecito né a pittori né ad altri che rappresentassero figure e facessero altre simili opere d'arte, compierne di diverse e nemmeno pensarne altre da quelle della patria tradizione, e nemmeno ora è permesso, per le arti figurative e per tutto il complesso dell'arte musicale. Là tu potrai scoprire, osservando, pitture e sculture antiche di diecimila anni, e non per modo di dire, ma realmente diecimila anni, e sono né migliori né peggiori di quelle che ora sono state elaborate, prodotte con la stessa arte.»[30]

I grandi critici scettici in questo senso hanno pienamente ragione nel porre in evidenza come il ricorso al «metodo» dell'assuefazione getti l'ombra di una tremenda aporia sulla affermazione platonica dell'inseità e dell'universalità delle idee[31]. Platone stesso d'altra parte, quando legifera e censura la libertà dei poeti, dei musicisti e degli architetti (e forse sono proprio i pittori i più maltrattati, perché la censura delle altre *technai* vale invece sempre come riconoscimento della necessità della loro presenza, e non così invece per i più illusionisti...) sa bene che in Grecia «c'é grande diversità nei gusti»[32], e il riferimento al modello egizio radica l'assuefazione nella coercizione. Ma la coercizione non è che il prolungamento della scoperta della possibilità dell'immutabile *nomos* come essenza dell'arte melodica e simmetrica.

Ciò non esaurisce affatto il nostro interesse avalutativo per la sua più o meno esplicita teorizzazione della pratica dell'assuefazione, all'opposto lo accentua.

Il tema dell'abitudine, dell'assuefazione come condizione estetica preliminare per la ripetibilità – presupposto estetico anche per la ripetibilità scrittoria dell'idealità logica –, ci sembra rilevante per accostare qui di seguito in particolare le indicazioni topografiche e architettoniche leggibili in alcuni luoghi platonici. Voler invece affer-

30 *Leggi*, II, 665 d-e.

31 Estremamente chiara in proposito la critica sviluppata da Giacomo Leopardi in molti passi del suo *Zibaldone*, a. c. di G. Pacella, Milano, 1991.

32 *Leggi*, 655 c.

mare «la necessità del platonismo»[33] facendo leva sulla solidarietà che sembrerebbe sussistere fra l'imporsi delle sue idealità noetiche e l'affermarsi della «civiltà della scrittura», come se questa non restasse proprio in quanto tale ancora una civiltà estetica, o di assuefazione estetica, ci sembra troppo poco. Il confronto del platonismo con la dimensione estetica non può essere ridotto riconducendolo nell'ambito di un conflitto «semplicemente» storico, anche se descritto nei termini storicistici di un finalismo eroico, con il regime dell'oralità primaria dell'epica[34].

La necessità di una assuefazione estetica, regolata e posta sotto il segno delle Muse e di Apollo, è fatta ancora valere a molti livelli nella città platonica, che in questo, come del resto è evidente nell'evocazione del modello egizio, non infrange affatto ma prosegue e a suo modo rafforza la pratica epica della memoria. La cacciata degli artisti imitativi del X libro della *Repubblica*, per quanto spettacolare, non esaurisce certo il confronto, e non consente di ridurlo unilateralmente alla questione oralistica della *mimesis*. E d'altra parte affinché la *graphe* possa essere vista, letta e trapassata come corpo alfabetico stabile e strumentale del significato eidetico, è evidentemente necessario assuefarsi, essere già abituati a instaurare questo rapporto anagogico con quelle entità estetico-percettive che i segni alfabetici continuano comunque a essere. Tanto vero che i non alfabetizzati, i bambini, o coloro che vogliono sospendere l'assuefazione dello sguardo (come certi pittori) non vedono affatto le lettere come lettere, né le usano come tali.

Anche la pratica della lettura e della scrittura, eventuale implicito presupposto materiale dell'eidetica platonica, implica pertanto una necessaria assuefazione estetica, di modo che una prospettiva come quella di Havelock, anche se mira a proclamare la «necessità del platonismo», non è affatto in grado di evitare l'ostensione scettica dell'aporia. Anche in questo senso occorre qui ricordare la celebre origine egizia della scrittura di cui si dice nel *Fedro*: la fissità delle lettere è ancora l'Egitto estetico di ogni alfabetizzato, che su questa base, previa metodica assuefazione e coercizione della mano e dell'oc-

33 Eric A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Bari, 1999. Tutta la seconda parte di querst'opera porta il titolo «Necessità del platonismo».

34 Oltre al libro citato qui sopra, cf. anche E. A. HAVELOCK, *La Musa impara a scrivere*, Bari, 1995.

chio, può diventare un razionale «platonico». Le lettere sono convenienti all'idea in quanto sono in primo luogo sedimentazioni e ripetizioni offerte all'assuefazione; così come sono convenienti ai costumi dei faraoni le melodie e le figure immutate e ripetute da diecimila anni. E'questa ripetibilità estetica generatrice di assuefazione, generatrice anche di quel sistema della ripetizione che chiamiamo scrittura, quella che interessa a Platone. Ma la possibilità di questa ripetibilità che offre abitudine, assuefazione costume, etica, si esprime e si mostra prima e meglio che nelle piccole tavolette di cera e nei rotoli di papiro, nelle stesse strutture melodiche delle linee territoriali e delle figure monumentali e abitative. Sono le linee del *nomos*, le linee curate e ripetute dai custodi dei pascoli e poi dei templi, le linee tracciate dagli agronomi, primi tracciati ortogonali che riusciranno a sedimentare la loro topografia come ortografia della polis.

Nelle *Leggi* al riconoscimento del ruolo che ha l'educazione corale, si aggiunge, per tutti questi motivi, il riconoscimento del ruolo che ha quella che potremmo chiamare *l'epica e l'estetica dello spazio* nella formazione dell'*ethos*. La prima fondamentale educazione è delle Muse e di Apollo, si è già detto. Ma in questa luce, considerando il III libro dell'opera, si deve ulteriormente osservare come vi emerga che per Platone affinché maturi costume e abito comune, sia anche e innanzitutto necessaria, letteralmente, *abitazione comune*. Ci vogliono recinzioni, muri di pietra secca *(aimasia)* coi quali delimitare i pascoli e poi alzare appunto una grande casa comune, una *oikian au koinen kai megalen*. Solo con questa attiva «agronomia» alla quale è strutturalmente connessa la prima *oikodomia*, l'architettura originaria, l'umanità, nel contesto dell'ipotesi annichilatoria elaborata nel III libro, fa fronte alla «sconfinata paurosa solitudine della terra immensa e abbandonata»[35], regno ferino di una anomia così radicale che l'uomo stesso vi cresce altrimenti come *agriotaton* – e *agrios*, selvaggio, è aggettivo che accompagna sempre il lupo[36], anche quel lupo e leone che sbrana l'impersonalità del *nomos*, ossia il sofista.

L'uomo senza nomotetica dello spazio, senza progetto apollineo, rimane il figlio della terra, il più selvaggio. Infatti «l'uomo è do-

35 *Leggi*, III, 677 e.

36 Carla MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*, Paris, 1984, p. 192 e sg, che cito da L. L. CANINO, «La belva», in PLATONE, *La Repubblica* a. c. di M. Vegetti, Napoli, 1998, p. 223 e sg.

mestico; quando ha ricevuto una retta educazione e una natura fortunata suole divenire il più divino e il più mansueto degli animali; ma se non è compiutamente educato o cresciuto male è il più selvaggio fra tutti i viventi che la terra produce».[37]

Ma appunto la trasformazione dell'*agriotaton* in buon *emeron*, l'infrenamento del selvaggio in mansueto e domestico capace di mansueta ripetizione, non può avvenire se non nell'orizzonte di una «grande casa comune» che può anche ricordare la grande capanna di alcune altre culture[38], e poi deve compiensi nello spazio della polis, luoghi in cui la violenza del confronto extraterritoriale fra estranei sembra poter iniziare a essere regolata e a sublimarsi, e generare a poco a poco, anche non senza conflitti, la maestà dell'accordo superiore, anche nella sua proporzionalità, ad ogni parte.

Solo entro lo spazio domestico comune si fa possibile il confronto fra gli usi e i costumi diversi, maturati dai membri delle famiglie e delle fratrie nel loro isolamento sulle montagne. Questo ritmo – dal pascolo alla grande casa comune, dall'insieme di case al villaggio, alla *polis* – è condizione per la produzione di un territorio comune e per la lenta ma anche continua sedimentazione delle abitudini comuni a un numero di abitanti che fino a un certo numero si deve espandere. Ma ciò che qui preme evidenziare della descrizione di questo processo è che essa implica che lo spazio del territorio e della città va curato perché genera quell'assuefazione estetica dalla quale la stessa educazione etica non può prescindere; ossia qui la dimensione «inanimata» *(apsychon)* dell'ambiente abitativo e del paesaggio della polis contribuisce a generare quel modo di soggiornare e di avere abitudini che solo consente all'umanità di non sopprimere se stessa. Certo, la «politica», la «scienza direttiva che dà ordini agli esseri viventi», ha ovviamente altro peso. Sembra infatti esser chiaro che «il compito della scienza regia non è certo quello di sovraintendere alle cose inanimate come fa l'architettura, ma è più nobile, perché essa esercita sempre il suo potere tra gli esseri viventi e su di loro»[39]. Ma ciò non toglie affatto, al contrario implica, che il legislatore, il nomoteta, il politico dovrà

37 *Leggi*, VI, 766 a.

38 A. E. Taylor ricorda in proposito per analogia «le *long houses* degli Indiani del Nord America», *op. cit.*, p. 727. Si può pensare anche alla grande capanna comune posta in centro ai villaggi circolari bororo di cui parla C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi Tropici*, tr. it. B. Garufi, Milano, 1988, p. 233 e sg.

39 PLATONE, *Politico*, tr. it. M. Migliori, Milano, 1996, 261 d.

prestare attenzione all'organizzazione del territorio e all'architettura della città. L'architettura che sovraintende all'inanimato incide sulla politica delle anime. Ed è anche, se non primariamente, dalla costruzione di uno spazio comune e dall'abitazione in esso che si genera il senso stesso della comunità dei diversi e della possibilità di una giustizia comune.[40]

Ma allora come andrà curato questo spazio, questa *chora*?

Nel mito del *Protagora*[41] si vede bene come l'organizzazione della terra e il progetto della città non é affatto affare da affrontare unilateralmente, con il sapere tecnico più o meno specialistico, con l'*entechnos sophia*. Il dono di Prometeo, infatti, in questo dialogo di Platone non pone affatto rimedio all'opera maldestra combinata da suo fratello, Epimeteo. Il rimedio tecnico autonomizzato si rovescia subito nel suo contrario, e la dissoluzione conflittuale non è affatto arginata[42].

Per rendere possibile la prima riunione dell'umanità, per evitare l'immediata rottura che ricaccia i singoli nella selva popolata da lupi predatori e da leoni, è stato notoriamente necessario il dono politico di Zeus, la sua iniziazione dei superstiti al senso di *dike* e di *aidos*. Ma dato così che le città non possono costituirsi senza il senso della giustizia e del rispetto, e dato anche che Zeus, se ha donato, ha donato solo quella prima volta, si capisce che è diventato poi compito vitale della città stessa, di quella prima città e poi di tutte le successive, tentare di educare l'umanità. *Polis andra didaskei*...[43]

E le città avrebbero appunto dovuto formare l'uomo non solo con la scrittura pubblica e lineare delle leggi, non solo con l'ortografia e la calligrafia delle grandi steli poste sull'agorà, modelli normativi di ortodossia da ricalcare poi, mettendo in riga i propri segni, come tracce

40 Andrebbero qui ricordate oltre alle pagine della *Politica* di Aristotele sulla formazione della città, le interessanti tesi di Fustel DE COULANGES, *La cité antique* (1864), Paris, 1984, sull'allargamento progressivo della religione della fratria e della tribù come ragione d'essere del processo verso la polis, che al culto domestico fa subentrare la divinità del tempio comune. In dura ed esplicita contrapposizione dialettica vanno certo tenute presenti le pagine sul «sinecismo» di Jacob BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca*, p. 84 e sg e *Appendici*, I, p. 388-389.

41 PLATONE, *Protagora*, 320 c - 326 e.

42 Cf. Massimo CACCIARI, *Dell'inizio*, Milano, 1990, p. 398 e sg.

43 SIMONIDE, fr. 53. Cf. Mario VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Bari, 1990, p. 45-70.

alfabetiche sulle tavolette di cera consegnate dai maestri ai fanciulli[44]; ma avrebbero dovuto educare l'uomo, le città, anche con l'intero ordinamento del loro ambiente, con l'eloquenza politica, etica e simbolica del loro complessivo dispositivo estetico e topografico. Le città nella loro interezza, infatti, avrebbero dovuto educare l'uomo...

Questa premessa nichilistica conferisce un'aura drammatica e sublime anche e soprattutto alla fondazione della città della *Repubblica* e delle *Leggi*, e al sistema di poteri territoriali e educativi che esse richiedono. L'espressione «fondazione della città» qui va presa in primo luogo nel senso di costruzione, ossia conservata anche e primariamente nel suo significato topologico e tipologico, oltre che politico. E bisogna insistere sul carattere organico e inscindibile che questo sistema di poteri e di magistrature ha in Platone: la costruzione del territorio, il controllo dell'edilizia e delle vie dell'*asty*, la sorveglianza dello spazio dell'agora e dell'acropoli, la trasformazione anagogica e anabasica[45] della città in *kallipolis*, rientrano a pieno titolo nella concezione platonica della politica, nel suo progetto che non può che essere ad un tempo estetico, etico e filosofico. Questo è del resto l'orizzonte nel quale la teorizzazione dell'assuefazione estetica assume tutto il suo senso, dove è chiaro che la sua rilevanza non è proporzionale ad altro che alla rilevanza formativa dell'*ethos* che Platone assegna all'arte del costruire e dell'organizzare lo spazio. Estremamente significativo è l'unico passo della *Repubblica* nel quale si tratta dell'architettura della città. Intanto, questo passo è inserito nel III libro, in stretta connessione con il vaglio critico e la censura alla quale Platone sottopone la poesia epica. E come i poeti, anche gli architetti vengono duramente avvisati:

> «Io credo che si debba estendere a tutti gli altri artefici il nostro controllo, e il divieto di raffigurare, sia nella pittura, sia nell'architettura, e in qualsiasi altro prodotto della loro attività, tutto ciò che richiama il vizio, la bassezza, la volgarità, l'indecenza e credo che se non faranno altrimenti si debba impedire loro di esercitare l'arte. C'è infatti il pericolo che i nostri guardiani crescano tra immagini viziose, come in un cattivo pascolo, e che ivi pascendo e nutrendosi

44 *Protagora*, tr. it. F. Adorno, Bari, 1990, 326d-e. Sullo spazio pubblico della scrittura e il suo significato politico, cf. Marcel DETIENNE, «Lo spazio della pubblicità: i suoi operatori intellettuali nella città», in *Sapere e scrittura in grecia*, a cura di M. Detienne, Bari, 1997, p. 5-49.

45 Cf. le osservazioni di M. VEGETTI , «Katabasis», in PLATONE, *La Repubblica*, trad. e commento di M. Vegetti, vol. 1, libro 1, Napoli, 1998, p. 93-104.

ogni giorno, a poco a poco, ma continuamente, finiscano per accogliere senza accorgersene qualche brutto veleno nell'anima.»[46]

Molti degli aspetti che abbiamo sin qui esaminati sono qui riuniti. L'immagine della città come pascolo rinvia, se si vuole in un senso archeologico, alla descrizione stessa della genesi della *polis* delle *Leggi*. Essa rinvia altresì al nutrimento estetico selezionato nelle *Leggi* bandendo le innovazioni, e guardando alla rivelazione egizia del monumento immutabile e della possibilità dell'assuefazione. Ma, ancora queste frasi sono strettamente connesse con le immagini del *Fedro* relative al buon foraggio dell'anima. Ma la città è un pascolo anche nel senso che essa è il territorio della legge, è interamente sorvegliabile, e come tale deve essere il territorio del ripetibile e del conosciuto. Ciò che è volgare, ciò che è «cattivo» *(kakon)* invece è tale proprio nel senso che non segue una legge, il *kakon* è arbitrario e non conosce o non rispetta affatto nella proporzione numerica e nella *symmetria* la possibilità immutabile dell'arte. E in ogni caso il pascolo architettonico della città somministra a poco a poco, di nascosto *(lanthano)* con la sua eloquenza muta ma potente il nutrimento estetico, l'educazione che dovrebbe appunto essere apollinea. E l'abitante non getta soltanto un breve sguardo su questo fisso sfondo inanimato, ma pascendo in esso, abitando in esso forma il suo *ethos*, le sue abitudini percettive e motorie, la sua disposizione alla ripetizione o all'abbandono della legge. Questo pascolo è pertanto importante almeno tanto quanto un teatro, quel teatro nel quale nelle *Leggi* il legislatore deve sedere da giudice e selezionare. Questo pascolo è alla lettera un teatro architettonico, e la sua musica, la sua epica deve generare buona assuefazione:

«Non bisognerà cercare di individuare con cura quegli artefici che per doti naturali siano portati, come per tracce seguite con sicuro istinto a cogliere l'essenza di ciò che è bello e decoroso? Allora i nostri giovani abiteranno i pascoli nutrienti e sani, e otterranno ogni sorta di giovamento ogni volta che venga loro alla vista o all'udito anche un solo cenno di queste opere belle, come brezza che spirando da floridi paesi apporti il soffio corroborante della salute, e fin dall'innocenza inconsapevole dell'infanzia li disponga ad imitare, ad amare la bellezza del pensiero e a conformarsi totalmente ad esso.»[47]

46 *Repubblica*, tr. it. M. Vitali, Milano, 1995, 401 b.
47 *Repubblica*, 401 c.

Qui il sistema delle ripetizioni della legge si raddoppia. La dote naturale del buon artista, del buon demiurgo, del buon architetto consiste nel saper seguire, nel saper ripetere. Ripetendo coglie l'essenza di ciò che è *euschemonos*, ossia decoroso, di buon aspetto o buona figura o buon schema. E cogliendo il buon schema, coglie nell'arte l'invariante, il senso dell'immutabile. La manifestazione di questo senso della legge, della melodia, o del buon schema, offre il miglior alimento e nutrimento al giovane. Vi assimila il senso della maestà superiore del *nomos*, quel senso che nel *Fedro* è alzato nell'iperuranio, anzi nel pascolo o campo dell'iperuranio. Anche nel pascolo cittadino della *Repubblica* la manifestazione artistica dell'immutabilità della legge è accompagnata da un vento che sembra venire da altrove. La ripetibilità regolare della legge, infatti, ripetibile e ricordabile nel territorio e nell'ordine topografico della *psyche*, è un corpo estraneo rispetto alla contingenza mutevole dell'immanenza sensibile. Il corpo aritmetico-geometrico dell'architettura accade come il corpo estraneo dell'eterno nel tempo.

L'architettura di pietra o di suoni, e poi anche la pratica filosofica del pensiero e della memoria, in quanto manifestano la possibilità di una immutabile ripetibilità, accadono come i corpi estranei del *nomos* maestoso rispetto all'immanenza.

Anche per questo la straordinaria legale spazialità architettonica si offre come il «buon schema», lo schema conveniente per rappresentare l'esercizio platonico e poi teologico dell'anamnesi. Questa, prolungando a suo modo l'esercizio della memoria del poeta epico, opera la risalita a un superiore livello ontologico[48].

E la «zattera della memoria» già nel *Fedone* sembra poter compiere questo viaggio associativo fra gradi «veritativi» diversi soltanto camminando per vie e snodi, incontrando «bivi e trivi», percorrendo l'immutabilità temporale di una grande topografia spaziale, analoga in definitiva a quella già incontrata nel *Fedro*. L'ordine di incremento e conservazione del ricordo trova anche nell'architettura, in quanto possibilità dell'immutabile nell'immanenza, la possibilità di una topografia dell'interiorità. La coscienza che si vuole fare sovratemporale trova nella fissità percorribile e ripetibile delle costruzioni architettoniche, in quella che diventerà la loro vitruviana e integrale *firmitas*, i campi, i

48 Cf. Jean-Pierre VERNANT, *Mito e pensiero presso i greci*, Torino, 1978, p. 93-124.

percorsi, i ponti, gli antri e i grandi saloni – la legge monumentale, o il monumento della legge – da introiettare per tentare di dominare il gioco sfuggevole delle associazioni. La modulazione privativa del tempo trova il proprio ordine nella *symmetria* spaziale – la propria straordinaria instasi nella *commodulatio*. Si apre la «vasta reggia» della memoria di Agostino, scandita da «campi», «antri», «caverne», «vasti quartieri»[49].

2. Filosofi, *astynomoi* e *agronomoi*

Agisce con ogni probabilità in Platone, quando mette a tema la potenza etica e politica dell'architettura, anche il ricordo di Ippodamo di Mileto, il quale sotto l'influenza dei pitagorici, elaborò nel V secolo uno fra i primi progetti tesi a sostituire un piano regolatore al tessuto spontaneo della città più antica. Si parla appunto di «tracciato ippodameo» in quella che oggi si indica come la storia dell urbanistica. Ma grazie soprattutto a Aristotele sappiamo che Ippodamo affiancava strettamente alla sua attività urbanistica proprio anche una riflessione di tipo filosofico, dedicata appunto alla migliore costituzione politica della città. Ed Ippodamo, all'interno di questa ricerca integrale, progettò forse i piani di Mileto e di Rodi e più verosimilmente la nuova sistemazione del Pireo.

Nella *Politica* di Aristotele a proposito di Ippodamo si legge:

> «Ippodamo figlio di Eurifonte da Mileto (che escogitò il piano regolatore della città e divise il Pireo mediante strade e che per la brama di ostentazione mostrò pure in tutto il tenore di vita tale eccentricità da sembrare a taluni che vivesse in modo troppo ricercato, con la folta zazzera e gli ornamenti costosi, e per di più con la veste semplice ma pesante non solo d'inverno ma anche durante la stagione estiva e che, infine, volle essere un erudito in tutta la scienza naturale) fu il primo di quelli che, pur non occupandosi di politica, tentarono di dire qualcosa sulla costituzione migliore.»[50]

Il milesio, d'altra parte, aveva già progettato una tripartizione del territorio accompagnata da una tripartizione dello stato in tre gruppi o classi, come testimonia ancora Aristotele: «Immaginò una città di diecimila abitanti, divisa in tre classi, l'una composta di artigiani, l'altra di agricoltori, la terza di guerrieri: il territorio avrebbe dovuto essere

49 Per alcune indicazioni su Agostino, cf. Frances YATES, *L'arte della memoria*, Torino, 1993.

50 ARISTOTELE, *Politica*, tr. it. R. Laurenti, Bari, 1973, II, 1267 b.

diviso ugualmente in tre parti, una consacrata agli dei, una pubblica e una riservata alle proprietà individuali»[51]. E'tutt'altro che escluso che questa speculazione abbia trovato qualche eco nel progetto platonico della *Repubblica*, che come si sa scandisce la nota ripartizione del corpo sociale della città ordinando reggitori, guardiani e produttori.

Ma il punto che qui preme evidenziare non è tanto questo. Ippodamo è assumibile quasi a simbolo di un legame organico fra l'orizzonte della politica e quello che chiameremmo della «progettazione». «Il suo pensiero – è stato scritto – non separa spazio fisico, spazio politico e spazio urbano, ma li unisce in uno stesso sforzo di riflessione»[52].

Ora, qualcosa di questo genere lo si può vedere anche in Platone, ma evidentemente collocato all'interno dello straordinario orizzonte dei suoi dialoghi e in relazione al ruolo che vi esercita quella che vorremmo chiamare, un po'paradossalmente, l'estetica dell'immutabile.

Nell'organigramma del potere di Magnesia, la città progettata nelle *Leggi*, subito dopo l'*archon tes paideias*, il magistrato dell'educazione cui spetta la posizione suprema[53], sono schierati gli *astynomoi*, gli *agoranomoi* e gli *agronomoi*[54].

Ciò è quanto viene attentamente stabilito nel VI libro dell'opera: «in relazione alle strade, agli edifici e alla disciplina di siffatte cose e degli uomini, che non vi rechino danno e degli altri animali selvatici, per mantenere l'ordine conveniente agli stati, sia all'interno della cerchia della città sia in periferia, occorre eleggere queste tre specie di magistrati».[55] Possiamo provare a tradurre queste cariche parlando di magistrati o di prefetti dell'architettura e delle strutture urbane e di magistrati o amministratori del territorio. O ancora di guardiani, rispettivamente, della città, dell'*agora* e del territorio circostante. Ma così traducendo c'è il rischio che si perda la preoccupazione per il *nomos*, per la realizzazione del suo stabile mondo disciplinato *(kosmos)*; preoccupazione che è essenziale per ognuna di queste cariche, come è evidente nella loro stessa denominazione: *agronomoi*, *agoranomoi* e *astynomoi*. Più ancora che di inscrivere rispettivamente lo spazio

51 ARISTOTELE, *Politica*, II, 1267 b.
52 J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 259.
53 *Leggi*, 765 e.
54 *Leggi*, VI 759 a 7-8; 760 b 6.
55 *Leggi*, VI 759 a 1-5.

agreste, dell'asty e dell'agora nell'ordine della legge, si tratta di produrre una topografia senza la quale non si realizzerebbe affatto nella *polis* il mondo disciplinato o il cosmo del *nomos*, di quel *nomos* che nella fondazione filosofica della politica aspira ad essere manifestazione del perenne *logos*[56]. Nel concetto e nella pratica del *nomos* infatti non può non essere sempre al lavoro una topografia, come è evidente se si tiene presente la derivazione di questo sostantivo dal verbo *nemein*, che rinvia appunto anche all'atto del pastore di appropriazione e spartizione della terra. Il *nomos* d'altra parte ci rinvia al pascolo, allo spazio unitario purificato dalle «cattive erbacce» per edificare il quale nella *Repubblica* si selezionano gli architetti analogamente a come vi si selezionano e censurano pittori e poeti epici.

La topografia che si tratta di produrre nelle *Leggi* per scrivere il territorio come pelle e mappa del *nomos* deve scandire «l'ordine conveniente alle città-stato», costruendo un concreto sistema di strutture territoriali attento in primo luogo alle vie di comunicazione. La topografia deve articolare e costruire, nello spazio interno e in quello periferico, questo ordine «*appropriato*» e «*conveniente*», espresso qui con l'avverbio *prosekontos*, che lega l'idea di convenienza e appropriatezza all'idea di estensione e avanzamento: la legge si afferma disegnando la pelle della terra, avanzando in essa come un bisturi e un ago, producendo un grande e unitario tatuaggio di strade, fortificazioni, recinzioni, localizzazioni. In questo senso nel *Timeo* effettivamente si territorializza poi anche il corpo dell'uomo, lo si politicizza precisamente come una micro-polis. Ne scaturisce effettivamente la traccia di quella che è stata indicata come una «topografia psicosomatica»[57]. Se il corpo è come una città, questa città, analogamente ad Atene, presenta una «delimitazione», un «istmo»[58], ossia il collo, fra la testa, sede dell'anima immortale che dalla terra ci innalza, e il petto, sede della parte mortale che ha in sé inevitabili passioni. Nella parte inferiore dell'istmo ha sede, fra il diaframma e il collo, la parte dell'anima che partecipa del coraggio e dell'ira, e che può dare ascolto alla ragione: è il *thymoeides* (che nell'omologia *psyche-polis* della *Repubblica* equivale ai *phylakes*). Mentre nella parte più bassa, sotto il diaframma, avrà sede la parte che «ha in sé terribili e inevitabili

56 Cf. *Repubblica*, 445 d.
57 M. VEGETTI, «Katabasis», in *op. cit.*, p. 102.
58 *Timeo*, 69 e.

passioni»: ossia la parte libidica, l'*epithymetikon* della *Repubblica* (nell'omologia equivalente ai commercianti e produttori indaffarati a fare affari in proprio, rinchiusi nella cura esclusiva dell'*idion*). Questo sembra essere il Pireo del corpo, il luogo più basso e di loschi traffici, della città come del corpo. Mentre al di sopra dell'istmo, al di sopra del collo, la testa, radicata nel cielo, è testualmente equivalente all'Acropoli, sede del comando e della ragione, ossia del *logistikon*.[59] L'atlante politico, la mappa della *polis*, diventa atlante somatico e biologico, tavola anatomica, dotata di una propria topografia gerarchica. La città allora educa l'uomo anche nel senso che l'antropologia, la mappa del corpo e dell'anima, è un effetto, una produzione, una ripetizione, della topografia politica e della sua simbologia.

In altri passi delle *Leggi* la stessa idea di «ordine conveniente» è altresì espressa ricorrendo alla terminologia del *prepon*[60]. Nel contesto di questa opera ultima e decisiva, deprecabilmente trascurata da una parte della critica[61], è particolarmente evidente che essa riceve un significato pubblico e politico che era molto meno presente nell'anteriore elaborazione socratica, testimoniata nell'*Ippia maggiore* ma anche da Senofonte, intorno allo stesso concetto del *prepon*[62]. Le *Leggi* autorizzano fortemente la traduzione latina di questa idea nell'idea del *decorum*[63], un'idea che tramite Cicerone assumerà un significato centrale nella pratica e nella trattatistica, come attesta il *De architectura* di Vitruvio[64].

Già nelle *Leggi*, del resto, è in un senso molto produttivo che viene stabilito che il compito degli astinomi e degli altri magistrati consiste nella cura *(epimeleia)* e nell'ordinamento *(taxis)* dell'insieme del territorio *(chora)* e della città *(asty* e *polis)*[65].

59 *Timeo,* 70 a.
60 *Leggi,* VI, 779 b 8.
61 La denuncia di questa «trascuratezza» ermeneutica delle *Leggi,* è uno dei tanti meriti dell'opera di Alfred Edward TAYLOR, *Platone. L'uomo e l'opera*, p. 717 e sg.
62 Cf. PLATONE, *Ippia Maggiore*, tr. it. M. T. Liminta, Milano, 1998. Particolarmente significativo è l'esempio del mestolo di legno di fico discusso in 290 d-291 d; cf. SENOFONTE, *Memorabili*, Libro III, 8.
63 Pur senza riferimento alle *Leggi*, cf. Wladyslaw TATARKIEWICZ, *Storia di sei Idee*, Palermo, 1993, p. 191-195.
64 Cf. VITRUVIO, *De Architectura*, a cura di Pierre Gros, trad. e commento A. Corso e E. Romano, Torino, 1997.
65 *Leggi*, VI, 758 e.

Questo loro curare e sorvegliare è un *kosmein*, un disporre e tatuare nell'ordine appropriato, come un *kosmein* è il fare dei filosofi arconti della *Repubblica*[66] e come lo è il fare del demiurgo del *Timeo*[67], ossia di colui che Pico della Mirandola nominerà appunto come *« summus Pater architectus Deus »*[68]. Il tutto deve essere appunto *prepon* adeguato all'istituzione della legge.

Gli «operatori territoriali» delle *Leggi*, in primo luogo, devono far sì che venga realizzata e rispettata la *«corretta ripartizione» (orthes dianomes)* delle terre e delle abitazioni fra i cittadini dello stato[69]. La loro opera *microcosmica* proprio sotto questo rispetto possiede una essenziale funzione politica.

All'*isonomia* e allo spazio isotropo della città di Clistene e di Solone, dovrebbe subentrare concretamente, grazie al loro progetto, una concezione proporzionale e differenziata, certo anche «correttamente» gerarchica, della giustizia e dello spazio[70].

Sarebbe infatti «disumana ignoranza e completa malvagità lasciare che gli uomini diventino l'un l'altro causa di odio per una distribuzione delle terre e una assegnazione delle case»[71] fatta senza rispettare criteri di distribuzione proporzionali, fatta senza *orthotes*. La lottizzazione arbitraria e l'eventuale edificazione e occupazione abusiva da parte di questi privati genera disarmonia, discordia, potenziale *stasis,* all'interno della città, lacerazione del pascolo, ossia del *nomos*. Proprio per questo gli *astynomoi* devono sorvegliare «costringendo e punendo i negligenti, devono darsi cura di ogni cosa in città e della pulizia e perché nessuno dei privati occupi con costruzioni o fossati nessun luogo pubblico»[72].

Per l'utopica Magnesia il criterio corretto è fissato in una divisione che tiene per base il numero 12, identificato con il numero delle fratrie originarie riunite, per un numero complessivo e definitivo di 5040

66 «[...] leveranno gli occhi dell'anima a contemplare l'essere che è per tutte le cose fonte di luce; vedranno il bene in see presolo quale modello attenderanno a porre ordine e armonia *(kosmein)* nella città, nei cittadini e in se stessi» (*Repubblica*, 540 b).

67 Cf. *Timeo*, 30 a - 31 b.

68 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, tr. it. G. Tognon, Brescia, 1987.

69 *Leggi*, V, 737 c.

70 Cf. *Leggi*, VI, 757 c. Si vedano in proposito le osservazioni di J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 243-269.

71 *Leggi*, V, 737 b.

72 *Leggi*, VI, 779 c.

cittadini. E i lotti vanno dimezzati di modo che ognuno abbia una parte vicina al centro e una in campagna. La distribuzione produce armonia: «tutte queste cose la legge deve determinare con proporzione e armonia di rapporti reciproci». La progettazione territoriale della legge che si vuole temperante trova nella matematica uno strumento di fondamentale utilità. Infatti «sono utili universalmente le divisioni e le variazioni dei numeri», e «per l'economia domestica, per la politica, per ogni d'arte d'uomo nessuna disciplina che si apprenda dai fanciulli ha tanta potenza come lo studio delle matematiche, nemmeno una»[73]. La matematica sembra scandire lo stesso linguaggio della legge superpartes, la sua potenza coincide con la maestà della legge che può instaurarsi con le proporzioni numeriche come sovrana.

Ma non solo i lotti ma anche «le strade della città, le case, gli edifici, i porti, il mercato, le fontane e soprattutto i recinti consacrati, i templi e tutto ciò che vi è di simile»[74] devono rispettare in modo conveniente la proporzione comune stabilita e proprio per questo vanno posti sotto l'autorevole e permanente sorveglianza dei loro sovraintendenti, dei loro *epimeletas* attentamente selezionati ed eletti.

Il disegno e la costruzione del territorio, l'organizzazione di quelle che oggi si chiamano infrastrutture o strutture urbane e territoriali, come le strade (o le autostrade, gli aeroporti, ecc.) non sono affatto affare dei soli tecnici.

Gli *agronomoi* e gli *astynomoi* non sono affatto unilateralmente *technites*, la loro opera organizza lo spazio di vita della *polis*, e pertanto il loro ufficio, come quello degli educatori e dei maestri, rientra a pieno titolo nella costruzione della bella e solida politica che deve costruire la bella, solida e armoniosa città, la *kallipolis* della *Politeia*[75].

Va qui notato che la realizzazione a tutti i livelli dello spazio di questa *orthes dianomes*, proprio in quanto contribuisce a costruire un autentico valore politico, in tanto è sentita non solo come utile ma al tempo stesso anche come bella. Anche nelle *Leggi* è precisato che «tutte queste opere e quelle simili a queste saranno di bellezza e utilità al territorio»[76].

73 *Leggi*, V, 747 b.
74 *Leggi*, VI, 758 e.
75 Cf. *Repubblica*.
76 *Leggi*, VI, 761 d 6.

La bellezza *(kosmos)* non è affatto separata dall'utilità *(ophelia)* pubblica-politica, realizzata con la corretta distribuzione della *chora* e con la sua difesa.

Proprio la congiunzione di funzione e utilità *(ophelia)* e di geometrica ornamentazione *(kosmos)*, che determinerà la posizione incerta delle arti costruttive nel sistema moderno delle belle arti, ne determina, qui all'opposto, l'eccellenza politico-filosofica.[77]

Primariamente utile per la *polis* sarà però l'opera di fortificazione.

Essa è del resto l'ufficio principale degli *agronomoi*:

> «Il paese sia il più possibile fortificato contro i nemici, scavando fosse quanto di bisogno, costruendo trinceramenti e tenendo lontani con fortificazioni il più possibile ogni tentativo di danneggiare il territorio e le sue ricchezze. Potranno usare in questi lavori del bestiame da soma e degli schiavi di ciascun luogo, e lavoreranno per mezzo di questi, ad essi sovraintendendo; però cercheranno di scegliere il più possibile i giorni in cui non sono impegnati in lavori domestici. Ai nemici il paese sia reso tutto inaccessibile, quanto più si può aperto invece agli amici, uomini, bestie da soma ed armenti, curando di rendere facili le strade, il più possibile e una per una.»[78]

Utile, questa fortificazione che si avvale di fossati, trincee e mura sarà davvero altrettanto bella e piacevole? Bello forse agli occhi del cittadino che si sente difeso, questo apparato territoriale non assumerà un opposto significato nello sguardo del nemico? Platone sente che la topografia marziale della sua città rischia di trascinare in un'aporia il suo stesso apparato concettuale, sul quale soffia sempre la critica relativistica della sofistica.

La congiunzione di bellezza e utilità *(ophelia)* era del resto già stata elaborata proprio da Gorgia, che ne traeva la possibilità per operare una riduzione relativistica del bello all'utile, all'utile dell'interesse contingente che si avvale di *apate*[79]. Ma non è certo la preoccupazione per

77 Questo è del resto un aspetto molto importante, che si ritroverà nel I secolo a. c. nel *De Architectura* di Vitruvio, lui stesso anche professionalmente attestante, in quanto funzionario dell'Imperatore per l'architettura, l'eminente significato pubblico e politico di questa arte. E anche per Vitruvio l'architettura militare riveste un ruolo di primo piano nella definizione dell'architettura. In epoca rinascimentale sull'utilità civile dell'architettura il *De Re Aedifictoria* di Leon Battista Alberti ha pagine fondamentali.

78 *Leggi*, 761 a.

79 La potenziale aporia è fissata, nel solco di Leopardi, da Giuseppe RENSI, *Motivi spirituali platonici*, Milano 1933, p. 228-237; cf. anche G. RENSI, *Gorgia*, con un saggio di M. Untersteiner, Genova, 1981.

lo sguardo del nemico, quanto piuttosto quella per la salute dei cittadini e per i loro costumi che sembra spingere Platone ad opporsi alla progettazione di un doppio sistema di bastioni per difendere Magnesia, il primo al confine del territorio e il secondo intorno alla città[80]. Realizzandolo, dice con una espressione interessante che rammenta alcune analoghe della *Repubblica*, «ci esporremmo giustamente moltissimo al ridicolo», anche perché dietro il secondo sistema di mura gli abitanti toglierebbero la vigilanza e comincerebbero a pensare di «*esser nati per non faticare*», esponendo la città con la loro negligenza a un ben noto processo dissolutivo. Platone pertanto decide, acconsentendo al progetto – forse veramente definibile come dorico, non solo in ricordo della omonima melodia ammessa nella *Repubblica*[81] – di una città abitativa che si fa essa stessa fortezza:

> «Se bisogna veramente che un qualche muro di difesa abbiano gli uomini, è necessario fin da principio si gettino le fondamenta delle case dei privati, in modo che tutta la città stessa sia una fortezza, e tutte le case siano disposte sulle strade in modo regolare, fatte nella stessa forma, adatte alla difesa; non è spiacevole a vedersi una città che ha l'aspetto di una sola casa, e sarebbe anche cosa eccellente per la sicurezza dei singoli e dello stato sulla base della facilità cui si presta vigilanza.»[82]

Utilità difensiva e bellezza, o perlomeno «utilità» e «assenza di spiacevolezza», così appaiono nuovamente conciliate, anche se è ovvio che l'aporia potenziale – è bello ciò che risulta di volta in volta principalmente utile! – non è affatto tolta.

Ma nella realizzazione di questa solida bellezza «politica» deve intervenire non solo il rispetto aritmetico della corretta distribuzione di tutte le parti e della loro difesa fortificata, ma deve esserci ancora, e al contempo, una attenzione per il luogo, per il *topos*, per le condizioni ambientali che vanno migliorate o anche esaltate nella loro sacralità. Platone lo dice facendo in qualche modo sue, con ogni probabilità, anche le indicazioni del trattatato di Ippocrate circa il legame fra la scelta dei luoghi da edificare e la riduzione preventiva di alcune pato-

80 *Leggi*, 778 e.

81 Interessanti rimangono in proposito le considerazioni svolte da Gottfried Bennello scomodo saggio «Mondo dorico. Indagine sui rapporti fra arte e potenza», ora in G. BENN, *Lo smalto sul nulla*, trad. it. L. Zagari, Milano, 1992.

82 *Leggi*, VI, 779 b.

logie[83]. L'organizzazione del territorio coincide con la disposizione dello spazio di vita dell'uomo, e tanto per Ippocrate quanto per Platone è evidente che da scelte ambientali oculate, attente alla qualità dell'aria e dell'acqua, dipenderà la salubrità della vita. Anche questo è compito che spetta nelle *Leggi* agli architetti territoriali, gli *agronomoi*:

> «Si interessino che l'acqua del cielo non danneggi il paese, anzi gli giovi scorrendo dall'alto nelle vallette dei monti, in quelle profonde; dirigano il suo fluire con argini e fosse, in modo che il terreno di quelle valli assorbendo le piogge e intridendosi d'acqua dia origine a ruscelli e sorgenti per i campi e tutti i luoghi posti più in basso, e rendano così anche i luoghi più aridi per natura ricchi di molta buona acqua. Rendano più confortevoli le acque sorgive, sia che si tratti di un fiume o di una fonte, migliorandole con piante e costruzioni, e facendo confluire insieme il corso di molti ruscelli con escavazioni, donino fertilità a tutto il luogo; dove poi ci sia nelle vicinanze qualche bosco o luogo sacro, essi lo abbelliscano, indirizzando ai luoghi sacri agli dei i corsi d'acqua per mezzo di irrigazioni in tutte le stagioni. Dovunque, in simili luoghi, è opportuno che i giovani costruiscano ginnasi per sé e per gli anziani, fornendoli di bagni caldi per i vecchi, e li provvedano largamente di legna da ardere ben secca; ciò servirà anche agli ammalati e a coloro che sono prostrati nei corpi stanchi dalle fatiche del lavoro dei campi; essi accoglieranno bene questo servizio, e accogliere questo è molto superiore alle cure di un medico non del tutto abile.»[84]

Queste opere – fortificazioni, sistemi di irrigazione, ginnasi con bagni e terme, ma poi certo anche strade, porti, case – sono quelle in merito alle quali Platone dice, come si è visto, che esse saranno «di bellezza e utilità al territorio», dove si fa evidente che fra la bellezza delle costruzioni e l'utilità dell'opera pubblica vi è un legame inscindibile e costitutivo, come analogamente inscindibile sarà in Vitruvio la relazione fra *utilitas, firmitas e venustas*. La bella e responsabile opera pubblica costituisce il *kosmos* della bella politica, il suo gioiello, il suo ornamento-coronamento.

Bisogna insistervi: la funzione politica propria del lavoro dei fedeli *agronomoi,* che assicurano la distribuzione corretta dello spazio e la sua difesa, non può non essere anche una funzione piena di implicazioni ecologiche, cariche di un significato qualitativo per la salute. E'in ogni caso evidente per Platone che la cura dell'ambiente circostante, tesa qui a raccogliere e a distribuire opportunamente la «molta e buona acqua»

83 Cf. IPPOCRATE, *Le arie, le acque, i luoghi*, in *Opere scelte*, a cura di M. Vegetti, Milano, 1969.

84 *Leggi*, VI, 761 b-d.

(poluydrous te kai euydrous)[85], e tesa nel passo della *Repubblica* più sopra citato a curare «la brezza che spirando da floridi paesi apporti il soffio corroborante della salute»[86], debba proseguire fin dentro il cuore della città.

I tre *astynomoi* che agiscono all'interno dello spazio della città dovranno infatti operare, in primo luogo, in stretto coordinamento – o «ad imitazione» – di quanto hanno fatto e fanno al contempo nella *chora* circostante gli *agronomoi*. Essi per essere efficienti e responsabili divideranno le dodici parti della città capitale in rispettivi tre settori di intervento

> «e ad imitazione degli *agronomoi* cureranno le vie interne all'abitato, le strade che dalla regione convergono tutte direttamente sulla città, e gli edifici, perché tutto sia in regola con le leggi, cureranno le acque quante vengono a loro inviate e cedute in consegna, dopo esser state ben regolate, dagli *agronomoi*, affinché giungendo copiose e pure alle fontane abbelliscano e insieme giovino alla città.»[87]

Il rapporto fra la periferia e il centro, fra la *chora* e l'*asty* è di equilibrio idraulico – e si potrebbe studiare qualche analogia con il sistema idraulico a cui rimanda la crescita delle ali dell'anima nel *Fedro* in coincidenza con la visione della bellezza sensibile in cui traluce l'idea, pregna di significati metapolitici.[88]

La freschezza dell'acqua che zampilla copiosa e pura nella città alta e minerale, dove soffia al contempo il vento della salute che giunge da altrove, vede caricare il suo significato primario, igienico-sanitario e ambientale, anche di uno spessore simbolico. La fontana, simbolo di vita perenne e sovratemporale, offre qui la visualizzazione di un'armonizzazione politica degli elementi, che raccolti dall'esterno trovano la loro bellezza e utilità piena di giovamento infine nell'interno e sull'altura dell'acropoli.

L'ufficio degli astinomi è del resto chiamato non solo alla prosecuzione coordinata all'interno della funzione politica e ambientale propria degli *agronomoi*, ma essenzialmente anche ad assumere una funzione di organizzazione della localizzazione simbolica degli edifici.

Infatti, «trattandosi di un nuovo stato disabitato in precedenza, sembra bene curare tutto l'aspetto, per così dire dell'architettura, in

85 *Leggi*, 761 b 5.
86 *Repubblica*, 401 c-d.
87 *Leggi*, 763 d.
88 Cf. *Fedro*, 252 d.

generale, dire cioè come avrà ciascuna di queste cose e i templi e le mura»[89].

Ed è significativo che Platone tenga a evidenziare che la trattazione di questo aspetto dell'architettura *(oikodomikes)* dovrebbe precedere, contrariamente a quanto avviene nell'impianto testuale delle *Leggi*, la trattazione delle norme circa i matrimoni da svolgersi in Magnesia[90]. Anche questa precisazione ci fa capire che egli riconosce all'architettura una rilevante eloquenza simbolica, in grado di incidere non poco sulla formazione dell'*ethos*.

Gli astinomi devono infatti curare l'eloquenza e la gerarchia simbolica che promana dalla localizzazione in reciproca relazione degli edifici, in specie di quelli istituzionali. Ma il loro compito, è notato già qui, è arduo in quanto si tratta «di uno stato disabitato in precedenza», il che va inteso nel senso che esso non dispone immediatamente di una tradizione alla quale far riferimento senza difficoltà[91]. In ogni caso, per riannodare e ripetere

> «bisogna costruire i templi tutto intorno alla piazza del mercato e tutta la città capitale in cerchio verso le alture per ragioni di difesa e di pulizia. Vicino ai templi la sede delle magistrature e i tribunali dove si riceveranno e si daranno le sentenze ai cittadini, come in luoghi più che mai sacri sia per la loro funzione che è attinente a cose sante, sia perché sede degli dei preposti a questa ultima, e fra questi soprattutto quei tribunali in cui si giudicheranno con i processi convenienti gli omicidi e tutti i delitti che si pagano con la morte.»[92]

Questa è insomma per Platone la città che educa l'uomo, o che avrebbe dovuto educare l'uomo..., grazie in particolare all'azione di astinomi e *agronomoi*. Ma su di loro il consiglio dei *nomophylakes*, i custodi e servi del *nomos*, ulteriore istanza di controllo, deve esercitare ancora sempre la sua permanente sorveglianza critica. I custodi supremi delle *Leggi*, come i filosofi *archontes* della *Repubblica*, sanno infatti che la posta in gioco è alta, sanno che la costruzione della città e la cura della divisione decorosa della proprietà della terra e dello spazio pubblico, l'ufficio degli *astynomi*, degli *agoranomoi* e degli *agronomoi*, hanno un rivelante significato politico, militare, etico e non da ultimo simbolico. I magistrati territoriali devono costruire e organizzare nel modo più corretto possibile lo spazio pubblico, e regolare e censurare ogni *hybris*

89 *Leggi*, 778 b.
90 *Leggi*, 778 b-c.
91 Cf. M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981, p. 162 e sg.
92 *Leggi*, 778 d.

privata *(idion)* in funzione dell'affermazione del primato dello spazio comune *(koinon)*[93]. Proprio per questo questi architetti, tendenzialmente in analogia con il ceto dirigente della *Repubblica*, saranno costretti a una «vita quotidiana modesta e priva di comodità», potranno servirsi degli schiavi solo e soltanto «per i servizi pubblici e mai per i servizi privati», e dovranno pressoché rinunciare, durante i due anni in cui potranno esercitare la loro funzione pubblica, ad ogni proprietà privata. Essi, come sappiamo, devono organizzare e far rispettare la condivisione dello spazio, e la prima e simbolica condizione affinché essi svolgano bene questo servizio consisterà nel costringerli a condividere il cibo, a distribuirselo reciprocamente in modo corretto. E'nel pranzo in comune, nella *koine ten diaitan*, presumibile ricordo di un pranzo sacrificale di significato iniziatico e fondativo, che sorge il senso del rispetto per lo spazio pubblico, e il timore della punizione per chi vuole mangiarne troppo: «Gli *agronomoi* e gli altri magistrati della vigilanza nella regione, nei due anni del loro incarico, vivranno secondo norme siffatte: prima di tutto in ogni luogo dovranno essere istituiti per tutti i pasti in comune, nei quali ognuno di loro dovrà in comune con gli altri prendere il vitto»[94]. Ma questa non è certo ancora una norma sufficiente per escludere che la tentazione di prendere privatamente di più non si riaffacci surrettizziamente in qualcuno degli architetti territoriali. Perché conoscono l'animo umano, e perché assegnano alla cura del territorio comune un significato politico fondamentale, i *nomophylakes* non possono pertanto astenersi dal minacciare di lasciar addirittura «prendere a bastonate»[95] quegli *agronomoi* e quegli *astynomoi* che vengono meno al loro mandato pubblico e antepongono il loro interesse «speculativo» privato all'interesse comune, concretamente espresso nel *nomos* proporzionale della *kallipolis* e nella *orthes dianome* dell'intera *chora*. Concepire questo articolato sistema di magistrature del territorio e promettere addirittura «bastonate» a chi deturpa il cosmo della *polis* e della *chora,* significa riconoscere e affermare nel più perentorio dei modi che fra il progetto etico della filosofia politica classica e l'organizzazione territoriale vi è una vicinanza di essenza.

93 Cf. sull'*idion* e il *koinon* le osservazioni di Hannah ARENDT, *Vita activa*, trad. it. S. Finzi, Milano, 1994, p. 18-53.
94 *Leggi*, VI, 762.
95 *Leggi*, VI, 762b.

La prima non si dà né può esprimersi senza la seconda.

Non è certo qui il luogo per discutere il significato del celebre olismo strutturante questa fondazione filosofica della politica teorizzata da Platone. E non rientra evidentemente nei limiti, oltre che negli interessi, del presente saggio pronunciarsi sul significato politico – filosofico del progetto da «ingegneria sociale» di Platone. Nostro interesse modesto e precipuo era piuttosto l'evidenziare il legame essenziale reperibile nelle *Leggi*, ma tutt'altro che assente anche nella *Repubblica*, fra l'indagine filosofica intorno alla legge e la dimensione architettonica del territorio e della città. La considerazione e l'esplicitazione di questo legame sembra essere gravida di temi di riflessione ancora ineliminabili e che andranno ripensati e estesi (ad esempio riferendoli all'architettura del *Timeo*, scandita fra Locri, Atlantide e Atene). Temi e motivi per ascoltare i quali non sembrerebbe adeguato limitarsi ad osservare che la «società chiusa» nelle *Leggi*, genera semplicemente uno spazio chiuso. Aggiungendo che questa chiusura «spartana» segna il trionfo della totalità e il soffocamento di ogni spazio di libertà. Stimoli all'interno della nostra prospettiva potranno comunque venire anche da questa critica, innegabilmente molto sensibile alla «pietrificazione» platonica. Non ci si dovrebbe d'altra parte dimenticare che «società aperta» in ogni caso significa almeno ancora per Popper società nelle quale è costituzionalmente possibile esercitare il controllo delle decisioni[96].

E allora, appunto, quale destino riserva la «società aperta» alla cura *(epimelia)* e in questo senso al controllo e al progetto del sempre più vasto pascolo architettonico? E più discretamente, quale potrebbe essere ancora, laddove si lasciasse cadere interamente il primato della dimensione pubblica, il fondamento di uno «strumento» concreto come ad esempio un piano regolatore?

Come si sta modificando, o dissolvendo, d'altra parte, anche nei valori spaziali la separazione fra spazio privato e pubblico?

Proprio per non venir meno al compito a cui queste domande chiamano, il dialogo fra architettura e filosofia resta allora necessario, tanto più che nella memoria della filosofia si incontrano già da sempre *astynomoi* e *agronomoi*.

96 Cf. Karl R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it. R. Pavetto, Roma, 1973.

E tanto meglio se la memoria di questo rapporto ci indica con le sue dure metafore che la franchezza critica può essere anche radicale. Questo non è che il segno del valore della relazione.

Il territorio planetario e le architetture che lo popolano celebrano il tramonto dell'immutabile, ne sono il grande teatro. E'allora anche il tramonto del ripetibile? Che cosa ripetere – quale forma, quale buono schema... –, e perché ripetere nel tempo del «congedo dai principi»? A meno che questo tempo non coincida con la tirannia di un solo «principio». Ma quale cammino e quale melodia «maestosi» potrebbero del resto essere seguiti e ripetuti laddove il dio attuale, secondo la sua natura, sembra spostarsi e moltiplicarsi senza posa? Che cos'è d'altra parte l'invenzione, che cosa essa può ancora essere, dove nullo è il senso dell'immutabile? Non deve agire anche sulla metafisica soggettivistica dell'invenzione quel celebre «congedo dai principi»? O quella che accade nel grande teatro del territorio, non è piuttosto proprio ancora una ripetizione, la ripetizione appunto del nulla di ogni immutabile? Ma anche per celebrarvi il mutamento come divino mutamento, recita più o meno geniale degli individui, o per criticarlo, bisogna comunque riconoscere o ricordare il suo opposto, conoscere l'immutabile e pensarne ancora a fondo la genesi – pensarla, seguirla la genesi dell'immutabile nella luce straordinaria della ripetibile legge dell'arte. Quest'ultimo forse è l'aspetto più importante, concentrandosi attorno al quale soltanto anche la novità potrebbe forse ritrovare il carattere irripetibile, o la delinquenza, che le è essenziale[97]. Proprio per questo l'architetto oggi, o anche oggi, in ogni caso deve dialogare soprattutto con il metafisico...

97 Andrebbero pensate in questo ambito queste parole, dalla metaforica molto antica, di Nietzsche: «A portar via molti dal gregge – per questo io sono venuto. Pieni di collera verso di me, hanno da essere il popolo e il gregge: predone vuol essere chiamato dai pastori, Zarathustra. Io dico pastori, ma loro si chiamano i buoni e i giusti. Pastori io dico: ma seguaci dell'ortodossia si chiamano loro. Guardali questi buoni e giusti! Chi odiano essi massimamente? Colui che spezza le loro tavole dei valori, il distruttore, il delinquente – questi è però il creatore», *Così parlò Zarathustra,* in *Opere,* vol. VI, tomo I, a. c. G. Colli e M. Montinari, Milano, 1979, p. 17-18.