



Tesserae iuris

Journal homepage: <https://journals.uniurb.it/index.php/tesseraeiuris>
ISSN: 2724-2013; e-ISSN: 3035-1146



CITATION

Escobar, R. (2025). Potere e racconto. La nobile menzogna del Filosofo re. *Tesserae iuris*, 6(2). <https://doi.org/10.14276/2724-2013.5436>

DOI

10.14276/2724-2013.5436

RECEIVED

2025-12-2

ACCEPTED

2026-04-25

PUBLISHED

2026-06-17

PEER REVIEW HISTORY

double blind review

COPYRIGHT

2025 © The Authors



This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

SBA
SETTORE
BIBLIOTECHE
DI ATENEIO

Potere e racconto. La nobile menzogna del Filosofo re

Roberto Escobar (Università Statale di Milano)

roberto.escobar@libero.it

ABSTRACT

Analysis of Julian's works in light of Kojève's *Julian and the Art of Writing* and Kelsen's *Platonic Love*. The aim is to understand the meaning of the "noble lie" in Julian's political perspective. At the end of the essay there are considerations on the role of lies in legitimation of power.

Analisi delle opere di Giuliano alla luce dell'opera di Kojève *Giuliano e l'arte della scrittura* e di quella di Kelsen *L'amore platonico*. L'obiettivo è comprendere il significato della "nobile menzogna" nella prospettiva politica di Giuliano. Alla fine del saggio sono riportate alcune riflessioni sul ruolo delle menzogne nella legittimazione del potere.

POTERE E RACCONTO. LA NOBILE MENZOGNA DEL FILOSOFO RE

ROBERTO ESCOBAR

Già professore ordinario presso l'Università Statale di Milano

ABSTRACT: Analysis of Julian's works in light of Kojève's *Julian and the Art of Writing* and Kelsen's *Platonic Love*. The aim is to understand the meaning of the "noble lie" in Julian's political perspective. At the end of the essay there are considerations on the role of lies in legitimization of power.

KEYWORDS: authority, myth, political philosophy, power.

FONTI: Iul. Or. 11, *A Helios Re*; Iul. Or. 8, *Consolatoria a sé stesso*; Iul. Ep. ad Themistium; Iul. Misopogon; Plat. *Respublica*.

Il *potere* in senso pieno – la capacità di indurre altri a fare o a non fare qualcosa – non si riduce al prevalere della forza. Se vivesse solo fino a che la forza fosse esercitata, se cadesse quando non lo fosse più, non sarebbe che un puro potere di fatto, e obbligherebbe il "potente" a un irrealizzabile controllo totale e continuo. Il potere in senso pieno, al contrario, dura e produce effetti anche quando la forza non è esercitata. Perché questo avvenga, occorre che chi obbedisce sia convinto del proprio dovere di obbedire, e che sia convinto del diritto del potente di comandare. Occorre che glielo riconosca, che gli *attribuisca* una superiorità, morale o religiosa o di altro tipo.

Il potere è un rapporto: qualcuno comanda "a", qualcuno obbedisce "a". L'attribuzione di superiorità non è un rapporto, ma basta a sé stessa, per così dire. Può dar luogo a un rapporto, se sulla sua base l'altro cui la si attribuisce ordina di fare o non fare. Ma questo "altro" potrebbe anche non esserne a conoscenza, o potrebbe non volerne usare. Che ne venga o non ne venga un potere, l'effetto di questa attribuzione è l'*autorità* – l'emersione di qualcuno dalla banalità della vita, il suo essere al di sopra della quotidianità, o meglio il nostro *immaginarlo* al di fuori e al di sopra della ordinarietà e della quotidianità. C'è qui un rispecchiamento: chi attribuisce superiorità, chi la immagina, vede in essa la conferma di sé stesso, del proprio valore¹. Il portatore, anche

1 Cfr. POPITZ, *Fenomenologia del potere*, 19 ss., 26 ss., 31 ss., 35 ss.

inconsapevole, dell'autorità è un modello cui ci si affida. Meglio, è una figura in cui ci si vede riflessi, una luce che ci illumina. Per questo, più che per la sua forza, gli riconosciamo il diritto di *decidere*, che è il cuore stesso della politica². Ed è il caso di ricordare che nel termine decidere – de-cidere – è implicito il tagliare, anche nel senso del tagliare le teste³.

L'immaginazione della superiorità di qualcuno è un *racconto* – più o meno sintetico – di lui come superiore, un intrecciarsi di parole, dette o solo pensate, di cui il potente userà, e quasi di sicuro abuserà. D'altra parte, lo stesso potente può indurre o rafforzare il suo racconto "mettendosi in scena", mostrandosi in limousine, o circondato di *apparitores*, come Livio dice di Romolo⁴, o circondato dei bagliori solari di Versailles⁵, o raccontando e facendo raccontare una storia che lo riguarda, straordinaria e meravigliosa. Non conta che la storia sia vera o falsa, verosimile o inverosimile. Conta che gli ascoltatori la accettino come vera, che si convincano della sua verosimiglianza.

Da dove viene la propensione degli esseri umani a credere ai racconti, anche a quelli inverosimili? Da dove viene la loro credulità? Ed è solo menzogna, è solo volontà di inganno, il racconto che di sé il potente fa o fa fare agli altri? Oppure ai suoi occhi è giustificato e reso legittimo da un altro racconto, che lui stesso fa a sé stesso di sé stesso? Domande, queste, che si pone anche Alexandre Kojève in *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, piccolo libro su un Filosofo re⁶.

1. Il compito di un re

Nel 362, prima di entrare a Costantinopoli, in una lettera a Temistio Giuliano confida di temere i frangenti della fortuna «come un pilota quelli del vento» di fronte alla «grandezza delle prove cui è inevitabile sia sempre esposto un uomo di governo»⁷. Un governante dovrebbe distinguersi non solo per genere di vita, ma anche per natura. Se per natura è un uomo, nella sua condotta deve essere «divino e demone, bandendo del tutto dall'anima quanto c'è di mortale e di ferino, tranne ciò che è necessario che resti per la salvezza del corpo»⁸.

2 Cfr. DAHL, *La democrazia e i suoi nemici*, 149 e 160 ss.

3 Cfr. GIRARD, *Il capro espiatorio*, 182.

4 Cfr. Liv. 1.8.

5 Cfr. ELIAS, *La società di corte*.

6 KOJÉVE, *L'imperatore Giuliano*.

7 Giuliano, *Lettera a Temistio*, in ID., *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, 13 e 19.

8 GIULIANO, *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, 23.

Tra coloro che governano, invece, non c'è chi regga l'«eccesso di fortuna» che sempre sta nel comando, e perciò «non è giusto che un uomo regni sulla moltitudine dei propri simili»⁹. Giuliano sa però che deve governare, ed è certo che l'imperatore debba essere un cittadino sottoposto alla legge, non un monarca al di sopra di essa¹⁰ – infatti, aggiunge citando Aristotele, «quanti sono uguali per natura debbono avere necessariamente gli stessi diritti»¹¹.

Le sue sono parole di circostanza, ma esprimono una convinzione profonda. Al di sopra delle azioni e delle decisioni dell'imperatore ci sono le leggi, come al di sopra delle azioni e delle decisioni di ognuno. Non le leggi «fatte all'improvviso» e contro la ragione, precisa. Per i suoi concittadini – così li chiama, concittadini, non sudditi – deve istituire leggi *comuni*, che non favoriscano alcuni e penalizzino altri, «senza guardare ad amicizia e a inimicizia, a rapporti di vicinato, a relazioni familiari; sarebbe meglio se redigesse e promulgasse leggi non per i contemporanei, ma per i posteri o gli stranieri, con cui non ha e non spera d'avere rapporti privati»¹². L'imperatore, aggiunge poi nel *Misopogon*, deve trattare «da pari a pari con quelli di uguale condizione e accettare benignamente la superiorità in mezzo a loro, darsi cura e provvedere a che i poveri non subiscano minimamente ingiustizie dai ricchi [...]»¹³.

In tutto questo, ai governanti spetta una responsabilità ulteriore che, citando Platone, Giuliano enuncia ancora nel *Misopogon*: esercitare «moderazione e rispetto affinché le masse si modellino guardando a essi»¹⁴ (noi potremmo dire: affinché attribuiscono loro superiorità, e in loro si rispecchino). Il suo compito, generoso e ambizioso, è dunque guidare, prima che comandare. Per reggerne il peso, confida nell'aiuto degli dèi, in quello del dio della luce e dell'intelletto sopra ogni altro. E a Helios così si rivolge: «A me personalmente conceda, finché mi dà vita, di avere successo nelle azioni umane e divine e di dedicare la mia esistenza agli interessi pubblici, fino a quando questo sarà gradito a lui, utile a me e vantaggioso per lo Stato romano»¹⁵.

Giuliano non diventa re per amore del potere – scrive nel 405 Eunapio, che quando Giuliano muore ha sedici anni –, ma perché ritiene che l'umanità ab-

9 GIULIANO, *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, 27.

10 Così scrive già nel 356, nel primo dei due panegirici dedicati a Costanzo: cfr. ATHANASIADI, *Giuliano*, 63.

11 GIULIANO, *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, 27.

12 GIULIANO, *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, 31.

13 Giuliano, *Misopogon*, in ID., *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, 191.

14 GIULIANO, *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, 215.

15 Giuliano, *A Helios re*, in ID., *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, cit. 165.

bia bisogno di essere governata¹⁶. Nonostante l'inadeguatezza di cui si lamenta con Temistio, si convince di essere predestinato a restaurare l'impero, messo in pericolo dall'ignoranza e dall'avidità di Costantino e dei suoi eredi. È Zeus che ha deciso di affidargliene il compito, e con Zeus Helios. Tutto questo scrive in *Al cinico Eraclio*, "mito autobiografico" relativo alla fondazione teologica del proprio comando. Al culmine del mito, Helios esorta il giovane che sta al centro del racconto – e nel quale Giuliano si riconosce – ad accettare il ruolo che gli compete:

«Ama i tuoi sudditi come noi amiamo te. Anteponi a tutti i beni il culto nei nostri confronti: siamo infatti i tuoi benefattori, i tuoi amici e i tuoi salvatori». Dopo che ebbe ascoltato queste cose, il giovane si rilassò ed esprime chiaramente la sua totale obbedienza agli dèi. «Va'», disse Helios, «mettiti in cammino "con buona speranza"; noi infatti saremo con te dappertutto, io, Atena ed Hermes qui presente, e con noi tutti gli dèi che dimorano sull'Olimpo, e quelli che sono nell'aria, e quelli che sono sulla terra e l'intera genia divina che è dappertutto, finché sarai devoto a noi, fedele agli amici e umano verso i sudditi, ponendoti a capo e guidandoli per il meglio, senza mai piegarti alle tue passioni, né alle loro, rendendotene schiavo. [...] Sappi che questa tua carne ti è stata data per assolvere proprio a tale compito: noi intendiamo purificare, per rispetto ai tuoi antenati, la casa dei tuoi padri»¹⁷.

Così scrive nel marzo del 362. E alla fine avverte: «Se questa è una favola oppure una storia vera io non lo so [...]»¹⁸. In ogni caso, il senso del mito biografico è: io, Giuliano, sono stato scelto, e nella mia carne vive un compito universale.

2. Una vecchia storia

Nel racconto che Giuliano fa di sé stesso a sé stesso verità e favola si confondono, e insieme rimandano al passo della *Repubblica*¹⁹ in cui Socrate evoca una vecchia storia fenicia. Se per il bene dello Stato è necessario raccontare uno *pseudos*, domanda il maestro a Glaucone, a quale «espediente» possiamo ricorrere per renderlo credibile? Che *pseudos* stia per menzogna, come ritiene Hans Kelsen²⁰, e che di una «nobile menzogna» si tratti, o che indichi un «ar-

16 Cfr. ATHANASSIADI, *Giuliano*, 59.

17 Giuliano, *Al cinico Eraclio*, 87.

18 Giuliano, *Al cinico Eraclio*, 89.

19 Plat. *Resp.* 414b7-415d6; cito da ID., *Opere complete*, 135 s.

20 Cfr. KELSEN, *L'amor platonico*, 156.

dito volo dell'invenzione», come suggerisce Hannah Arendt²¹, il senso della domanda resta: con quali mezzi retorici si può far «credere specialmente agli stessi governanti e, se no, al resto dei cittadini» che sia naturale²², e non dovuta a selezione o educazione, un divisione della polis fra le classi dei governanti, degli ausiliari, e infine degli artigiani e commercianti?

Allo scopo, spiega Socrate, si può usare una «certa cosa fenicia», una vecchia storia «che è già successa per il passato in parecchi luoghi, come raccontano e hanno fatto credere i poeti; ma che non è successa nel nostro tempo e non so se possa succedere; e per farla credere, occorre essere molto bravi a persuadere». Qui il maestro esita. Appena ne avrò parlato, spiega, i motivi dell'esitazione saranno evidenti:

Parlo: pure non so con quale coraggio o quali parole mi esprimerò. Cercherò di persuadere prima gli stessi governanti e i soldati, poi anche il resto dei cittadini, che tutta quell'educazione fisica e spirituale che noi davamo loro, essi credevano di sentirla e di riceverla, ma non erano che dei sogni [...].

Dunque, prosegue, si deve raccontare agli ateniesi che gli uomini sono stati formati dalla terra, «già plasmati e allevati», alcuni composti in parte d'oro, altri d'argento e altri di ferro e bronzo. I primi sono i governanti, i secondi gli ausiliari, gli ultimi gli agricoltori e gli artigiani. Quanto ai loro figli e discendenti, essi per lo più ne conservano la composizione, e dunque l'attitudine a governare, a combattere o a lavorare e commerciare. Nel caso poi «che da oro nasca prole d'argento e da argento prole d'oro», o che, al contrario, dall'oro si passi al ferro o al bronzo, allora si innalzeranno i primi o si abbasseranno i secondi.

Questo, secondo Socrate, si può e si deve raccontare agli ateniesi, per indurli a credere che la tripartizione della polis sia «per natura». Lo si deve raccontare a tutti gli ateniesi, precisa, compresi i governanti – e *se no*, almeno al resto dei cittadini.

Che cosa ha trattenuto Socrate dal riferire subito questa vecchia storia? Non che si tratti di un mito, né che la naturalità della suddivisione – nobile menzogna o ardito volo dell'invenzione – nasconda l'artificio della sua produzione sociale. Un privato cittadino, si legge in un passaggio precedente della *Repubblica*²³, ha il dovere di essere veritiero con i governanti. Se non lo fa

commette lo stesso, anzi un maggiore sbaglio del malato che non dice la verità al medico, o del ginnasta che non la dice all'istruttore sulle sue condizioni fisiche,

21 Cfr. ARENDT, *Verità e politica*, 36.

22 Cfr. Plat. *Resp.* 370a9-b2; ID., *Opere complete*, 85.

23 Plat. *Resp.* 389b7-c1; ID., *Opere complete*, 107.

o di chi non espone al pilota il reale stato della nave e della ciurma, ossia quale è la condotta sua o di qualche compagno». Se c'è qualcuno che invece ha il diritto di dire il falso, questo è il governante, allo scopo di «ingannare nemici o concittadini nell'interesse dello Stato».

Quanto al mito, poi, il suo uso volto all'educazione dei cittadini non è bandito da Socrate. Piuttosto, a Glaucone egli espone i motivi e i criteri delle sue opportune modificazione e "riduzione" a tutela della polis. Da Omero e dagli altri poeti, dice, cancelleremo tutte le espressioni che non si confacciano al bene dello Stato²⁴, a partire dai riferimenti alla condizione terribile dell'Ade e alle sue sofferenze. Lo spavento che ne verrebbe, infatti, non gioverebbe al valore dei combattenti, resi troppo emotivi e molli²⁵. Detto altrimenti: resi consapevoli della propria morte, non sarebbero più pronti a sacrificarsi con solerzia cieca, e perciò neppure a uccidere.

Se i governanti hanno il diritto di determinare quali racconti e discorsi siano leciti e quali non lo siano, gli scrupoli a proposito della vecchia storia non nascono dalla preoccupazione che sia un mito, né che venga manipolata e piegata a un utile politico. L'esitazione nasce dalla difficoltà del compito: per farla credere, occorre essere davvero «molto bravi a persuadere». La sua inverosimiglianza è evidente. Come si riuscirà a nascondere?

Socrate non risponde a questa domanda, ma ne chiede conto a Glaucone: tu conosci qualche espediente per convincere gli Ateniesi «a credere a questo mito?». Glaucone non esita: «Per indurre proprio loro [...] no, non ne conosco; ne conosco però per indurre i loro figli, i posteri e il resto della futura umanità».

In quali atti, in quale procedura consiste l'espediente? Glaucone resta nel vago, allude a un passare dai padri ai figli e ai figli dei figli, a una disponibilità a credere che si trasferisce di generazione in generazione e che sempre aumenta, fino alla scomparsa dalla polis di ogni remora a prendere per vero l'inverosimile e l'assurdo.

Non è difficile immaginare qui all'opera la narrazione pubblica, il trasferimento – la *tradizione* – di un racconto che resta uguale da una generazione a un'altra e poi ancora a un'altra. Questo intende Glaucone: raccontiamola, la vecchia storia, raccontiamola a lungo ai nostri concittadini; alla fine, per quanto inverosimile, le crederanno come a qualcosa di ovvio, naturale, indubitabile. Le crederanno a tal punto, da convincersi che quello di cui hanno fatto e fanno esperienza – la pratica politica e sociale della selezione e dell'educazione – non fossero e non siano «che dei sogni», appunto. Le crederanno con la stessa asso-

24 Plat. *Resp.* 387b; ID., *Opere complete*, 104.

25 Plat. *Resp.* 386b-c1, 387b8-c6; ID., *Opere complete*, 103 e 104 s.

lutezza con la quale stimeranno loro dovere non nascondere alcunché ai governanti “per natura”, né di sé né di altri cittadini, come pretende la metafora della nave, del suo pilota che tutto sa e può, e dei membri della ciurma che niente gli devono tacere, né di sé né – trionfo della delazione – di «qualche compagno».

3. Il Filosofo re

L'espedito narrativo di Glaucone non è davvero suo. Il discepolo si è limitato a riprendere quello implicito nelle parole del maestro – già esse un racconto –, moltiplicandolo, dandogli ripetitività, ridondanza. Lo fa sul modello di quanto, con ironia e senza parere, Socrate stesso ha insinuato e suggerito all'inizio, sostenendo che proprio questo hanno fatto i poeti, in altri tempi e in altri luoghi: hanno fatto credere e hanno persuaso semplicemente raccontando.

Chi saranno i destinatari del racconto? Lo ha suggerito ancora Socrate, sempre all'inizio: governanti, ausiliari, artigiani, agricoltori, commercianti; *se no*, almeno gli uomini di bronzo e di ferro, i cittadini meno nobili, *quelli che restano*. D'altra parte, come può Socrate – o meglio Platone attraverso di lui – immaginare di persuadere i governanti, di riuscire a ingannarli a proposito della nascita degli uomini “già fatti” dalla terra, se il loro compito è il racconto della vecchia storia a tutti i cittadini, allo scopo di ingannarli e persuaderli?

Kelsen²⁶ così formula la questione: chi può mentire ai bugiardi, e come? Posto che esista una menzogna (o un ardito volo dell'invenzione) che debba essere creduta anche dai governanti, a costoro, se già conoscono «la *Repubblica* di Platone, non si può più mentire!». Non lo si può perché, al fine di indicare ai governanti la procedura necessaria a fondare la loro autorità, Platone è stato costretto a far parlare Socrate, a fargli svelare il segreto, nonostante la sua perplessità. È un paradosso insuperabile quello di mentitori che mentono a mentitori che ne conoscono e ne condividono la menzogna. La sola via d'uscita, suggerisce Kelsen, è supporre che sia Socrate a governare i governanti, che sia lui, filosofo ed educatore, l'unico che possa decidere come si debba «parlare degli dèi, e come dei dèmoni, degli eroi e del mondo di Ade»; l'unico che abbia il diritto di mentire e a cui si abbia il dovere di non mentire. Rispetto a lui, depositario della verità e della giustizia, medico, istruttore e pilota dello Stato, tutti gli ateniesi sono *quelli che restano*.

Quando il filosofo re selezionerà ed educerà gli uomini d'oro e gli uomini d'argento – così si deve supporre –, curerà di tenere loro segrete le parole di Socrate, o di modificarle opportunamente, di ridurle e attenuarle in vista del bene dello Stato, al pari di quelle di Omero e degli altri poeti. Le racconterà a

26 KELSEN, *L'amor platonico*, 156.

lungo e in modo tale che esse li inducano a credere, che li persuadano senza che traspaia alcunché di quanto ne ha tolto e occultato. E avrà cura di farlo raccontare da coloro cui lo ha raccontato, quel suo racconto, a lungo e sempre uguale, di generazione in generazione, finché appaia ovvio, naturale e giusto, senza più discussione né dibattito, in un silenzio fatto di sì.

Non solo gli uomini di ferro e di bronzo, ma gli stessi uomini d'oro e d'argento scambieranno per vuoti sogni illusori l'educazione e la selezione, anche se continueranno a farne esperienza. Saranno persuasi, essi stessi, di avere una naturale maggiore nobiltà, e una naturale vocazione all'esercizio del potere. Il mondo di tutti sarà *semplificato*. Nessun altro racconto verrà più a turbare la loro obbedienza, d'oro o d'argento o di ferro che siano. Mai saranno colti dal sospetto che la vecchia storia fenicia sia proprio solo una inverosimile vecchia storia, falsa e assurda. Liberi da ogni dubbio, senza più domande e perciò senza remore, nemmeno morali, consegneranno le proprie coscienze al Filosofo re – o più spesso a un capo prepotente e mentitore.

4. Chi può mentire? E a chi?

Giuliano è convinto di essere in diritto, e in dovere, di governare, e che questo diritto/dovere gli sia stato affidato da Zeus e Helios. Per confermarsi in questa certezza, se lo racconta in un mito autobiografico in cui si incontrano e si confondono verità e favola. Il giovane imperatore è però troppo filosofo per non vedere le questioni cruciali che una tale commistione porta con sé, e per non domandarsi perché gli uomini credano alle favole come a verità. Per quale ragione si prendono per veri non solo i miti greci e romani, ma anche – Giuliano intende “persino” – le favole dei Galilei? E posto che lui, il Filosofo re, abbia il diritto di scegliere fra i racconti quelli da far credere, lo può fare secondo il suo arbitrio, senza limiti?

Che ai miti si creda da sempre, si legge in *Al cinico Eraclio*, è un fatto. Ma chi sia stato il primo a comporre

una storia non vera in maniera convincente allo scopo di giovare o dilettere gli uditori, nessuno sarebbe in grado di trovare, non più che se si tentasse di scoprire chi fu il primo a starnutire o a sputare²⁷.

Lo si faccia per divertire o per giovare, raccontare fatti non veri e lasciarseli raccontare appartiene alla condizione umana. Siamo esseri narranti e creduli, pensa Giuliano. E se proprio ci domandiamo *per chi* i primi miti siano stati inventati, aggiunge, possiamo immaginare che siano stati escogitati per le ani-

27 Giuliano, *Al cinico Eraclio*, 7.

me dei bambini. Come le nutrici danno loro «trastulli di pelle» per alleviare il prurito della dentizione, così «gli inventori dei miti, per alleviare, io credo, il prurito e la sofferenza di queste anime, li incanalano, come se irrigassero un campo assetato, nell'animuccia che mette le ali e desidera conoscere qualcosa di più, ma che non è ancora in grado di apprendere la verità»²⁸.

Ma il filosofo – cioè lui, Giuliano – può raccontare storie false? Quando si occupi di logica o matematica non gli è consentito. Al contrario, lo può fare, e lo deve, per la teologia iniziatica e misterica. Non è opportuno, infatti, che «il segreto dell'essenza degli dèi» sia svelato a orecchi profani, incapaci di accoglierlo «allo stato puro». Perciò, «le verità divine vengono loro infuse tramite allusioni accompagnate da rappresentazioni mitiche»²⁹. Ossia, tramite storie false quanto a ciò che narrano, ma che in modo indiretto rimandano alla verità. Gli altri dall'inverosimiglianza delle storie sono indotti a «penetrarne il senso nascosto»³⁰. L'inverosimiglianza delle storie serve a nascondere e a difendere il vero dalla mente rozza dei primi. Per i secondi, i filosofi, vale al contrario come indizio di un vero più profondo, e come stimolo a cercarne «con la massima attenzione il significato arcano»³¹.

Ancora in un altro caso il filosofo può mentire: quando intende «emendare i costumi». Allora, scrive Giuliano, può usare racconti e allegorie, ma lo deve fare «non per gli uomini adulti, bensì per i fanciulli, quelli che lo siano di età o quelli che lo siano per modo di pensare, che hanno in ogni caso bisogno di storie del genere [...]»³².

Giuliano parla di sé, in quanto salvatore dell'impero. Non è un fanciullo, lui, ma un adulto responsabile, il più adulto e il più responsabile fra i cittadini romani. Per questo può e deve raccontare i miti della tradizione: per rimandare in maniera allusiva le menti deboli e infantili di *quelli che restano* – come direbbe Socrate – alle verità che i racconti dei cristiani stanno distruggendo. Verità, queste adombrate nei miti, che sole possono fondare il rinnovamento dell'impero.

5. Le belle parole

Su che cosa conta Giuliano per “far credere” i suoi concittadini? Come immagina di convincerli, nonostante l'inverosimiglianza delle storie? Più in

28 Giuliano, *Al cinico Eracleo*, 9-11.

29 Giuliano, *Al cinico Eracleo*, 37-39.

30 Giuliano, *Al cinico Eracleo*, 45.

31 Giuliano, *Al cinico Eracleo*, 41.

32 Giuliano, *Al cinico Eracleo*, 57.

generale, perché gli uomini sono creduli? Perché lo sono al punto da prendere per vere non solo le storie inventate per avvicinarli alla verità, ma addirittura le più irrazionali, le più infantili e assurde, come quelle dei Galilei?

A queste domande l'imperatore filosofo risponde, quasi per caso, in *Consolatoria a sé stesso per la partenza dell'eccellente Salustio*. Nel suo piccolo libro Kojève ne riprende le parole, e ne illumina il senso³³. Perché da sempre gli uomini si raccontano l'uno all'altro dei miti, prendendoli per veri? Non si tratta di indagarne l'origine – così attraverso Giuliano avverte Kojève. I miti sono da sempre necessari agli uomini, e per sempre lo saranno³⁴. Piuttosto, è opportuno domandarsi che cosa siano, e perché riescano a persuadere.

Posto che i miti sono in ogni caso narrazioni di storie, e proprio di storie false e contraddittorie, li si può suddividere in teologici e poetici³⁵. I secondi sono raccontati come esplicite finzioni, allo scopo di divertire. I primi – quelli che propriamente Giuliano paragona allo starnuto e alla tosse – sono pur sempre storie false, ma raccontate come se fossero vere, affinché siano utili a coloro che devono persuadere. In questo caso, si è tentati di supporre che la credulità derivi dall'ingenuità della gran maggioranza degli uditori, non avvezzi alle sottigliezze filosofiche e privi di intelligenza, come dei fanciulli. Ma Giuliano – e attraverso di lui Kojève – non si accontenta di questa distinzione tra esseri umani e esseri umani, come se davvero i più maturi e intelligenti fossero immuni dall'espedito di Glaucone.

La distinzione cade appena si consideri la potenza persuasiva dei miti poetici, più sorprendente di quella dei miti teologici. Se è certo che un poeta inventa una storia falsa raccontandola come falsa, è certo anche che essa può apparire a chi la ascolti tanto credibile da essere presa per vera, conforme alla realtà (oggi la chiameremmo immedesimazione del lettore, dell'ascoltatore, dello spettatore). E questo non accade solo a uomini o donne comuni, ma persino a grandi come Alessandro. Di lui si tramanda «che avvertisse la mancanza di un suo Omero, non in veste di compagno, ma in veste di chi fosse deputato a celebrare le sue gesta, così come Omero celebrò quelle di Achille e di Patroclo, dei due Aiaci e d'Antilocho». Così riferisce Giuliano³⁶. D'altra parte, Alessandro

[...] né apprezzò i suoi contemporanei né si contentò dei doni che aveva ricevuto: perfino se si fosse imbattuto in Omero, di certo si sarebbe dato a rimpiangere la lira di Apollo, sulla quale il dio cantò le nozze di Peleo, aggiungendosi che

33 Cfr. KOJÈVE, *L'imperatore Giuliano*, 45-70.

34 KOJÈVE, *L'imperatore Giuliano*, 54.

35 KOJÈVE, *L'imperatore Giuliano*, 47-51.

36 Giuliano, *Consolatoria*, in ID., *Gli occhi dell'anima*, 129-131.

Alessandro guardava alla luminosa finzione d'Omero come a un evento reale, intessuto nell'*epos* [...].

Persino lui, il primo fra i Greci, finiva per credere ai miti omerici come a eventi reali. Non ignorava l'origine poetica delle loro storie. Sapeva che erano state composte per il divertimento. Eppure, le prendeva per vere fino a desiderare che lo stesso Apollo ne componesse per lui, per dare alle sue gesta una fama eterna. Che cosa ce lo induceva, se non che, «sempre inappagato da ciò che aveva e bramoso di ciò che non era in suo potere, [...] né apprezzò i suoi contemporanei né si contentò dei doni che aveva ricevuto:»³⁷ Non l'ingenuità e neppure la mancanza di intelligenza lo portavano a essere credulo, commenta Kojève, ma «un desiderio di fama, (o di “riconoscimento”, nel senso hegeliano del termine) non soddisfatto dalla celebrità acquisita [...]»³⁸. D'altra parte, prosegue, prendendo a esempio il più grande tra i grandi e il maggiore tra i poeti, Giuliano

vuole senza dubbio dirci che il desiderio di fama o di “riconoscimento” che spinge gli uomini a trasformare delle finzioni poetiche in miti teologici che essi accettano come *veri* è tale che esso non sarà soddisfatto da alcuna azione svolta sulla terra, né dalle lodi di qualunque genere che essi vi si procureranno.

A questo desiderio di riconoscimento, non-terminabile e non-appagabile *nel tempo*, occorre uno specchio che al tempo sfugga, che sfugga alla caducità dell'esistenza, quasi a occultare la necessità della morte. Credere a una storia significa, anche per il grande Alessandro, sentirsi riconosciuto dal dio: significa partecipare, attraverso Omero, alla sua eternità. Come ogni essere umano, anche il conquistatore del mondo nasconde in sé una sofferenza segreta, un'angoscia oscura. Come in un bambino, anche lui porta in sé un'animuccia che tende a quello che non ha, che non può avere – l'illusione che non morirà –, e che solo una fama eterna può dare. Ecco che cosa il conquistatore dell'Asia cerca negli inganni di Apollo: trastulli di parole e poesia, che leniscano la sua “inadeguatezza”. In fondo, nessuno è davvero adulto, e ognuno *vuole* credere almeno a una storia, qualunque essa sia – ognuno è *quelli che restano*, ognuno desidera un'immagine semplificata della sua vita e del mondo.

Da che cosa una tale immortalità è promessa e garantita al nostro desiderio interminabile e inappagabile, se non dalla potenza delle *belle parole*, come le chiama Friedrich Nietzsche?³⁹ Intrecciate in racconti, le belle parole coprono ed

37 Giuliano, *Consolatoria*, in ID., *Gli occhi dell'anima*, 129.

38 KOJÈVE, *L'imperatore Giuliano*, 57.

39 Cfr. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, 90 ss.

eludono gli abissi vuoti di senso su cui stanno le nostre vite. Questo pare siano i miti, e prima ancora i racconti, da quelli teatrali a quelli cinematografici, e a quelli che noi stessi inventiamo delle nostre vite, trasformandole in biografie: parvenze di ordine e fantasmi di forme⁴⁰, a disposizione della nostra fragilità come fossero saldi e fissi – per quanto con fatica da sempre li elaboriamo e rielaboriamo, li narriamo e rinarriamo, comunque consapevoli della nostra precarietà. Nella disponibilità a credere, a prendere per vere le storie raccontate per ingannare, o anche solo per divertire, si esprime – e cerca conforto – la nostra condizione di *effimeri*, di esseri che durano un solo giorno, esposti al fuggir via del tempo come «formiche sul filo del vento»⁴¹.

6. Un paradosso tragico

Il Filosofo re può raccontare storie false come se fossero vere, scrive Kojève seguendo Giuliano, solo quando «voglia comportarsi da *peda-gogo* o da *de-ma-gogo*, cioè quando ha per fine di educare gli individui in maniera tale che la loro vita collettiva possa assumere la forma di uno Stato vivibile e davvero degno di questo nome [...]»⁴². Ma lo può a patto che il suo *pseudos* resti nobile, adeguato alla verità. Quando si raccontano storie a fanciulli per età o che siano «infantili di mente», si legge in *Al cinico Eraclio*, «bisogna usare una certa cautela nel non esporre nulla di sconveniente né verso gli dèi né verso gli uomini»⁴³.

Si mostra qui una difficoltà logica, e si impone una domanda filosofica. Come si misurano la cautela e l'adeguatezza del Filosofo re, se non in rapporto un altro *pseudos*, a un altro trastullo infantile che egli stesso si racconta, e cui si affida come a una verità? La sua anima non brama forse anch'essa l'irraggiungibile, come quella di ogni altro, e come quella di Alessandro, che certo non era infantile di mente? Ma lo è davvero, adulto, Giuliano? Sa e vede davvero, Giuliano, quello che i suoi concittadini fanciulli non sanno e non vedono? Non ha bisogno, anche Giuliano, di un mito personale, di una favola in cui finzione e verità si intreccino, garantite dall'autorità di un dio?

Sta qui il paradosso tragico del potente. Per indurre all'obbedienza i sudditi (o anche i concittadini) deve contare sulla loro credulità. Ma, per convincersi di averne il diritto, deve affidarsi alla sua stessa credulità, costruendo di parola in parola, di pensiero in pensiero un mito personale, una *biografia*, una straordinaria storia di vita garantita da un dio tra gli innumerevoli possibili. Certo, si

40 Cfr. il mio *Metamorfosi della paura*, 97 ss.

41 Cfr. Eschilo, *Prometeo incatenato*, in ID., *Prometeo incatenato*, 11.

42 Cfr. KOJÈVE, *L'imperatore Giuliano*, 63.

43 Giuliano, *Al cinico Eraclio*, 67-69.

può immaginare che sia consapevole di mentire a *quelli che restano*. Ma anche in questo caso ci si deve domandare da dove gli venga la convinzione di poterlo fare, su quale racconto e mito personale fondi la sua certezza di averne il diritto. Questo è il paradosso del potente: per ingannare deve ingannarsi. E questo è il tragico: che il paradosso valga per uomini grandi, che curano di non esporre nulla di sconveniente né verso gli dèi né verso gli uomini – come Giuliano, o come Nelson Mandela⁴⁴ –, e che però valga anche per *tanatocrati* come Adolf Hitler, paranoide signore della morte che a un *racconto fanatico* – a «un'idea in sé pura e completamente [durchaus] vera»⁴⁵ – affida esplicitamente il consenso necessario a spingere il suo popolo a morire, a uccidere, a sterminare, e che dello stesso fanatismo intesse il racconto di sé e del proprio diritto a spingerli a morire, a uccidere, a sterminare⁴⁶.

Di un paradosso simile hanno scritto nel 1947 Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, non in riferimento al potere politico in senso stretto, ma alla questione specifica della propaganda, non solo commerciale⁴⁷. Nell'uso pubblico di parole semplificate e ripetute, e nella riduzione del discorso a slogan, opera sempre un implicito elemento totalitario. Qualunque sia il suo fine, a qualunque valore la si pieghi – si legge in quell'antidoto al rischio del pensiero unico⁴⁸ che ancora è *Dialettica dell'illuminismo* –, sempre la propaganda afferma e riproduce sé stessa, come «*réclame* di sé stessa»⁴⁹. Se anche usasse la sua potenza persuasiva a sostegno della libertà, non farebbe che contraddirsi: non farebbe che affermare e produrre una negazione della libertà. Affidata alla sua potenza persuasiva, persino un'ipotetica verità diventerebbe «solo un mezzo per acquistare seguaci», per costruire e fondare una «comunità della menzogna» in cui si ritrovano «capi e gregari». La propaganda è un'implicita confutazione del principio per cui la politica deve nascere da una comune *comprensione* – da un *discorso* pubblico che non conosca «interruzioni assolute», da un aperto passare della parola di luogo in luogo⁵⁰. Essa riduce invece la parola a un mero strumento, a «una leva, una macchina. Fissa la costituzione degli uomini come sono

44 Cfr. il mio *Eroi della politica*, 168 ss.

45 HITLER, *Mein Kampf*, 507; cfr. ID., *La mia battaglia* (titolo con cui nel 1941 fu pubblicata a Milano dall'editore Bompiani la seconda parte di *Mein Kampf*), 106.

46 Cfr. il mio *Il silenzio dei persecutori*, 76 ss.

47 HORKHEIMER - ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, 271 s.

48 Cfr. GALLI, *Introduzione*, in HORKHEIMER - ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, XLII s.

49 HORKHEIMER - ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, 175.

50 Cfr. ARENDT, *Verità e politica*, 49.

diventati sotto l'ingiustizia sociale, nell'atto stesso che li mette in moto. Essa conta di poter contare su di loro»⁵¹.

Il racconto di sé stesso che un potente fa a *quelli che restano* ha saldi motivi per "contare di poter contare" su di noi. E li ha ogni *pseudos*, ogni vecchia o nuova e nuovissima storia da cui gli uomini e le donne si lasciano di buon grado persuadere, ogni narrazione pubblica che ne condivida la ripetitività e la semplificazione del mondo.

7. Un racconto vuoto

Eppure, siamo e non possiamo che essere animali narranti. Il potere, la capacità di indurre altri a fare o non fare qualcosa, senza la necessità continua di usare la forza, non può che fondarsi su un racconto e sull'autorità che ne nasce, sia quella di Hitler o sia quella di Mandela.

Come si esce da questo ulteriore paradosso, da questa tragica contraddizione, ammesso che se ne possa uscire? Una via, per quanto difficile e incerta, è indicata dalla democrazia rappresentativa costituzionale, così come Elias Canetti ne scrive in *Massa e potere*⁵². La si deve intendere, questa democrazia che oggi vediamo in pericolo, come l'ordine politico in cui si decide – cioè, si inducono i membri di una società a fare o a non fare qualcosa – contando le teste, invece di tagliarle⁵³. E questo sulla base di un accordo esplicito o implicito finalizzato a tenere la guerra e la morte fuori dalla politica – perlomeno da quella interna alla società –, e a sostituire allo scontro violento degli interessi un loro conflitto regolato. Questa democrazia è laica, nel senso che non ha come fondamento di legittimità uno *pseudos*, un racconto che si pretenda vero e che come tale sia creduto, se non quello per cui, appunto, la guerra e la morte vanno bandite dalla decisione politica.

Si tratta di un racconto *vuoto*. Meglio, si tratta di un *racconto cornice* che niente afferma di ogni altro racconto, né per sancirne la verità né per negarla, e che allo stesso tempo riesce a contenerli tutti. Le elezioni e il voto parlamentare non individuano una gerarchia di Verità e Valori. Solo indicano *chi* può decidere, sempre nei limiti stabiliti in un patto costituzionale, che garantisce da un lato libertà e diritti fondamentali, primo fra tutti quello di restare in vita, e dall'altro la possibilità che ogni minoranza si faccia in futuro maggioranza. Verità e Valori – e i racconti che fondano questi e quelle –, non sono banditi. Ogni singolo e ogni gruppo possono averne, hanno il diritto di averne. Ma nella di-

51 HORKHEIMER - ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, 175.

52 Cfr. CANETTI, *Masse und Macht*, 220-222 (= *Massa e potere*, 274-277).

53 Cfr. il mio *I volti della paura*, 178 ss.

menzione della polis, della decisione politica, Verità e Valori si depotenziano in opinioni, aprendosi al discorso pubblico e perdendo l'aura di assoluto in nome del quale un insieme di Verità e di Valori cercherebbe di valere più di un altro insieme di Verità e di Valori, estromettendolo con la violenza. In questo modo, gli interessi dei singoli e dei gruppi non sono negati, anzi ora i singoli e i gruppi li possono perseguire apertamente, dal momento che il loro esprimersi e il loro agire sono liberati dalla paura di avere tagliata la testa.

L'ordine politico che decide contando le teste non è fondato nella natura, nella ragione, in una fede – nei racconti che un potente o un gruppo di potenti fanno della natura, della ragione, di una fede. Se lo fosse, non sarebbe laico. Il suo solo fondamento è l'accettazione diffusa – esplicita o molto più spesso implicita – del suo essere un *artificio* (del resto, tutto quello che è umano è artificio)⁵⁴. È dunque fragile, e può essere vinto dalla prepotenza di ogni altro sistema che si proclami fondato su uno *pseudos* spacciato per vero, o per naturale, o per conforme alla volontà di un dio o di qualunque entità superiore. A questo ci espone la nostra credulità, il nostro bisogno di inganno e autoinganno, di modelli e figure in cui rispecchiarci, dimenticando la nostra fragilità. Ed è questa la ragione che ci deve indurre a diffidare di ogni vecchio o nuovo o nuovissimo Filosofo re, anche di quelli che, in buona o in cattiva fede, si dicono attenti a non esporre nulla di sconveniente né verso gli dèi né verso gli uomini – magari attenti fino al punto di tagliarci la testa.

Bibliografia

ARENDT H., *Verità e politica*, Torino 1995.

ATHANASSIADI P., *Giuliano. L'ultimo degli imperatori romani*, Genova 1994 (tr. it. di *Julian. An Intellectual Biography*, Oxford 1981).

CANETTI E., *Massa e potere*, Milano 1981 (Deut. Üb. von *Masse und Macht*, München-Wien, 1994).

DAHL R.A., *La democrazia e i suoi critici*, Roma 1990 (tr. it. di *Democracy and Its Critics*, New Heaven-London 1989).

ELIAS N., *La società di corte*, Bologna, il Mulino, 2010

ESCHILO, *Prometeo incatenato*, in ID., *Prometeo incatenato, I persiani, I sette contro Tebe, Le supplici*, traduzione di E. Savino, Milano 1980.

ESCOBAR R., *Eroi della politica. Storie di re, capi e fondatori*, Bologna 2012.

ESCOBAR R., *Il silenzio dei persecutori ovvero il coraggio di Shahrazàd*, Bologna, 2001.

54 ESCOBAR, *I volti della paura*, 35 ss., 61 ss.

- ESCOBAR R., *I volti della paura*, Bologna 2023.
- ESCOBAR R., *Metamorfosi della paura*, Bologna 2015³.
- GIRARD R., *Il capro espiatorio*, Milano 1987 (tr. it. di *Le bouc émissaire*, Paris 1982).
- GIULIANO, *Al cinico Eraclio*, edizione critica, traduzione e commento a cura di R. Guido, Lecce 2000.
- GIULIANO, *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, a cura di J. Fontaine, C. Prato e A. Marcone, Milano 2006.
- GIULIANO, *Consolatoria a sé stesso per la partenza dell'eccellente Salustio*, in *Gli occhi dell'anima. Intreccio di scrittura fra Giuliano detto l'Apostata e Saturnino Secundo Salustio. Il catechismo di Salustio*, a cura di G. Dagnino, Genova 1996.
- HITLER A., *La mia battaglia*, Milano, Bompiani, 1941 (tr. it. di *Mein Kampf*, München 1933).
- HORKHEIMER M. - ADORNO T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966.
- KELSEN H., *L'amor platonico*, Bologna 1985 (tr. it. di *Die platonische Liebe*, Imago 19.1 [1933] 34-98).
- KOJÉVE A., *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, Roma 1998 (tr. it. di *L'empereur Julien et son art d'écrire*, Parigi 1990).
- NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, in ID., *Opere* V.2, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1965.
- PLATONE, *La Repubblica*, in ID., *Opere complete* VI, a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari 1973.
- POPITZ H., *Fenomenologia del potere*, Bologna, il Mulino, 1990 (tr. it. di *Phänomene der Macht*, Tübingen 1986).
- TITO LIVIO, *Storia di Roma* I-II, a cura di G. Reverdito, Milano 2009.