

Dario Ventura

**GIUSTIZIA
E COSTITUZIONE
IN ARISTOTELE**

Che cos'è la “*filosofia pratica*”?

Saggio di Claudio Pacchiani



I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

FrancoAngeli

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Padova.

Copyright © 2009 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa						Anno							
0	1	2	3	4	5	6	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO (www.aidro.org, e-mail segreteria@aidro.org).

Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

Indice

Che cos'è la "filosofia pratica"?, di Claudio Pacchiani	pag.	7
I Introduzione	»	7
II Scienza politica, scienza pratica, saggezza	»	9
III La <i>nomothesia</i>	»	27
IV Il neoaristotelismo	»	32
1. Giusto e giustizia nella scienza politica	»	47
1. La giustizia e il giusto	»	47
2. Il giusto politico	»	50
3. Il giusto "particolare"	»	54
4. <i>To dianemetikon dikaion</i> : il giusto distributivo	»	59
5. <i>To diorthotikon dikaion</i> : il giusto correttivo	»	61
6. Il giusto correttivo e l'amministrazione della giustizia	»	65
7. L'uguale nella dottrina della costituzione	»	71
8. La giustizia "totale" e le leggi	»	77
9. Il giusto nella scienza politica	»	83
2. Costituzione e costituzioni	»	105
1. Il legislatore e il programma dell'indagine circa "ciò che riguarda la legislazione"	»	105
2. I significati di <i>politeia</i> e le sue parti	»	118
3. <i>Politeuma</i>	»	139
4. La prima classificazione delle forme di <i>politeia</i>	»	147
5. La seconda classificazione delle forme di <i>politeia</i>	»	156
6. Il principio organizzatore della seconda classificazione delle forme di <i>politeia</i>	»	177

3. Giusto e costituzione: la legislazione	pag. 191
1. La seconda classificazione delle forme di <i>politeia</i> e le direttive alla saggezza legislatrice	» 191
2. La disposizione delle parti "istituzionali"	» 203
3. La parte deliberativa	» 207
4. Le magistrature	» 212
5. La parte giudiziaria	» 224
6. La costituzione mista	» 231
Appendice. Politeia e storia	» 237
Conclusione	» 245
Ringraziamenti	» 251
Indice dei nomi	» 253

Che cos'è la "Filosofia Pratica"?

di Claudio Pacchiani

I Introduzione

1. La seconda metà del secolo scorso ha visto proporsi al dibattito filosofico l'antica espressione di "filosofia pratica" che, già presente in Platone, trova poi più ampia utilizzazione in Aristotele. Sul dibattito nel suo complesso si son fatte anche varie rassegne critiche. La più completa è quella contenuta ora nel volume di T. Gutschker edito nel 2002¹.

Nel saggio pubblicato nel 1980 e intitolato *La rinascita della filosofia pratica in Germania*², che resta ancora oggi la più esaustiva ricostruzione operata in Italia, F. Volpi distingueva, tra coloro che si richiamavano al modello aristotelico, O. Brunner e W. Conze nell'ambito delle scienze storiche e L. Strauss, E. Voegelin, W. Hennis, H. Kuhn, J. Ritter e H. Arendt nell'ambito più specifico della scienza politica. Per questi autori, nota Volpi, è stata proposta da J. Habermas e K. O. Apel, e poi ripresa da H. Schnädelbach³, la denominazione di *neoaristotelici*, in modo particolare in senso critico nei confronti di H. G. Gadamer e della sua scuola⁴. In realtà nel saggio *Problemi di legittimazione nello stato moderno*, che risale al 1975, J.

¹ *Aristotelische Diskurse*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2002.

² In *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano Terme, 1980, pp. 11-89.

³ In *Was ist Neoaristotelismus, in Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, pp. 38-63.

⁴ *Praxis, Ethos, Proairesis. Per una ricostruzione del neoaristotelismo*, in *Antike Weisheit und moderne Vernunft*, Universitätsverlag Rash, Osnabrück, 1996, p. 279.

Habermas fa riferimento oltre che a H. G. Gadamer, anche ad H. Arendt, L. Strauss, J. Ritter e W. Hennis.

J. Habermas assume come un dato scontato che gli autori che egli definisce *neoaristotelici* si trovino all'interno di una tradizione che risalirebbe ai filosofi politici classici, cioè in sostanza a Platone e ad Aristotele, cui egli attribuisce l'intenzione della costruzione di un'etica politica il cui carattere normativo va insieme ad una sua sostanziale dipendenza da concetti tratti dalla fisica e dalla metafisica quali quelli di forma e sostanza, potenza e atto, di causa finale ecc. L'idea è che nella *polis* viene realizzato ciò che è "giusto per natura", «giacché nella *polis* trova realizzazione la natura dell'uomo... potendo altrimenti l'uomo... esistere solo *dunamei*, ma non *actu* laddove la *polis* non c'è»⁵. Io credo che un tale assunto debba essere criticamente discusso e che ci si debba chiedere se e fino a che punto il moderno "neoaristotelismo politico" abbia effettivamente ricompresso e riproposto l'autentica lezione aristotelica.

Ciò che in realtà risulta da una lettura diretta del testo aristotelico è che per *filosofia o scienza pratica* Aristotele non intende altro che una *modalità del sapere*, cioè una delle forme che può assumere la conoscenza scientifica, la quale, come tale, si distingue dalle scienze teoretiche, che Aristotele indica nella matematica, nella fisica e nella filosofia prima, e dalle scienze poietiche, che sono le competenze che stanno a fondamento delle attività produttive, cioè delle tecniche. In quanto semplice *modalità del sapere*, la *scienza pratica non ha evidentemente alcun diretto rapporto con la prassi*. Ma si deve pure aggiungere che neppure la *scienza politica* è in diretta relazione con *l'azione*, la quale è guidata non dalla scienza, ma dalla virtù. L'azione buona presuppone infatti il possesso delle virtù etiche e della saggezza; nessun ruolo diretto gioca invece la scienza in generale e neppure la scienza politica che Aristotele intende, alla fine dell'*Etica Nicomachea*, come filosofia che si occupa in generale delle cose umane (*peri ta anthropeia philosophia*). In particolare nell'*Etica Nicomachea* il filosofo distingue una *saggezza del capofamiglia*, che si esercita nell'ambito domestico dell'*oikos*, cioè del complesso domestico-patrimoniale, da una *saggezza politica* che si divide in *deliberativa (bouleutike)*, la quale riguarda le decisioni particolari della vita politica, e ha come risultato i decreti (*psephismata*), e *giudiziaria (dikastike)* che ha a che fare con la giurisdizione, con l'ammi-

nistrazione della giustizia nell'ambito dei tribunali. Accanto a queste due forme Aristotele pone però anche una terza forma, la *phronesis nomothetike*: è la *saggezza legislativa* che il filosofo definisce "architetonica" perché le attribuisce un ruolo sovraordinato nei confronti delle due forme precedenti. Essa ha per oggetto i *nomoi*, cioè le *leggi fondamentali della città*, il cui ordine costituisce la *politeia*, la costituzione.

In conclusione io credo allora si debbano distinguere tre espressioni: quella di *scienza pratica*, che indica unicamente una delle forme della conoscenza scientifica, quella di *scienza politica*, che indica una vera e propria disciplina che può essere insegnata ed appresa, e quella di *virtù in generale e di saggezza in particolare*, che è ciò dal cui possesso dipende l'azione buona. Il problema diventa allora quello di stabilire la relazione che sussiste tra queste tre nozioni.

II

Scienza politica, scienza pratica, saggezza

2. Aristotele non è stato il primo ad introdurre nel linguaggio filosofico l'espressione *scienza pratica*. Noi la troviamo infatti, come si è detto, già in Platone, il quale la usa una sola volta in un passo del *Politico* e la intende come una scienza la cui *funzione è di dare realizzazione ai corpi che essa produce e che prima non sussistevano*. Si tratta del tipo di conoscenza che è proprio delle arti che «hanno la relativa scienza connaturata e inerente all'azione». Questa scienza che viene appunto denominata pratica (*praktike*) non ha però alcun rapporto con la *politica*. Platone intende infatti per *scienza politica* quel particolare tipo di *sapere, non pratico, ma conoscitivo (gnostike)* il quale *mette in grado di comandare*, e che può appartenere tanto a chi è di fatto re, quanto al privato cittadino⁶. Non vi è infatti nessuna differenza sostanziale tra il governo di una grande famiglia, che si chiama *economia*, e il governo di una piccola *polis*, che si chiama *scienza regia o politica*.

Aristotele modifica nella sostanza lo schema platonico delle forme del sapere introducendo già nell'*Etica Eudemea* la nozione del sapere produttivo

⁵ Per la ricostruzione del materialismo storico, trad. it. Etas libri, Milano 1979, p.228.

⁶ *Polit.*, 259, b.

finalmente ogni
comune non man mano di
la pratica non in
-avanza dell'ordine

vo o poietico⁷, che egli più tardi separa dal sapere pratico al quale dà di conseguenza un significato del tutto diverso da quello che gli aveva assegnato Platone. Anche se per la verità Aristotele non lo afferma mai espressamente (a parte *Divisiones*, 8), io credo che si possa sostenere che la forma del sapere pratico è quella propria della scienza politica. Ciò non significa però, lo ripeto, che alle due espressioni possa essere in alcun modo attribuito lo stesso significato. La scienza politica, che ha per oggetto o, se si vuole, per concetto fondamentale l'*agathon to ariston*, il bene supremo, costituisce una vera e propria disciplina e come tale si distingue dalla scienza pratica che, come si è detto, consiste solo in una forma particolare della conoscenza scientifica. È significativo al riguardo, a mio modo di vedere, il fatto che l'espressione scienza pratica non si trovi nelle opere di politica, cioè nelle *Etiche*⁸ e nella *Politica*. Vi sono invece dei passi al riguardo nella *Metafisica* e nei *Topici*, anche se occorre ammettere che in senso propriamente sistematico e definitivo «la distinzione tra scienze teoretiche e scienze pratiche non viene mai sviluppata da Aristotele»⁹. Nel secondo libro della *Metafisica* Aristotele afferma che la filosofia è scienza della verità e conoscere il vero significa conoscere la causa. Egli aggiunge poi che più precisamente la verità è il fine della filosofia teoretica, mentre di quella pratica è l'opera, l'*ergon*. Infatti, coloro che si pongono come fine di agire (*oi praktikoi*), anche quando considerano le cose così come stanno, non cercano di conoscere ciò che è eterno e sempre uguale a se stesso, ma solo ciò che vale in una particolare circostanza¹⁰. Sempre nella *Metafisica* si sostiene poi che di ciò che è accidentale non vi può essere alcuna scienza e «una prova di ciò si ha nel fatto che nessuna scienza si occupa di esso: né la scienza pratica, né la scienza poietica, né la scienza teoretica»¹¹. Nei *Topici* si ribadisce che la scienza si dice invero speculativa, pratica e produttiva¹². Anche qui il fine non è la trattazione delle varie forme di sapere, ma di chiarire, con un esempio, il concetto di nozione relativa.

⁷ *Eth. Eud.*, I, 5, 1216b 17.

⁸ Se si deve seguire I. Bywater, il quale, nella sua edizione critica dell'*Etica Nicomachea* (bibl. Oxoniensis, Oxford, ed. 1975) esclude il termine *praktikois* da *Eth. Nic.*, I, 2, 1094 b 7.

⁹ Così C. Lord, *Aristotele*, in *Storia della filosofia politica*, vol. I, trad. it. Il Melangolo, Genova, 1993, p. 220.

¹⁰ *Metaph.*, II, 1, 993b 20-23. La traduzione è di G. Reale, Loffredo, Napoli 1968.

¹¹ *Metaph.*, VI, 2, 1026 b 4-5.

¹² *Top.*, VI, 6, 145a 15.

Ma probabilmente il passo in cui più significativamente si trova stabilito in che cosa consista l'“oggetto” della filosofia pratica è contenuto nel *sesto libro della Metafisica*¹³. Qui Aristotele non s'interroga in verità direttamente sulla scienza pratica, ma si chiede che tipo di scienza sia la fisica. Questa scienza, egli afferma, riguarda quelle sostanze mobili in relazione alle quali si può dire che il principio del movimento sia contenuto in loro stesse. Questa è la ragione per la quale la fisica non può essere intesa né come scienza pratica, né come scienza poietica. Delle cose che sono oggetto di produzione, infatti il principio che determina il loro venire all'essere è in chi produce. Tale principio può essere, a seconda dei casi, l'intelletto, il *nous*, da cui dipende l'ideazione del progetto, o l'arte (*techne*) che ha lo scopo di cercare i mezzi più adeguati per dare a tale progetto la sua realizzazione. Quando poi non si possiede l'arte, si può dare attuazione ad un prodotto anche mediante una certa generica capacità (*dunamis tis*). Un tale tipo di processo non riguarda evidentemente per Aristotele gli enti naturali. La ragione per la quale costitutivo della fisica può essere solo un sapere di tipo teoretico dipende dal fatto che negli enti naturali la *physis* stessa è principio del movimento. La *physis* è infatti innanzitutto *arche*, è avvio e disposizione della motilità e della quiete: ha in sostanza a che fare con enti mobili che hanno in loro stessi il principio. Piante e animali sono nella motilità, e ciò anche quando sono fermi e riposano. La ragione quindi della distinzione tra la fisica, che è scienza teoretica e le scienze pratiche e produttive, che pure sono tutte forme di sapere relative a enti mobili, è determinata a partire dal “luogo” nel quale è collocato il principio del movimento relativamente agli oggetti che le riguardano.

Osserviamo allora che ciò che caratterizza la scienza della natura e la determina come sapere non è il riferimento alla *physis* di per se stessa, ma piuttosto il fatto che l'ente naturale ha in sé il principio della quiete e del movimento. La fisica come scienza teoretica e la filosofia pratica non si determinano pertanto nella loro specifica modalità epistemica attraverso un riferimento univoco rispettivamente alla *physis* e alla *praxis*. Il che significa che i concetti di natura e di azione possono avere uguale cittadinanza in tutte e due le scienze. La trattazione che la filosofia dell'uomo opera dell'azione è pertanto solo uno dei possibili modi in cui essa può venir conside-

¹³ *Metaph.*, VI, 1, 1025b 18-28.

LA PRASSI DA UN PUNTO DI VISTA DELLA SCIENZA POLITICA

anche di natura mobile
di movimento
11

azione
compilata
modificazioni

scelta di compiere
→ (potio compiere)
e comp'io 20126 →
della diavolam → 20126
compilata

rata. Con diverse finalità conoscitive la prassi può essere oggetto, ad esempio, anche di scienze teoretiche, quali la biologia, la psicologia o la fisica.

Dalle cose producibili (poieta) e dagli enti naturali (*onta phusei*) Aristotele distingue nel contesto di questa argomentazione le cose agibili (praktā), ovvero ciò che può essere compiuto mediante l'azione umana. Queste sono, per un certo verso, analoghe ai *poieta*, cioè alle cose producibili, in quanto pure in relazione ad esse si può dire che il principio che determina la loro realizzazione sia esterno. Tale principio, dice Aristotele, è la decisione umana, la scelta (proairesis), che trasforma il *prakton*, ossia il progetto d'azione, in *praktomenon*, ovvero in azione compiuta (praxis). L'ambito dell'agibile, quindi dei possibili oggetti d'azione, coincide con l'ambito del decidibile, cioè del possibile oggetto di scelta. Poiché ogni scelta consapevole è preceduta da una deliberazione (bouleusis), si può dire che, a sua volta, è un possibile oggetto di scelta ciò su cui è possibile deliberare. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele chiarisce questa idea¹⁴ portando dei riferimenti a cose sulle quali invece non ha senso affermare che siano oggetto di deliberazione: per esempio non si delibera sulle cose eterne ed immobili, sul cosmo o sulla incommensurabilità della diagonale col lato del quadrato. Anche riguardo le cose mobili ^{negativi} non si delibera su quelle che avvengono in modo sempre uguale, come sul rivolgimento o sul sorgere degli astri, né su ciò che avviene in maniera casuale, come, ad esempio, sulla siccità o sulla pioggia, e neppure su ciò che avviene del tutto per caso, come sul rinvenimento di un tesoro. Ma pure in relazione al campo delle faccende umane, quali sono, ad esempio in forma prioritaria gli ordinamenti politici, non ha senso mettersi a discutere su questioni che riguardano altri popoli: nessuno spartano può deliberare su che forma di governo debbano darsi gli Sciti. In sintesi noi deliberiamo sulle cose che hanno relazione con noi e sono agibili (peri ton eph'hemin kai prakton).

Dunque per Aristotele c'è deliberazione e quindi scelta solo in relazione a ciò che è possibile compiere personalmente da parte di un singolo in quanto alla sua portata. È sempre infatti l'individuo che agisce, e mai, ad esempio, un gruppo o una comunità di persone.

scelta
potibilità di compimento
compilata
affidamento agibile

¹⁴ *Eth. Nic.*, III, 3, 1112a 18 - b 34.

ARISTOTELE: OGNUNA DELLE TIPOLOGIE DI SCIENZA RICONVIBILI IN ARISTOTELE (RAPPRESENTAZIONE)
UNA MORALITÀ COLLETTIVA DEL SAPERE (DI CONSIDERAZIONE DELLA REALTÀ) UN...
SCIENZA
PROLEDERE TRAMITE AZIONI CHE SERVONO RECORD

3. Dovrebbe risultare evidente, da quanto si è detto, come non abbia alcun senso, quando si fa riferimento al pensiero di Aristotele, tener ferme alcune di quelle che al nostro tempo sembrano diventate delle ovvietà, come accade ad esempio quando si parla della *scienza* al singolare o, più ancora, quando si distingue la *scienza* dalla *filosofia*. Ancora nel settecento, ha spiegato H. G. Gadamer, il termine filosofia non aveva assunto il senso che gli attribuiamo oggi quando la distinguiamo dalla scienza «oppure sosteniamo che anche la filosofia è una scienza o addirittura la regina delle scienze. Filosofia, invece, non voleva dire altro che "scienza". Ma quando si parlava di scienza non si intendeva una ricerca guidata dalla moderna nozione di metodo, una ricerca che si avvale di processi matematici di misurazione»¹⁵. Il problema del metodo, in effetti, diventa centrale solo a partire dalla seconda metà del XIX secolo, quando la nozione di scienza non viene declinata più al plurale, ma al singolare, nel presupposto della sua identificazione con la teoria. Tale identificazione diventa un fatto compiuto con Kant. Nel saggio del 1793 intitolato *Sopra il detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"*, Kant dice che si deve intendere per teoria un insieme di regole anche di tipo pratico, «quando queste regole sono pensate come principi generali... inversamente, non si chiama pratica qualsiasi atto, ma solo quello che attua uno scopo ed è pensato in rapporto a certi principi della condotta rappresentati nella loro generalità»¹⁶. Dopo Kant non si discute più su quante forme di sapere siano possibili, ma su come un'unica scienza possa essere applicata ai diversi ambiti ontici. Evidentemente, a differenza da Aristotele, il concetto di teoria, così come lo intende qui Kant, non costituisce più il punto di riferimento per la determinazione di una specifica forma di scienza, quanto piuttosto un momento che inerisce ad ogni forma di conoscenza scientifica. Così pure la prassi non viene più intesa come uno specifico ambito di riflessione epistemica, ma come il momento dell'attuazione o dell'applicazione di una teoria.

Io non saprei indicare da parte mia nessun autore che in maniera più efficace e sintetica di M. Heidegger sia riuscito ad individuare l'essenza della concezione moderna della scienza in modo tale da rendere evidente la diffe-

¹⁵ *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in *La ragione nell'età della scienza*, trad. it. Il Melangolo, Genova, 1984, p. 69.

¹⁶ In *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. UTET, Torino, 1965, p. 237.

Scienza
teoria e metodo
un insieme di regole

SCIENZA POLITICA È POLITICA MODALITÀ EPISTEMICA/ MODALITÀ DEL SAPERE
SCIENTIFICO/ FORMA PARTICOLARE DELLA CONOSCENZA SCIENTIFICA CHE È DIPENDE
QUELLA DELLA SCIENZA POLITICA MA COME OCCORRE CIÒ CHE NEL VENIRE QUISERE
DALL'ATTIVITÀ UMANA IN PARTI POSSIBILI PROGETTI DI AZIONE (CIÒ CHE QUANTO
SINGOLO UOMO PUÒ COMPIERE)

renza tra questa e quelle del passato, e tra esse appunto la scienza politica di Aristotele, mostrando quindi così il carattere relativo della prima. Proprio l'identificazione con la "teoria" costituisce per Heidegger il carattere peculiare della scienza moderna, e tale identificazione trova il suo sostegno e la sua ragione nel presupposto che vi sia "fuori di noi" una realtà da conoscere. Quando si parla della scienza come "teoria del reale", dice M. Heidegger, si fa sempre e soltanto riferimento alla scienza dell'epoca moderna. Una tale equiparazione non ha senso né per la scienza del medioevo, né per quella dell'antichità. La dottrina dei medievali infatti, così come l'*episteme* degli antichi, furono sempre qualcosa di diverso da una teoria del reale¹⁷. M. Heidegger ci insegna che i Greci neppure possedevano l'idea del "reale", del mondo reale, un mondo fatto di cose e di oggetti. Essi distinguevano invece due tipi di enti, in relazione ai quali si danno due diverse forme della conoscenza: da un lato gli enti naturali (*phusika*), che vengono alla luce da sé, da un altro lato i prodotti che dipendono, nel venire all'essere, dall'attività umana (*poioumena*)¹⁸. È del tutto evidente come qui M. Heidegger abbia chiaramente presente la distinzione aristotelica cui si è fatto riferimento in precedenza. Egli in questo contesto non ne parla, ma io credo che alla bipartizione da lui indicata si dovrebbero aggiungere i prakta, cioè i possibili progetti d'azione che sono appunto oggetto della scienza pratica¹⁹.

C'è da aggiungere che la divisione del sapere che deriva da Aristotele di scienze teoretiche, pratiche e produttive viene in generale distinta da quella di etica, fisica e logica che noi ritroviamo soprattutto presente nei filosofi post-aristotelici²⁰. La sua origine è stata talvolta individuata nella scuola di Platone, anche se essa non appare chiaramente nelle sue opere e nulla prova che sia stata presente nel suo insegnamento orale. A me pare che essa non sia da intendersi necessariamente come alternativa a quella aristotelica di scienze teoretiche, pratiche e produttive. Occorre solo osservare che mentre nel primo caso si tratta di discipline, nel secondo si deve parlare di modalità

¹⁷ *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, trad. it. Mursia, Milano 1976, p.29.

¹⁸ *La questione della cosa*, trad. it. Guida, Napoli 1989, p.110.

¹⁹ Secondo P. Chantraine in greco il suffisso *tos* sta ad indicare la possibilità: ad esempio, «*thetos*, che è già attestato in Omero, significa "che può morire". In ciò esso si distingue dal suffisso *teos* che indica in certo modo un obbligo, qualcosa che va compiuto» (*La formation des noms en grec ancien*, Librairie Ancienne Honoré Champion Editeur, Paris 1933, cap. XXVI, p.307).

²⁰ Sull'argomento cfr. P. Hadot, *Die Einleitung der Philosophie in Altertum*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 1982, Hft. 22, pp. 422-444.

SCIENZA POLITICA SI OCCUPA DI
DEL BENE
(COME COMPIERE AZIONI BUONE)
(COME AGIRE BENE)
IN QUANTO IL BENE È SEMPRE UN AZIURE, UN AZIURE? WEL SENSO

del sapere scientifico. Del resto è certo che Aristotele non la ignorava, dato che essa è presente nei *Topici*, là dove si afferma che: «alle proposizioni ed alle formulazioni di una ricerca si applica poi – ci limitiamo ad accennare la cosa – una tripartizione. In effetti, alcune proposizioni sono etiche, altre fisiche, altre ancora logiche»²¹.

Io credo che uno dei passi nel quale in modo più significativo viene confermato in Aristotele il carattere pratico della scienza politica sia contenuto nel *secondo libro* dell'*Etica Nicomachea*, là dove Aristotele afferma che la ricerca che sta compiendo²² non è in vista della sola conoscenza (*ou theorias heneka*), ma è un'indagine sulle azioni che ha di mira come sia meglio compierle (*pos prakteon autas*)²³. Per cui il motivo fondamentale che ci consente di sostenere che la filosofia politica è scienza pratica sta nel fatto che l'*agathon*, il buono che costituisce il suo oggetto è un *prakteon*, nel senso di qualcosa che vale la pena di compiere. C'è subito da osservare che in linea generale il termine *bene* non ha nella politica aristotelica una specifica connotazione morale, nel senso che l'*agathon* non è qualcosa che si debba imporre come un dovere etico. Semplicemente si afferma che, se qualcuno cerca di conseguire qualcosa in qualche modo, questa cosa viene evidentemente da lui ritenuta degna di essere conseguita, e quindi buona. In particolare poiché la fondazione della politica come scienza consiste nella determinazione dell'essenza dell'*agathon to ariston*, il bene supremo, è possibile affermare che il concetto di bene è, per così dire, logicamente precedente quello stesso di politica.

4. La determinazione del senso che la filosofia pratica acquista con Aristotele come modalità epistemica propria della scienza politica è da considerarsi in relazione alla confutazione che Aristotele opera della dottrina platonica secondo la quale il bene universale (*to katholou beltion*) possiede questa fondamentale qualificazione: è uno e si dà come idea. Nell'*Etica Nicomachea*²⁴ questa è considerata come una delle tesi dei Pitagorici e di

²¹ *Top.*, I, 14 105b 19.

²² Che si tratti di una ricerca politica è chiaramente espresso in *Eth. Nic.*, I, 2, 1094b 11: «*methodos... politike tis ousas*».

²³ *Eth. Nic.*, II, 2, 1103b 26-30.

²⁴ *Eth. Nic.*, I, 6, 1096b 5-7.

IL BENE HA SEMPLICITÀ DELL'ESSERE. TUTTE LE CATEGORIE ED
IN OGNIUNA DI ESSE ECCEZIONE PER LA SOSTANZA È LEGATO AD UNO
E UNO ATTIVITÀ

Speusippo²⁵. Parlando in termini aristotelici, Platone include il bene nella categoria dell'*ousia*, mentre per Aristotele in definitiva "bene" ha tanti significati quanti ne ha l'ente: «inoltre, siccome il bene si dice negli stessi modi in cui si dice l'essere, infatti si dice nella categoria della sostanza, come il dio e l'intelletto, e nella qualità, come le virtù, e nella quantità, come la giusta misura, e nella relazione, come l'utile, e nel tempo, come il momento opportuno, e nel luogo, come l'*habitat* naturale, e via dicendo, allora è chiaro che il bene non potrà essere qualcosa di comune, universale e uno»²⁶. Vale la pena di osservare che la prima categoria, quella della sostanza, per cui noi diciamo Dio è bene e l'intelletto è bene, ha un significato diverso dalle altre. Dio e l'intelletto non sono ovviamente degli agibili, qualcosa di realizzabile mediante l'azione²⁷. Per Aristotele non ha dunque importanza cercare il "bene in sé" perché questo non esiste, ma esiste solo quell'attività che possiede al massimo grado la qualifica di "buono"; non si deve cercare il bene perfetto, ma l'«attività perfettamente buona»²⁸.

La critica che Aristotele rivolge alla dottrina dei platonici è un vero e proprio esempio di *elenchos*, di confutazione. Essa si sviluppa attraverso due premesse. La prima è che i platonici non pongono idee dove c'è relazione di antecedente e conseguente. Per questa ragione essi neppure costituirono idee dei numeri²⁹. La seconda è che tra la categoria della sostanza e

²⁵ Anche se sussistono altre testimonianze secondo cui lo stesso Platone avrebbe sostenuto ampiamente tale dottrina. Cfr. O. Gigon, *La teoria e i suoi problemi in Platone e Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1987, p.75.

²⁶ *Eth. Nic.*, I, 6, 1096a 23-28. La traduzione è di C. Natali, Laterza, Bari 1999, p.13.

²⁷ Questo non significa che non abbiano rilievo in relazione alla prassi umana; dobbiamo solo dire che non hanno alcun rilievo in relazione alla prassi politica. In effetti il problema è troppo complesso e importante perché ci si possa soffermare in questa sede, sarà sufficiente dire che nell'*Etica Nicomachea* l'esercizio della *theoria*, in cui consiste l'attività dell'intelletto e che ha per oggetto più elevato il divino, pur non avendo alcun significato politico è considerata tuttavia la più perfetta forma di prassi umana (*eupraxia*).

²⁸ O. Gigon, *La teoria cit.*, p.78.

²⁹ Platone affermava l'esistenza di idee-numeri. Che non vi siano idee delle serie numeriche risulta evidente da *Eth. Eud.*, I, 8 1218a 2-10. Qui Aristotele afferma che «nelle cose in cui vi è un prima e un dopo, non vi è un termine comune e separato. Altrimenti vi sarebbe un elemento anteriore al primo termine, poiché questo elemento comune e separato sarà anteriore per il fatto che, se lo si sopprime, si sopprime anche il primo termine». Se, ad esempio, si pone una serie di doppi, una serie tale cioè che in essa ogni termine è il doppio del precedente, e la serie inizia col numero due, cioè col primo doppio, se si sopprime il doppio si sopprime il primo elemento della serie. Ad esempio, se il doppio è il primo dei multipli, non è possibile che il multiplo, che è attribuito in comune a tutti i termini siffatti, sia separabile da essi; altrimenti sarebbe anteriore al doppio, se è vero che l'idea è attribuzione comu-

le altre categorie sussiste proprio un tale rapporto. Ora, se esiste una tale relazione tra i vari modi di dire il bene, non è possibile che esista un'idea del bene. Infatti la sostanza è *proteron* rispetto alle altre categorie, cosicché non ci potrà essere alcuna idea comune. Da ciò deriva che non c'è possibilità di dedurre dal bene che giudico come separato il bene secondo le altre categorie.

Aristotele presenta tuttavia quella che si potrebbe definire come una possibile *contro-obiezione* di Platone: «Forse a qualcuno potrebbe sembrare meglio conoscere il bene unico in riferimento ai beni che l'uomo può fare propri e che sono realizzabili, per il motivo che, avendo quel bene come modello, verremmo a conoscere anche i beni per noi, e, conoscendoli, li conseguiremmo»³⁰. Non varrebbe dunque, se le cose stessero così, l'affermazione dell'inutilità della conoscenza del bene unico e separato (dell'idea del bene) per quanto riguarda i beni realizzabili praticamente e conseguibili dall'uomo, dato che l'idea del bene formerebbe appunto il criterio per la selezione di tali beni.

Ma l'obiezione finale di Aristotele è fondata sulla constatazione che un tale argomento, pur sembrando in certo modo plausibile, non sembra concordare col modo in cui di fatto operano le scienze. Ogni scienza tende alla ricerca e alla realizzazione di un bene, del bene che le è proprio. Per esempio la medicina intende la salute come il bene che essa vuole conseguire, la strategia la vittoria, l'architettura la casa. Ma nessun'arte e nessuna scienza pensa che, per poter ricercare e realizzare il fine, quindi il bene che persegue, sia indispensabile prima conoscere questo "bene in sé". E hanno ragione a pensare in questo modo, dato che non si vede «in che modo colui che ha contemplato l'idea stessa del bene potrà diventare migliore come medico, o come stratega»³¹.

In conclusione risulta evidente per Aristotele che il bene non può avere quelle caratteristiche che fanno sì che esso possa essere inteso come *eidos*. Dal che segue che del bene non può esservi una scienza sola. Il rifiuto dell'idea del bene comporta che i particolari fini delle azioni, i beni particolari,

ne. In altre parole se nella serie dei doppi separiamo dai singoli termini il doppio e lo intendiamo come *eidos* (idea del doppio), dobbiamo concludere che il primo termine della serie, mentre è primo (per ipotesi), nello stesso tempo non lo è, perché è ad esso precedente l'idea del doppio.

³⁰ *Eth. Nic.*, I, 6, 1096b 35 - 1097 a 3.

³¹ *Eth. Nic.*, I, 6, 1097 a 9-10.

NON VUOL UN BENE IN SÉ DA CUI DERIVARE I BENE SINGOLI
NON ESISTE UN PRINCIPIO GENERALE CHE ABBA RAPPORTO DIRETTO COLA NAZIONALE

non possano essere determinati attraverso un processo discendente, simile alla *diairesis* platonica, a partire da ciò che è bene in sé. Il bene in sé non costituisce dunque un *gnorimon haplos*, un noto per sé da cui possa prendere il via una dimostrazione (*apodeixis*). Non si dà allora neppure una teoria generale del bene a partire dalla quale sia possibile stabilire nei casi particolari, cioè nelle singole situazioni, che cosa è buono e che cosa non lo è. Non esiste, in altre parole, un'etica intesa come scienza a sé stante e separata dalla politica. Di conseguenza la tripartizione in etica, economica e politica, che ritorna nelle suddivisioni della filosofia pratica nelle enciclopedie del sapere medievali e poi in età moderna, non può in alcun modo essere ritrovata in Aristotele.

Riporto qui le argomentazioni già proposte in altra sede³², dove ho cercato di mostrare come nulla possa autorizzarci a ritenere che Aristotele abbia mai pensato ad una *scienza etica*, alla quale in nessuna passo delle sue opere fa riferimento. Solo nei *Secondi Analitici* si parla di una *ethike theoria*. In questo passo, anticipando quanto affermerà nel *sesto libro* dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele dice che «occorre distinguere il pensiero discorsivo, l'intuizione, la scienza, l'arte, la saggezza e la sapienza, si tratta di problemi che spettano piuttosto, in parte alla considerazione fisica, ed in parte a quella etica (*ethikes theorias*)»³³. *Theoria* non indica però qui evidentemente una vera e propria disciplina scientifica, ma solo un modo di considerare, un tipo di trattazione. Il fatto che di *ethike pragmateia* si parli solo in *Magna Moralia*, ribadisce poi la convinzione che un'etica come scienza a sé stante appare caso mai solo in età ellenistica. Il concetto stesso di norma non ha un esatto corrispettivo nella lingua greca. Se si vuole rintracciarlo nel termine *kanon*, si deve ricordare allora l'affermazione di Aristotele che è lo *spoudaios*, cioè colui che in ogni ambito dell'agire si comporta conformemente a virtù, ad essere criterio e misura (*kanon kai metron*) del bello e del piacevole³⁴. Non certo però nel senso che costui si proponga d'istituire un codice di leggi etiche o di principi morali. Il saggio costituisce piuttosto un esempio, e il carattere appunto "esemplare" del suo agire può

³² Aristotele: *la giustizia virtù politica*, «Filosofia Politica», 1 (2001), pp.29-30.

³³ *An. Post.*, I, 33, 89.b 9.

³⁴ *Eth. Nic.*, III, 4, 1113a 33. Ciò è stato ben compreso da I. Düring, il quale afferma che «nonostante gli sforzi del Gauthier per rintracciare in Aristotele il concetto del dovere, si può constatare che tale concetto ha in lui una parte secondaria» (*Aristotele*, trad. it. Mursia, Milano, p. 523).

essere colto solo da chi è già in certo modo virtuoso o predisposto all'acquisizione della virtù³⁵. L'uomo buono quindi è colui che si comporta nel modo migliore nell'ambito del governo della casa e nella *polis* in virtù della sua saggezza.

5. Il fatto che non esista una scienza etica significa che non è mai possibile stabilire in modo preciso e definitivo, in relazione alle azioni particolari che gli uomini compiono, quali siano buone e giuste. La mancanza di rigore che la caratterizza significa anche che la scienza politica non può in nessun modo avere carattere prescrittivo, non può indicare a nessuno come debba agire e che cosa sia bene fare in ciascuna circostanza e in ciascun caso particolare. Lo stesso invito ad acquisire l'abito di ogni singola virtù, cosa che appare in linea di principio senz'altro buona, non può essere ugualmente inteso come valido in assoluto, dato che è già capitato che alcuni siano stati resi infelici e addirittura rovinati, ad esempio, dalla ricchezza o dal coraggio³⁶. Proprio tale mancanza di rigore, espressamente dichiarata da Aristotele, ha indotto a contrapporre il tipo di argomentazione da lui adottato in scienza politica a quello di tipo ipotetico-deduttivo che è proprio della razionalità scientifica. Si parlato così in relazione alla filosofia pratica di un metodo topico-dialettico, consistente nella discussione delle opinioni³⁷.

Io credo che occorra innanzitutto chiedersi fino a che punto abbia senso parlare in generale di un problema del metodo in relazione alla filosofia pratica, giacché con questa espressione, come si è ripetuto, non s'intende una disciplina scientifica ma solo una modalità del sapere. Se ne può parlare semmai in relazione alla scienza politica, ma anche qui occorre fare delle precisazioni. Certo Aristotele sostiene che in scienza politica si deve partire

³⁵ Si dicono giuste infatti quelle cose che sono tali che le compirebbe un uomo giusto (*Eth. Nic.*, II, 4, 1105a 17). Questo aspetto è stato messo in evidenza da L. Couloubaritis, *La fondation aristotélicienne de la notion de justice, Mélanges offerts à Robert Legros*, Bruxelles, Editions de l'Université, Faculté de Droit, s.a., p. 86.

³⁶ *Eth. Nic.*, I, 3, 1094b, 18-19.

³⁷ Questo è il punto di vista espresso, ad esempio, da W. Hennis. Cfr. *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*, Luchterhand, Neuwied am Rhein und Berlin, 1963, p. 41 e pp. 89 e sgg. Sull'intento tipologico della filosofia pratica aristotelica e più in generale sul metodo topico-dialettico cfr. E. Berti, *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di A. Alberti, Bibliopolis, Napoli 1990. Cfr. pure dello stesso autore *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Bari 1989, cap. I.

dalle opinioni perché non si hanno a disposizione principi certi, assiomi, come, per esempio, in geometria. Il che non significa però che, in relazione alla scienza politica, non si possa parlare in alcun modo di principi. Ciò che piuttosto Aristotele vuole affermare, io credo, è che non in tutte le scienze i principi si danno allo stesso modo. Infatti in alcuni casi essi possono essere colti mediante induzione (*epagoge*), in altri casi per sensazione (*aisthesei*), in altri casi ancora mediante una specie di abitudine (*ethismo tini*)³⁸. In definitiva ogni principio può esser colto e definito adeguatamente solo se si tiene conto della sua natura. Esistono infatti delle scienze, come ad esempio la geometria, nelle quali si parte da una evidenza, da qualcosa che sembra vero, senza che, almeno inizialmente, si conoscano le ragioni di tale verità, cioè senza che si sia in grado di mostrare perché è vero. Alla fine però il fatto (*to oti*) è qui accettato in virtù di una prova fornita da una dimostrazione (*apodeixis*) dato che per dimostrare occorre risalire ai principi, a ciò che è noto per sé. Una volta raggiunti i principi si ridiscende, dimostrando, a ciò che sembrava vero per render conto del fatto che era effettivamente tale. In seguito alla dimostrazione, ciò che appariva noto a noi appare ora altrettanto vero come ciò che è noto per sé.

Un tale modo di procedere non è invece possibile in scienza politica. Qui il punto di partenza e anche il punto d'arrivo è il "dato di fatto" (*to oti*) "e, se questo è messo in luce con sufficiente chiarezza, non c'è alcun bisogno del perché"³⁹. Infatti, chi è stato ben educato mediante adeguate abitudini, dice in questo contesto Aristotele, coglie subito, nelle particolari circostanze in cui si attua l'azione, che cosa è meglio compiere. Un tale uomo, quello nel quale noi possiamo identificare il *phronimos* o lo *spoudaios*, non ha bisogno, per agire bene, di un'etica come scienza dimostrativa; e nello stesso tempo costui è l'uditore ideale delle lezioni che riguardano il bello e il giusto, quindi degli argomenti della scienza politica. Ciò che comunque la scienza politica è in grado di affermare è che il bene sommo l'*agathon to ariston* deve avere come propria qualità di essere desiderato per se stesso e non in vista di qualcos'altro. L'unico bene che soddisfa questa caratteristica è, per Aristotele, la felicità (*eudaimonia*). Questo è quanto mai evidente già da *Etica Eudemea* I 7 dove si sostiene che la felicità deve essere intesa come la cosa migliore che l'uomo possa ricercare.

³⁸ *Eth. Nic.*, I, 7, 1098b, 3-4.

³⁹ *Eth. Nic.*, I, 4, 1095b, 6-7.

6. Se vi è accordo tuttavia sull'identità tra fine ultimo e felicità, le persone dissentono quando si tratti di stabilire in che cosa essa consista. È questa la ragione per la quale è opportuno fare riferimento alle opinioni, anche se non certo a tutte ma solo a quelle che contengono qualche argomento razionale a loro sostegno (*tina logon*)⁴⁰. Il criterio di giudizio per la loro valutazione deve essere in ogni modo quello per cui il bene sommo, la felicità è qualcosa che deve essere desiderato per se stesso e non in vista di altro. Questo non vale certamente per chi pone il fine ultimo nel possesso di sempre maggiori ricchezze. I beni materiali infatti, non sono buoni di per se stessi, ma per ciò che attraverso di essi si può conseguire. Ma non vale neppure per coloro che trovano la massima gratificazione nel dedicarsi alla vita pubblica, cioè per gli uomini politici. Se interrogati sul fine ultimo del loro agire, costoro diranno che ciò cui essi mirano è il bene pubblico, l'interesse della *polis* nel suo insieme. Ciò che in realtà essi perseguono è la *time*, la stima dei loro concittadini che deriva dal fatto di essere ritenuti uomini di senno e forniti di virtù. Mentre poi nella ricerca dell'essenza della *eudaimonia* condotta nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele aveva liquidato in modo sbrigativo la tesi di coloro che identificano la felicità nel piacere, più avanti, in due sezioni del settimo e del decimo libro, egli ritorna sul problema e lo considera in modo assai più ampio. La conclusione di Aristotele, alla quale si può fare qui solo un breve cenno, è che il piacere è certamente un bene, ma non è il bene sommo, quindi non si identifica con la felicità.

Occorre tuttavia affermare che se, in linea generale, si può parlare di metodo dialettico quando il punto di partenza dell'argomentazione consiste nell'esame delle opinioni, bisogna anche tener conto del fatto che questo metodo «ha successo, cioè si dimostra "forte", nel caso in cui si abbia a che fare con opposizioni non di semplice contrarietà, ma di vera e propria contraddizione»⁴¹. Questo non mi pare che accada nel caso che è qui in questione, cioè nell'indagine sull'essenza della felicità, nel senso che Aristotele non deriva dialetticamente dalla confutazione delle opinioni opposte la sua proposta, ma la espone semplicemente dopo di esse. Gli uomini, egli dice in sostanza, al pari d'altri generi di enti, hanno un *ergon*, un'attività che è loro caratteristica, e questa non può consistere né nell'attuazione di un'abi-

⁴⁰ *Eth. Nic.*, I, 4, 1095a 30.

⁴¹ Berti, *Le ragioni* cit., p. 39.

lità professionale, né in un'attività di tipo meramente biologico, come la nutrizione e la crescita o la vita dei sensi. L'*ergon* che noi cerchiamo non è uno qualsiasi, ma quello che è proprio (*idion*) dell'uomo, dato che solo esso ne realizza appieno la funzione specifica. Ad una cosa possono essere assegnate diverse funzioni, ma solo una è *idion* e solo quella realizza l'*ergon*. Noi sapremo quindi qual è l'*ergon* quando avremo individuato ciò che lo caratterizza come uomo.

Egli inizia così elencando una serie di funzioni che si possono esercitare mediante il possesso di un'arte. Per un flautista o per uno scultore è evidente che il bene o il fine consistono nel compiere bene la loro opera. Aristotele passa poi a considerare le funzioni biologiche, quelle che si esercitano mediante una parte del corpo: per esempio con l'occhio, con la mano, o col piede, e alla fine conclude che pure ci deve essere una funzione dell'uomo in quanto uomo. Questa non consisterà nella nutrizione e nella crescita che sono proprie anche di piante e animali, e neppure nella vita dei sensi, che è comune anche al cavallo, al bue e ad ogni altro animale. «Allora rimane solo un certo tipo di vita attiva, propria della parte razionale»⁴². La funzione propria dell'uomo è pertanto da intendersi come l'attivazione di quella parte dell'anima che è in sintonia con la ragione. Ora l'anima razionale (*logon echon*) pur essendo un tutto unitario, può essere intesa come distinta in due parti. La parte scientifica (*to epistemonikon*), le cui disposizioni sono la scienza (*episteme*) e la sapienza (*sophia*) e che è quella con cui conosciamo le cose i cui principi non possono essere diversi da come sono; e la parte calcolatrice o anche deliberativa (*to logistikon*) – dato che calcolare o deliberare sono la stessa cosa (*to gar bouleuesthai kai loghizesthai tauton*) –, la quale ha relazione con le cose che possono essere o non essere, o essere anche diversamente da come sono e le cui disposizioni sono l'arte (*techne*) e la saggezza (*phronesis*). Oltre a queste quattro disposizioni, l'*Etica Nicomachea* indica anche il *nous*, l'intelletto, il quale non può intendersi come parte né del *logistikon*, né dell'*epistemonikon*. È piuttosto una facoltà intuitiva immediata, non discorsiva, la quale si collega in diverso modo alle altre disposizioni. Non tutte le disposizioni indicate realizzano tuttavia allo stesso modo la funzione del *logos*. Due di esse lo fanno in modo eccellente, e saranno quindi solo esse da considerarsi virtù. Queste sono la saggezza per la parte calcolatrice, e la sapienza per quella conoscitiva. Nel possesso

⁴² *Eth. Nic.*, I, 7, 1098a 3-4.

e nell'attuazione di queste due disposizioni, che sono anche appunto virtù (*dianoetiche*)⁴³, consiste la realizzazione della funzione propria dell'uomo, e quindi la sua felicità.

C'è da dire però che la prassi, intesa in termini generali, come quell'attività mediante la quale l'uomo realizza la sua funzione, non può essere soltanto un mezzo per raggiungere un fine che le venga assegnato dall'esterno. Prassi è infatti innanzitutto ciò che ha in se stesso il proprio fine, la realizzazione del quale consiste nell'attivazione di potenzialità che sono comprese nella specifica natura dell'uomo. In quanto in essa si attua in modo compiuto l'*ergon* del *logos*, e più esattamente della sua parte calcolatrice, cioè del *logistikon*, è possibile affermare che la saggezza non ha solo la funzione di mezzo da cui dipende il compimento dell'azione buona; essa è anche infatti in certo modo un fine. Ma per Aristotele la saggezza è la virtù politica per eccellenza. Nell'*Etica Nicomachea* si afferma infatti che la saggezza e la politica, pur essendo diverse quanto alla loro essenza dato che la loro definizione non è la stessa, sono uguali per quanto riguarda la disposizione (*hexis*)⁴⁴. Il che non significa altro, io credo, se non che l'uomo saggio e il vero uomo politico sono in fondo la stessa persona. Politico in senso proprio, di conseguenza, non è colui che esercita in varie forme il potere, al modo ad esempio di Machiavelli, ma solo colui che governa appunto con saggezza.

7. La migliore forma di vita associata è per Aristotele quella che rende possibile che si formino uomini dotati di saggezza e che siano essi soprattutto ad accedere al comando. Questa è la ragione per la quale il filosofo non condivide l'ideologia dei democratici che vedono invece nella libertà la condizione unica e sufficiente per partecipare alla vita politica. Poiché nell'esercizio della saggezza come suprema virtù politica sta il massimo bene e il compimento di sé che trova la sua premessa nell'essere liberi, si potrebbe dire che se l'uomo non avesse una funzione da realizzare, non avrebbe per lui neppure alcun significato il fatto di essere libero. La libertà

⁴³ Le virtù dianoetiche sono ovviamente due e non cinque per Aristotele, come vorrebbe una tradizione manualistica, e sono la *phronesis* e la *sophia*. Cfr. sull'argomento il mio saggio *La questione delle virtù dianoetiche secondo "Etica Nicomachea" VI, 3*, in *Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti, Volume CVI* (1993-94), pp.103-112.

⁴⁴ *Eth. Nic.*, VI, 8, 1141b 23-24.

quindi, pur essendo certamente un bene, non è il bene sommo. Bene sommo è la realizzazione della funzione del *logos*, della *phronesis*, che trova la sua più compiuta espressione nel comando politico che è per Aristotele governo che si esercita su uomini liberi e uguali nel senso che coloro che, come cittadini, comandano e gestiscono il governo, lo fanno tenendo conto che coloro che sono comandati sono pure essi cittadini, e come tali uguali nello *status* di uomini liberi. Che gli uomini siano liberi e uguali significa che coloro che sono comandati sarebbero in grado a loro volta di esercitare il comando: è il principio fondamentale del comandare a turno, che caratterizza per Aristotele la forma migliore di costituzione tra quelle effettivamente realizzabili. L'organizzazione di un tale comando si dice in greco *politeia*, termine che siamo soliti rendere, in modo necessariamente impreciso, con costituzione. Mentre noi infatti intendiamo per costituzione un insieme di leggi generali che regolano i poteri dello stato, i greci e Aristotele in particolare intendevano per *politeia* l'ordine delle magistrature (*archai*) cioè la struttura della *polis* e nello stesso tempo la cittadinanza, cioè il diritto dei cittadini a partecipare alle assemblee deliberative e giudiziarie e soprattutto alla più importate di esse: il governo della città (*politeuma*). Ma con lo stesso termine *politeia* Aristotele indica anche la forma di costituzione retta cui corrisponde la democrazia come costituzione deviante.

Il comando politico si esercita dunque mediante la partecipazione alle magistrature, quindi mediante il governo della *polis*. Come tale il comando su uomini liberi si distingue dal comando sui non liberi, sui servi o sugli schiavi che non si chiama politico, ma dispotico, e la sua organizzazione si chiama *despoteia*. Il luogo in cui si esercita la *despoteia* non è la *polis*, ma la casa, l'ambito domestico patrimoniale, la cui amministrazione si chiama *oikonomia*. Di conseguenza per Aristotele la politica non è puro e semplice esercizio del dominio in forma generale, ma attività caratterizzata da una forma specifica di comando: il governo politico che si esercita mediante una virtù fondamentale: la saggezza (*phronesis*). L'insegnamento di Aristotele secondo il quale l'uomo è per natura un essere politico non deve essere inteso allora, come troppo spesso accade, come l'espressione di una sorta di presupposizione fisico-naturalistica nella sua politica; esso significa invece in primo luogo che nell'esercizio della saggezza l'uomo realizza la sua funzione propria di essere razionale.

8. La saggezza, intesa come la capacità di individuare il mezzo giusto nelle situazioni concrete è la virtù pratica per eccellenza, e la prassi guidata dalla saggezza è per Aristotele prassi perfetta (*eupraxia*). In effetti nella *Metafisica*⁴⁵ Aristotele si riferisce alle *praxeis* e distingue le azioni nelle quali è contenuto anche il fine, le quali sono azioni perfette, dalle azioni che hanno un termine o un fine, delle quali nessuna è di per sé termine o fine, ma tutte tendono al raggiungimento del fine. Azione perfetta è dunque quella che non tende a qualcosa che è mezzo per un fine da raggiungere che resta esterno all'agire stesso, ma quella che contiene in se stessa il suo fine. Se il fine della prassi perfetta non è altro che la manifestazione della funzione propria dell'uomo, di ciò che lo caratterizza come uomo e se, come si è detto, la *phronesis* in quanto disposizione del *logos* è appunto ciò che realizza tale funzione, essa non è allora da considerarsi come solo un mezzo, ma anche e soprattutto come un fine. Io arriverei a sostenere che lo scopo ultimo di chi fa attività politica dovrebbe essere proprio quello di realizzarsi come *phronimos*, e ciò indipendentemente da quelle che possano essere le motivazioni soggettive che di fatto lo determinano. Va comunque considerato che come esempi di azioni perfette Aristotele non indica propriamente solo azioni collegate alla vita politica, ma anche e soprattutto attività come il vedere, il pensare, il conoscere, per cui si può affermare che la felicità pratica e politica è considerata in certo modo come felicità a livello secondario. Aristotele infatti, distingue tra felicità che l'uomo può trovare nella vita politica e nella vita attiva – si tratta della felicità che può procurare la pratica della virtù nella città –, e la felicità filosofica che corrisponde alla *theoria*, vale a dire a un genere di vita interamente consacrato alle attività dello spirito. Aristotele ripete che la conoscenza teoretica rappresenta il bene più alto per l'uomo, il suo massimo perfezionamento e la sua compiuta autorealizzazione.

È l'attività di Dio che rappresenta l'attività perfetta al livello più alto, per il fatto che l'agire di Dio non è un passare in altro, ma resta del tutto immanente a se stesso. L'attività di Dio viene definita come superiore allo stesso concetto di azione, così come questo può essere inteso nel suo riferimento all'uomo. La relazione col divino è emancipata in tal modo da Aristotele da ogni carattere relativo all'agire pratico e soprattutto da ogni attività di tipo produttivo. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele afferma che l'intero ambito delle azioni umane, comprese le stesse azioni giuste e virtuose

⁴⁵ *Metaph.*, VII, 7.

è troppo piccolo ed indegno degli dei. «Allora, quando alla vita sia sottratto l'agire, e ancora di più il produrre, che cosa rimane se non la contemplazione? Di modo che l'attività degli dèi, che spicca per beatitudine, verrà a essere una attività contemplativa, e quindi tra le attività umane quella più vicina a essa sarà la più felice»⁴⁶. Da ciò appare anche chiaro che il divino rappresenta il fine ultimo dell'etica proprio per il fatto che non si configura come fonte di leggi o di comandi. Esso, in sostanza non indica alla prassi un fine *ulteriore* al quale essa debba tendere, né impone all'azione la conformità ad una qualsiasi legge esterna; ma appare come ciò verso cui ci indirizza la saggezza, affinché la prassi si configuri, nella forma più alta e compiuta, come *fine a se stessa*⁴⁷. J. Dudley ha presente questo passo dell'*Etica Eudemea* quando attribuisce ad Aristotele «il punto di vista secondo cui Dio è causa finale della felicità dell'uomo perfetto; una felicità che deriva dalla sua attività perfetta di contemplazione, la quale esige che l'uomo ami, onori e coltivi il suo intelletto»⁴⁸. In conseguenza di ciò è del tutto inesatto affermare che la filosofia dell'uomo è fondata in Aristotele sulla teologia, se s'intende con ciò che dalla conoscenza di Dio si possano ricavare principi o solo indicazioni utili all'azione buona. È vero proprio il contrario: che chi è uomo buono e possiede le virtù del carattere e la saggezza è in condizione di praticare anche la scienza teoretica più alta e quindi conoscere Dio nei limiti in cui questo è concesso all'uomo.

Ma ciò è possibile perché la relazione col divino è emancipata da ogni carattere relativo all'agire pratico e soprattutto da ogni attività di tipo produttivo. In ciò consisterebbe, secondo P. Hadot, la differenza con la scuola platonica, la quale aveva «essenzialmente una finalità politica, pur essendo centro di una intensa ricerca matematica e di discussione filosofica. Platone considera sufficiente essere filosofi per poter dirigere la città; ai suoi occhi vi è dunque unità tra filosofia e politica. Al contrario, la scuola di Aristotele.. forma soltanto alla vita filosofica. L'insegnamento pratico e politico si rivolgerà ad un pubblico più ampio, a uomini politici esterni alla scuola che desiderino istruirsi riguardo al miglior modo di organizzare la città»⁴⁹. Costoro saranno i *nomoteti*, cioè gli esperti di legislazione.

⁴⁶ *Eth. Nic.*, X, 8, 1178b 20-23.

⁴⁷ *Eth. Eud.*, VIII, 3, 1249b 14-15.

⁴⁸ *Dio e contemplazione in Aristotele*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano, 1999, p. 131.

⁴⁹ P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*, trad. it. Einaudi, Torino, 1998, p. 77.

III

La nomothesia

9. La *nomothesia* occupa un ruolo certamente centrale nella scienza politica aristotelica. Essa si presenta infatti come l'indispensabile momento di connessione tra la filosofia politica generale (contenuta nelle etiche) e la saggezza nomotetica che si occupa nello specifico dell'organizzazione della città. Poiché, come si è detto, la scienza non ha essa stessa alcuna finalità *direttamente* pratica, la condizione che permette di agire bene è il possesso della saggezza, la quale, dice Aristotele, ha per oggetto le cose giuste, belle e buone per l'uomo che non sono null'altro se non ciò che *appare come tale a chi è disposto conformemente alle virtù*. In linea generale per una filosofia delle cose umane che sia scienza pratica il fine non è semplicemente conoscere la virtù, ma pervenire al suo possesso⁵⁰. Giacché tra le varie *hexeis* quella che riguarda direttamente la politica è la saggezza, il problema diventa allora quello di stabilire come sia possibile acquisire questo tipo di virtù. Essa, dice Aristotele, non può essere acquisita al modo in cui lo sono le scienze e le tecniche, che possono esserlo mediante l'insegnamento. Difficilmente coloro che pretendono d'insegnare l'arte politica raggiungono risultati validi in questo campo. Aristotele si riferisce in generale ai sofisti, i quali non sanno neppure che cosa sia l'arte politica «giacché, allora, non affermerebbero che è identica alla retorica, né che le è inferiore, e non penserebbero che sia facile compiere opera di legislatore col fare una collezione delle leggi che godono di buona fama...»⁵¹. Ma probabilmente il riferimento critico è qui rivolto più direttamente alla scuola di Isocrate, il quale riteneva che nel campo della legislazione si dovesse cercare solo di fare una collezione delle leggi esistenti anche presso altri popoli senza tentare per forza delle innovazioni (*Antidosis*, 82-83). Alla finalità fondamentale della formazione dell'uomo politico, così come non si può dare realizzazione mediante una scienza, non è utile neppure l'esperienza diretta del politico

⁵⁰ «Noi infatti non vogliamo sapere che cos'è il coraggio, ma essere coraggiosi; e non sapere che cos'è la giustizia, ma essere giusti; così come è meglio essere sani che non conoscere che cosa sia la salute e ancora avere una buona disposizione d'animo (*hexis*) piuttosto che sapere che cosa sia la buona disposizione d'animo» (*Eth. Eud.*, I, 5, 1216b 22-25. Traduzione di A. Plebe, Laterza, Bari 1973).

⁵¹ *Eth. Nic.*, X, 9, 1181a 14-17.

pratico il quale possiede la *phronesis politike*, che costituisce comunque un sapere non trasmissibile. Ciò è dimostrato dal fatto che i politici «non hanno saputo fare dei propri figli, o di alcun altro loro amico a loro volta degli abili politici»⁵².

Il fatto però che non sia possibile insegnare la saggezza non significa che non si possa ragionare intorno alle condizioni che ne possano permettere l'acquisizione. La principale di tali condizioni consiste essenzialmente nel possesso delle virtù etiche, che sono quelle disposizioni dell'anima appetitiva che, in quanto conformi a medietà, hanno come effetto che si desideri ciò che è buono, cioè che ci si pongano fini buoni. È solo quando un tale desiderio sussista che la capacità di scegliere il mezzo giusto dell'azione prende il nome di saggezza. Quando invece l'ordine dell'anima appetitiva non esiste, e l'attività razionale della parte calcolatrice è totalmente finalizzata alla ricerca di ciò che è utile a realizzare i fini posti da un'attività desiderativa dipendente dalle passioni, chi la esercita può dirsi astuto (*deinos*), o addirittura malvagio (*panourgos*), ma non certo saggio. Ma se da un lato la saggezza presuppone il possesso delle virtù, da un altro lato queste ultime non possono sorgere senza la saggezza. Aristotele sostiene addirittura che il fine principale della saggezza è d'indurre l'abito delle virtù⁵³. E giunge persino ad affermare che a coloro che sono già persone eccellenti la saggezza non è di alcun'utilità⁵⁴. Ma com'è possibile conciliare l'attribuzione di una tale finalità alla saggezza, col fatto che lo scopo dichiarato di questa è in realtà solo quello di ricercare il mezzo giusto nel contesto delle specifiche *praxeis*? In nessun modo, io credo, se per saggezza s'intende solo quella dell'individuo singolo che delibera all'interno di specifici contesti sociali, per esempio nell'ambito domestico o in quello della *polis*. Il riferimento che qui va fatto è alla saggezza legislativa alla quale è assegnata, come si è detto, una funzione sovraordinata rispetto alle altre⁵⁵. La sua superiorità consiste nel fatto che essa costituisce una sorta di precondizione per l'acquisizione delle virtù etiche. Al legislatore, all'esperto di costituzioni spetta infatti il compito di preparare il buon amministratore della casa, e

⁵² *Eth. Nic.*, X, 9, 1181a 5-6.

⁵³ *Eth. Nic.*, VI, 13, 1144b 31.

⁵⁴ *Eth. Nic.*, VI, 12, 1143b 29.

⁵⁵ Sulla distinzione tra la particolare saggezza nomotetica e la più generale saggezza del "soggetto morale" cfr. R. Bodéüs, *Politique e philosophie chez Aristote*, Société des Études Classiques, Namur, 1991, p. 49.

soprattutto il buon politico, creando in loro, mediante appropriate abitudini, le buone disposizioni pratiche. Una delle funzioni fondamentali della *phronesis* nomotetica è infatti quella di organizzare la *paideia*, l'attività educativa, ponendo le premesse perché si formino uomini che siano in grado di vedere ciò che è meglio per loro e per i loro concittadini.

Senza l'opera della saggezza nomotetica si possono ben possedere per Aristotele buone disposizioni morali – alla temperanza e al coraggio si può essere inclini fin dalla nascita –, ma non certo la virtù vera e propria. Ma, di nuovo, quando si posseggono le virtù etiche si è anche saggi. In definitiva al legislatore vengono assegnati due compiti fondamentali⁵⁶. Il primo consiste nel tenere a freno le masse col timore delle punizioni. Occorre allora «stabilire castighi e pene per coloro che... hanno indole troppo cattiva». Coloro che appaiono incorreggibili devono essere addirittura allontanati dalla città. A coloro invece che hanno già una naturale predisposizione alla virtù o hanno ricevuto una buona educazione, i discorsi morali potranno essere utili: li aiuteranno a trasformare le loro virtù naturali in virtù acquisite con l'abitudine e quindi coscienti e accompagnate dalla prudenza. In questo caso si potrebbe dire, in certo senso, che non si predica che per i già convertiti. Coloro ai quali Aristotele si riferisce sono solo però una minoranza. Sono quelli che fin dalla nascita dimostrano di avere un carattere adatto all'acquisizione della virtù. Questa minoranza sarà formata dai cittadini in senso proprio, e di essi particolarmente deve occuparsi il legislatore, il quale deve procedere creando in essi «buone abitudini, ed è questa l'intenzione di ogni legislatore. Coloro che non svolgono bene questo compito deviano dalla loro funzione, e la differenza tra le costituzioni buone e quelle cattive consiste in ciò»⁵⁷.

Quindi in definitiva Aristotele ritiene che la scienza politica abbia ben poche possibilità di influenzare direttamente la politica pratica, cioè l'attività e le scelte concrete dell'uomo o delle assemblee che hanno funzioni giudiziarie e deliberative. Non dobbiamo pensare del resto che gli affari pubblici fossero amministrati da politici di professione, così come esistono al nostro tempo, i quali si disponessero ad essere guidati dal filosofo politico. Aristotele doveva essere ben consapevole che in particolare nei regimi democratici della sua epoca dominava l'abilità retorica. Del resto le fonti

⁵⁶ Cfr. *Eth. Nic.*, X, 9.

⁵⁷ *Eth. Nic.*, II, 1, 1103b 3-6.

letterarie testimoniano che nel linguaggio pubblico del IV secolo non vi era alcun termine che corrisponda al nostro "uomini politici". Coloro che intervenivano nelle assemblee deliberative e giudiziarie erano denominati *rhetores kai strategoi* "gli oratori e i generali". "Il *rhetor* è colui che propone qualcosa nell'Assemblea, o nel Consiglio, o nei Tribunali, o ai *nomothetai*. «I *rhetores* si selezionavano da sé; gli *strategoi* invece erano un collegio di dieci magistrati eletti, i quali, oltre ai loro doveri di comandanti delle forze militari ateniesi, avevano importanti funzioni civili»⁵⁸. Ripeto che il vero punto di riferimento della scienza politica è la saggezza nomotetica, alla quale è affidato in primo luogo il compito di formare il carattere del vero politico. Ed infatti Aristotele, quando parla del *vero uomo politico* (o *kat' aletheian politikos*) non si riferisce a colui che è presente nelle assemblee, ma proprio invece al legislatore, il cui fine è infatti di «rendere i cittadini buoni e ossequenti alle leggi». E poi indica come esempi i legislatori di Creta e di Sparta, e quanti altri ce ne sono stati di simili⁵⁹.

10. Tra i vari interpreti della filosofia pratica aristotelica, a me pare che J. Ritter in particolare abbia ben chiara la fondamentale unità di etica e politica, e abbia benissimo compreso che *la filosofia pratica, in quanto "etica", è politica*. Tuttavia egli, probabilmente orientato in ciò da premesse hegeliane, afferma che «il "giusto" che determina l'agire come "etico", è.. ricavato concretamente dal mondo istituzionale della vita "abituale" e delle connesse forme tradizionali del parlare e dell'agire»⁶⁰. Ciò di cui J. Ritter mi pare non tenga conto è che l'agire "eticamente" giusto al livello più alto e compiuto non si attua per Aristotele mediante la semplice conformità al *nomos* di una *polis* qualsiasi, cioè alla *politeia* così come si è venuta attuando nel corso di un determinato processo storico, ma dipende dalla *qualità* di quest'ultima. I libri centrali della *Politica* (III-VI) contengono differenti modelli di classificazione delle costituzioni, e tutti, sia pure in modi diversi, distinguono in generale quelle buone e rette da quelle cattive e degenerate. Solo nella costituzione ottima, cioè nell'*aristocrazia*, il fine del-

⁵⁸ M. H. Hansen, *La democrazia ateniese del IV secolo a.C.*, trad. it. L.E.D., Milano, 2003, pp. 392-393.

⁵⁹ *Eth. Nic.*, I, 13, 1102a 10-12.

⁶⁰ "Politica" ed "Etica" come filosofia pratica, in *Metafisica e Politica*, trad. it. Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. 98.

l'uomo si realizza in modo compiuto, e non certo nelle costituzioni devianti, come la democrazia, l'oligarchia e la tirannide.

Quando parla della costituzione migliore, Aristotele non pensa ad un modello applicabile in ogni situazione, ma al fatto che *la scienza politica*, in qualsiasi momento storico e in qualsiasi luogo, non può non raggiungere sempre le stesse conclusioni quando si ponga il problema del migliore ordine politico. La scienza politica infatti non è legata al tempo e alla storia, non è una disciplina storica: suo scopo è anzi proprio quello di ricercare che cosa è stabile intorno a ciò che è storicamente mutevole. Io ho cercato in altra sede⁶¹ di mostrare come proprio *l'ariste politeia* costituisca la condizione per la realizzazione di un concetto di giustizia che vada oltre la mera legalità, che abbia cioè un valore più universale rispetto a ciò che impongono i *nomoi* di una specifica costituzione. Il che significa che Aristotele ritiene che se noi ci poniamo, *all'interno della scienza politica*, il problema di un giusto che trascenda l'ambito del *nomikon dikaion*, che vale in modo diverso nei diversi ordinamenti politici, non dobbiamo andare alla ricerca di norme o leggi comuni naturali, ma dobbiamo chiederci qual è il migliore ordine politico: *l'ariste politeia*⁶².

Se dunque la giustizia può trovare effettiva realizzazione solo nelle leggi della *polis* e in nessun altro luogo, ne deriva che non esiste giustizia né in natura, né in Dio, e inoltre che non ha senso prospettare un ordine di leggi che, inteso come in sé giusto, possa essere distinto o addirittura contrapposto a quello politico⁶³: così come non esistono principi etici, non esistono neppure principi assoluti di giustizia cui si possa far riferimento per giustificare la disobbedienza o addirittura la rivolta nei confronti delle leggi della città.

Il filosofo politico deve limitarsi a dare indicazioni generali alla saggezza nomotetica in vista della conservazione dell'ordinamento esistente o di

⁶¹ *La giustizia virtù politica*, cit., pp. 29-49.

⁶² Del tutto differente è l'interpretazione di P. Aubenque, secondo il quale l'avverbio *pantachou* va inteso in senso distributivo e non collettivo: «detto in altre parole, non c'è una buona costituzione valida per tutti i paesi (e, potremmo aggiungere, per tutti i tempi), ma la migliore costituzione è ogni volta quella che è conforme alla natura del paese e dei suoi abitanti» (*La loi selon Aristote*, «Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique», 25 (1980), p. 154).

⁶³ P. Aubenque ricorda come non sia possibile rinvenire in Aristotele l'idea di un ordine cosmico sottomesso a delle leggi, «mentre questa idea fosse già in germe in certi testi platonici e forse anche presocratici e s'imporrà nell'età seguente con la filosofia stoica» (*La loi* cit., p. 150).

migliorarlo, nel caso che le circostanze lo permettano e che una *polis* abbia un ordine istituzionale addirittura peggiore di quello che le sue condizioni sociali dovrebbero consentirgli. Da ciò si comprende la centralità dei libri V e VI, che indicano i modi per conservare le costituzioni e per prevenire le *staseis*, cioè i conflitti tra le fazioni e i partiti nella città, da cui dipendono le trasformazioni violente degli ordinamenti politici. È quanto mai evidente che anche qui il filosofo politico si rivolge al saggio nomoteta e non certo al capo politico il quale, se assume la figura dello *stasiotes* cerca piuttosto con ogni mezzo, anche fomentando la guerra civile e la rivoluzione, di rovesciare la costituzione.

IV Il neoaristotelismo

11. Il fraintendimento di fondo nel quale, parlando in termini generali, mi sembrano essere caduti i neoaristotelici è consistito, a mio modo di vedere, nell'aver trascurato di considerare la profonda connessione che ho cercato di evidenziare, la quale lega le opere di etica, in particolare la *Nicomachea* con la *Politica*. È solo con l'acquisizione delle buone *hexeis*, prodotta dalla *paideia* a sua volta organizzata dalla legislazione, che è possibile anche una buona prassi politica. Se questo nesso fondamentale non viene colto in tutta la sua rilevanza si può essere indotti a ritenere che la connotazione della scienza politica, intesa come sapere pratico, significasse per Aristotele l'attribuzione a questa disciplina di una funzione *direttamente pratica*, e quindi l'istituzione di una forma di sapere in grado di guidare e orientare l'agire in generale e quello politico in particolare. Questa posizione è ad esempio chiaramente espressa da L. Strauss, il quale, in un saggio risalente al 1955 dal titolo *What is Political Philosophy* contrappone quella che definisce la soluzione classica al problema della filosofia politica a quella proposta dai moderni e dai contemporanei. La filosofia politica classica sarebbe stata per L. Strauss nello stesso tempo *scienza e abilità* e si sarebbe quindi trovata in diretto rapporto con la vita politica. «Tale abilità – afferma L. Strauss – l'arte, la prudenza, la saggezza pratica, la specifica intelligenza posseduta dagli statisti e dagli uomini politici eccellenti, e non “un insieme di asserzioni vere” riguardanti gli affari politici e trasmesso da maestri ad allievi, è ciò che origi-

nariamente veniva inteso per “scienza politica”»⁶⁴. È quanto mai evidente che se una tale affermazione può valere semmai per Platone, è del tutto fuori luogo se riferita ad Aristotele, il quale ha sempre distinto la saggezza, anche quella del politico, dalla scienza. *Nell'Etica Nicomachea* si dice chiaramente che la saggezza non è scienza e neppure tecnica. E non è scienza per il fatto che «l'oggetto dell'azione può essere diversamente, e non sarà arte perché il genere dell'azione e quello della produzione sono diversi»⁶⁵.

Il filosofo politico classico per L. Strauss non è *neutrale* nei confronti delle diverse opinioni politiche, ma è piuttosto l'*arbitro* che cerca di risolvere i conflitti in quanto ha presente qual è la forma di vita migliore. L. Strauss riteneva dunque che la filosofia politica classica fosse di per se stessa *pratica*, che si trovasse in diretto rapporto con la vita politica, e che a differenza della scienza politica contemporanea perseguisse scopi pratici e fosse guidata da *giudizi di valore*. Appare evidente come L. Strauss usi l'espressione *filosofia politica classica* per indicare una forma dottrinale che, per le sue finalità generali e per il suo statuto epistemico, gli sembra possa essere validamente contrapposta alla moderna scienza sociale valutativa che ha trovato in M. Weber il suo primo e più autorevole rappresentante. In effetti, criticando M. Weber, L. Strauss arriva ad affermare che dalla distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore non deriva necessariamente la negazione di una teoria dei valori: quindi un'etica dei valori può essere intesa addirittura come coerente con le premesse epistemiche della teoria sociologica weberiana⁶⁶.

12. Una posizione non molto lontana a quella espressa da L. Strauss viene proposta, agli inizi degli anni sessanta, da autori come A. Bergsträsser e D. Oberndörfer, appartenenti alla cosiddetta *scuola di Friburgo*, per i quali alla scienza pratica della politica deve essere assegnato il compito di elaborare, attraverso la conoscenza della realtà politico sociale, i fondamentali conoscitivi che permettano di predisporre un agire politico razionale mediante la messa in luce delle possibili alternative che sono contenute nelle costella-

⁶⁴ *La filosofia politica classica*, in *Che cos'è la filosofia politica*, Argalia, Urbino, 1977, p. 393.

⁶⁵ *Eth. Nic.*, VI, 5, 1140b 1-4.

⁶⁶ *Diritto naturale e storia*, trad. it. Il Melangolo, Genova, 1990, p. 48.

zioni storiche di volta in volta esistenti. Il che significa che essa non deve arrestarsi alla semplice indicazione di possibilità, non si deve limitare cioè ad una funzione solamente *tecnica*. La politica è per A. Bergsträsser, una *scienza* che ha come fine primario la costruzione del *bonus ordo* politico e sociale, un ordine che deve rendere possibile la realizzazione del "bene comune" e del "buon agire comune"⁶⁷. I friburghesi non escludono un approccio che sia puramente empirico-descrittivo nei confronti della "realtà" politico-sociale, solo che lo intendono come un momento unicamente iniziale e propedeutico. Ad una scienza della società intesa come scienza di "realtà" viene posta accanto una scienza pratica intesa come dottrine normative e valutativa.

Ciò che A. Bergsträsser in sostanza ricerca è dunque una sorta di integrazione tra un scienza sociale avalutativa e una scienza pratica capace di indicare valori e d'indirizzare le scelte concrete. Mentre il fine della prima è quello di fornirci una descrizione il più possibile esatta degli avvenimenti e di analizzarli nei loro nessi causali, la seconda si pone soprattutto il problema di che cosa, alla luce di ciò che viene appreso come possibile e desiderabile, si debba e si possa fare. D. Oberndörfer in particolare distingue poi tre tipi o forme generali di scienza politica: una scienza politica descrittivo analitica, una scienza sistematica delle leggi dell'ambito politico sociale, e infine una scienza pratica della politica. Di nuovo, quest'ultima determina l'orizzonte della sua ricerca non ponendosi come fine di descrivere dati di fatto, ma a partire dal problema di ciò che, alla luce dei beni possibili, si deve e si può fare in modo che accada.

13. Possiamo ribadire dunque che quando si parla di neoaristotelismo politico ci si riferisce ad autori che, almeno in una prima fase, con diverse motivazioni e sotto differenti aspetti, ritengono che il riferimento ad Aristotele possa essere utile al nostro tempo per riaprire una discussione sulla natura della scienza politica la cui situazione viene intesa da più parti come caratterizzata da una crisi profonda. L'intero primo capitolo del volume di W. Hennis *Politik und praktische Philosophie* è interamente dedicato ad esem-

⁶⁷ Cfr. I diversi saggi contenuti nel volume *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, II Auf., Freiburg i. Br. Rombach, 1962. In particolare di D. Oberndörfer, *Politik als praktische Wissenschaft*, p. 9 e sgg.

pio a descrivere quella che l'autore individua come la «situazione attuale» della scienza politica, nella quale il "politico" sembra aver perso il riferimento ad un proprio ambito specifico e non aver più un proprio sostanziale contenuto⁶⁸.

Le indicazioni e le proposte dei neoaristotelici non paiono tuttavia aver avuto seguito se già agli inizi degli anni settanta il riferimento al modello di Aristotele sembra venire progressivamente abbandonato. Nella presentazione del primo dei due volumi intitolati *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, M. Riedel fornisce ad esempio una definizione della filosofia pratica di carattere generale, in un senso quasi sistematico che si distanzia ormai decisamente da Aristotele⁶⁹. Egli sostiene che con quella espressione si deve intendere una dimensione problematica e argomentativa che ha come compito di fondare *la valutazione delle norme dell'agire umano e la scelta dei fini dell'azione*. Si tratterebbe in sostanza di una sorta di etica politica di tipo cognitivista, di una teoria del valore, che assume dichiaratamente come riferimento più il modello kantiano che quello di Aristotele. A ciò si collega il minor interesse per la politica che, come è noto, Kant esclude dal novero delle discipline scientifiche. Nel saggio poi ripubblicato nel volume *Metafisica e Metapolitica*, che porta il titolo significativo *Su alcune aporie della filosofia pratica di Aristotele*, M. Riedel dice chiaramente di non comprendere perché «Aristotele debba essere preferito a Platone o entrambi a Hobbes e Kant, che forse sono più vicini degli autori antichi all'attuale problematica circa una fondazione della filosofia pratica»⁷⁰. Io credo che a questo punto una ricomprendimento critica del neoaristotelismo richieda che si faccia innanzitutto luce sulle motivazioni che originariamente hanno generato quel movimento. Se i neoaristotelici, ha affermato F. Volpi, «hanno avuto il merito di riproporre alcune intuizioni epistemiche di Aristotele per una rideterminazione del sapere etico-politico alternativa a quella moderna, sollecitando un'attenzione critica nei confronti di quest'ultima, oggi si tratta ormai, andando oltre il neoaristotelismo, di capire in termini più approfonditi quali siano state le ragioni storico-filosofiche ed epistemiche che hanno determinato, non solo in età moderna, ma già subito

⁶⁸ Hermann Luchterhand Verlag, Newvied am Rhein und Berlin, p. 10.

⁶⁹ *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Verlag Rombach, Freiburg im Breisgau, 1972-1974, p. 11.

⁷⁰ *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, trad. it. il Mulino, Bologna, 1990, p. 117.

dopo Aristotele, in età ellenistica, il venir meno della possibilità di una “filosofia pratica”, più esattamente di una filosofia politica intesa come scienza pratica»⁷¹. Ciò è testimoniato dal fatto che la concezione aristotelica della filosofia pratica come modalità del sapere scompare rapidamente in età post-aristotelica.

14. In conclusione l'interpretazione della filosofia pratica aristotelica come una dottrina del valore a me pare possa essere spiegata come il tentativo di riassumere il pensiero del filosofo all'interno di una problematica che gli è sostanzialmente estranea. Si tratta della questione fondamentale che accompagna la stessa nascita della sociologia come scienza all'inizio del XX secolo. Mi riferisco alla disputa sul metodo delle scienze sociali (*Methodenstreit*) che si è sviluppata durante gli ultimi due decenni dell'ottocento e poi al dibattito «sui giudizi di valore (*Werturteilsstreit*) che ebbe luogo a partire dal 1909, al congresso del “*Verein für Sozialphilosophie*”»⁷².

In relazione a tale problematica la *riabilitazione* si è posta in generale come fine quello di riconfermare l'autonomia metodologica delle scienze dell'uomo contrastando la convinzione ampiamente presente secondo la quale il sapere relativo all'agire umano avrebbe assunto un carattere scientifico solo all'interno del quadro epistemico prospettato dalla scienza sociale. Alla pretesa della scienza sociale d'istituire una conoscenza puramente descrittiva e avalutativa, “neutrale” nei confronti dell'azione, viene opposta così dai neoaristotelici quella di un sapere che si ritiene in grado di guidare direttamente l'agire indicando norme e valori. In realtà la contrapposizione di descrittivo e valutativo presuppone un modo d'intendere la scienza che è del tutto estraneo ad Aristotele. Si tratta dell'idea secondo cui, anche nel campo delle scienze dell'uomo, la conoscenza scientifica deve consistere nel descrivere e analizzare i cosiddetti fatti del mondo reale, così come accade nelle scienze della natura. M. Weber è estremamente esplicito al riguardo: «la scienza sociale che *noi* vogliamo coltivare, egli sostiene, è una

⁷¹ *Che cosa significa “filosofia pratica”? Per una storia del concetto*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», XIX, n. 57 (2001), p. 597.

⁷² Cfr. H. Albert, E. Topisch (ed.), *Werturteilsstreit*, Darmstadt 1979, e *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1969. Su tutto ciò F. Volpi, *La naissance de la rationalité pratique*, in *La naissance de la raison en Grèce, Actes du Congrès de Nice*, mai 1987, P.U.F., Paris, 1990, p. 280.

scienza della realtà (Wirklichkeitswissenschaft)»⁷³. Ciò che noi vogliamo conoscere è la configurazione della vita sociale che ci circonda e della quale facciamo parte. Nel caso delle cosiddette *scienze della cultura*, che M. Weber distingue dalle *scienze della natura*, il reale consiste nell'agire umano fornito di senso, che si presenta al sociologo come un ente reale collocato in un mondo *esterno* e che egli deve semplicemente osservare e descrivere. Seguendo M. Weber, T. Parsons dichiara in maniera ancora più esplicita che «dal momento che si può affermare che tutta la scienza empirica è volta alla comprensione dei fenomeni del mondo esterno, allora i fatti dell'azione sono anch'essi, per lo studioso che li analizza, fatti del mondo esterno, e in questo senso dunque fatti oggettivi»⁷⁴. È proprio in quanto capace di indicare per le scienze dell'uomo un tipo di sapere alternativo alla teoria sociologica weberiana che appare evidente tutta la forza critica della filosofia pratica aristotelica. Certo che chi vuole muoversi in questa direzione non può condividere quanto afferma ad esempio R. Bubner, il quale sostiene che la sociologia può attribuirsi il merito di avere aperto la via ad un «esame eticamente non prevenuto dell'azione. Liberato dalla sovrapposizione di regolamentazioni e valutazioni morali, l'agire umano diventa ora un tema sociologico. Che cos'è l'azione? È evidente che solo nell'ambito della sociologia è possibile porre questa domanda senza altre implicazioni e al riparo da esorbitanti finalità sistematiche. Stranamente... la filosofia pratica non ha mai preso atto sul serio delle proposte della sociologia»⁷⁵, al punto che «non si può dire che la filosofia disponga di una teoria dell'azione ben fondata e oggettivamente convincente»⁷⁶. R. Bubner è evidentemente del tutto fuori strada. Dimostra di non avere la più pallida idea di che cosa significhi in Aristotele scienza pratica, che è l'esatto opposto di una teoria dell'azione e qualcosa di assolutamente alternativo ad essa. In realtà ogni teoria dell'azione, ogni considerazione cioè che assuma come premessa autoevidente che l'agire umano possa essere oggetto di considerazione neutrale e puramente osservativa alla stregua di qualsiasi ente fisico, presuppone, in modo consapevole o meno, l'equiparazione di scienza e teoria. Tale equiparazio-

⁷³ Cfr. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2. Aufl., J. C. Mohr, Tübingen, 1951, p. 170.

⁷⁴ *La struttura dell'azione sociale*, trad. it. il Mulino, Bologna, 1962, p. 69.

⁷⁵ *Azione, linguaggio e ragione*, trad. it. il Mulino, Bologna, 1985, p. 9.

⁷⁶ *Ivi*, p. 10.

ne viene portata alle estreme conseguenze proprio dalla teoria weberiana dell'azione.

Se noi ci orientiamo al modo in cui Aristotele fonda la sua scienza dell'uomo siamo posti di fronte alla circostanza per cui una scienza non sorge perché esistono dei fatti da conoscere. Non vale la considerazione per cui, nello spiegare il processo della conoscenza, si debba partire dalla contrapposizione tra un soggetto che conosce ed un oggetto che attenda di essere conosciuto, sul presupposto che in ogni ambito del sapere scientifico ci si debba riferire a delle realtà sussistenti fuori di noi. Gli 'oggetti' della matematica, ad esempio, non sono enti, nel senso che non sono sostanze separabili da noi. Ente è invece certamente ciò di cui si occupa la scienza della natura, la *phusike episteme*. Ma la fisica è precisamente *scienza delle cause del movimento*, e in primo luogo della principale di esse, cioè della causa finale: da ciò deriva che l'ente fisico è per essa oggetto d'indagine *in quanto mobile*. La scienza della natura quindi non s'interessa dell'ente naturale *in quanto ente*, della cosa in se stessa considerata, ma delle cause o dei principi del movimento. "Sapere e scienza esistono dovunque si tratti di fondamenti, cause e cose di questo genere... la domanda sulla natura..., per poter essere sviluppata, dev'essere trasformata in una domanda sui principi. Il fisico deve sempre interrogarsi innanzitutto sulle cause"⁷⁷.

Diverso è il discorso per quanto riguarda la *filosofia prima*, la più alta e la più nobile delle scienze teoretiche, quella che successivamente, nel linguaggio filosofico latino, verrà chiamata *metafisica*⁷⁸: essa sola ha per oggetto *l'ente in quanto ente* secondo la celebre definizione che viene fornita all'inizio del *quarto libro*. La scienza che considera l'ente in quanto ente non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera in universale l'ente in quanto ente, ma, dopo aver delimitato una parte, si occupa di questa⁷⁹. Quando si presuppone che la prassi costituisca un ente tra gli enti che può come tale essere fatto oggetto di considerazione scientifica, le si trasferiscono inconsapevolmente quelle che sono le determinazioni proprie dell'ente che è oggetto della filosofia prima.

⁷⁷ W. Wieland, *La fisica di Aristotele*, trad. it. il Mulino, Bologna, 1993, pp.72-73.

⁷⁸ Un grande conoscitore del pensiero aristotelico come I. Düring dichiara esplicitamente dei rinunciare, in riferimento ad Aristotele, ad usare il termine "metafisica". «Poiché la parola "metafisica" è usata da scuola diverse in senso assolutamente diverso, e oltre a ciò è del tutto estranea ad Aristotele, io evito di servirmene» (*Aristotele cit.*, p. 123, nota 350).

⁷⁹ Cfr. *Metaph.*, IV, 1, 1003a 21-24.

Ci troviamo così di fronte alla situazione apparentemente paradossale per la quale la sociologia dell'azione che ritiene, come erede del positivismo, di aver liquidato ogni presupposizione di carattere metafisico e aver raggiunto una conoscenza puramente empirica nei confronti dell'azione, si muove in realtà, in forma del tutto inconsapevole, essa stessa all'interno di quegli stessi presupposti. Ciò che voglio dire è che essa trasferisce alla prassi quelle connotazioni che la filosofia prima aristotelica riservava all'ente in quanto ente.

L'ontologia sottostante alla dottrina weberiana della scienza è che esiste scienza là dove esiste un ente reale disponibile alla conoscenza. Porre il problema della relazione tra la teoria sociologica e la filosofia pratica significa quindi in primo luogo prendere atto che quest'ultima, a differenza della prima poiché, per la sua modalità epistemica, non è *scienza di realtà*, non giustifica la sua esistenza e il suo fine col riferimento ad enti autosussistenti che occupino in certo modo uno spazio nel mondo. Proprio il riferimento ad Aristotele può essere utile allora a mettere in chiaro le premesse implicite della teoria weberiana dell'azione, la quale presuppone, senza metterla in questione, l'equiparazione di scienza e teoria. È proprio in base alla pretesa di ricomprendere ogni tipo di conoscenza scientifica nella forma della teoria, che si è ritenuto di poter fare della prassi un oggetto meramente presente, una cosa da osservare e da descrivere. Una tale premessa non vale per la filosofia politica aristotelica, per la quale non esiste la scienza al singolare, un modello unico di conoscenza, ma diverse modalità conoscitive: in ciò sta la sua prima fondamentale differenza rispetto alle teorie sociologiche dell'azione. E sotto questo aspetto, io credo, la sua ricompressione può presentarsi in certo modo come una valida *critica della sociologia*, in quanto può risultare determinante per metterne il evidenza il presupposto non tematizzato: l'assunzione come una ovvietà della equiparazione di scienza e teoria.

Se noi ci poniamo allora il problema dal punto di vista storico concettuale delle origini di quella equiparazione, possiamo ipotizzare non un superamento della metafisica mediante la scienza, ma l'estensione della considerazione dell'ente in quanto ente ad ogni forma di sapere, e quindi l'identificazione in quel principio dell'essenza stessa della conoscenza scientifica.

Ritengo opportuno, a conclusione di queste argomentazioni, sottolineare che io non intendo certamente negare che Aristotele escluda in linea di principio che sia possibile una considerazione dell'agire umano individuale

e collettivo che ne colga le motivazioni e che produca giudizi etici nei loro confronti. Solo che egli non ritiene sia compito della filosofia dell'uomo interessarsi dell'azione di questo o quell'individuo, o di questo o quel gruppo di uomini o di associazioni umane. Sotto questo aspetto il fine del filosofo politico si distingue da quello dello storico che, per Aristotele, ha più a che fare col mito e quindi con la poesia, che non con la scienza. I. Düring ricorda che quando fa uso del termine *muthos*, che possiamo rendere con parola o discorso, ma anche con racconto o narrazione, Aristotele intende la *sustasis ton pragmaton*, cioè lo schema dell'azione – potremmo anche dire l'intrecciarsi delle azioni che costituiscono gli eventi storici – “e quando si traduce *muthos* con “azione” occorrerebbe tener conto di questa definizione”⁸⁰. Aristotele stesso non manca di osservare, in riferimento ad esempio alle opere di Sofocle, ma anche di Aristofane, che i loro componimenti sono chiamati drammi (*dramata*) proprio perché imitano persone che agiscono (*drontas*)⁸¹. Questo vale in modo particolare per la tragedia, alla cui trattazione Aristotele dedica un'ampia sezione della sua *Poetica* (i capitoli 6-22). Aristotele osserva che «senza azione non ci potrebbe essere tragedia»⁸², infatti, «la tragedia è, secondo la sua essenza, imitazione rappresentativa (*mimesis*) di una singola azione in sé conclusa». Non certo però dell'azione di un singolo, ma di certo numero di persone, delle quali viene fatta emergere la qualità morale sia riguardo al loro carattere sia riguardo al loro pensiero. «Per questo – aggiunge Aristotele – infatti noi usiamo dire che anche le azioni hanno certe loro qualità; e due sono naturalmente le cause determinanti delle azioni, pensiero e carattere, dalle quali, e cioè dalle azioni che ne risultano, dipendono la buona e la mala fortuna di tutti gli uomini»⁸³. Nella rappresentazione tragica e non certo nella filosofia dell'uomo si giudicano le azioni secondo le categorie del bene e del male. È nella tragedia che ci si pone il problema di giudicare dal punto di vista morale il comportamento umano. Non si tratta tuttavia di un giudizio che si rivolge alla coscienza morale degli uomini, concetto questo che dubito esista in Aristotele. L'utilità della poesia tragica sta piuttosto nel fatto che è in

⁸⁰ Aristotele cit., p.192.

⁸¹ Cfr. *Poet.*, III, 1448a 28-29. Uso la traduzione di Manara Valgimigli, Laterza, Bari, 1973.

⁸² *Poet.*, VI, 1450a 24-25.

⁸³ *Poet.*, VI, 1449b 36 – 1450 a 4.

grado di produrre la catarsi dell'animo, sollevandolo da passioni quali pietà e terrore⁸⁴.

15. Occorre osservare tuttavia che non per tutti gli autori che vengono generalmente indicati come neoaristotelici vale la considerazione di aver inteso la scienza pratica aristotelica alla luce della contrapposizione generale di fatti e valori, equiparandola così ad una teoria dei valori. E. Voegelin, ad esempio, avverte che bisogna tener presente che la stessa espressione “giudizio di valore” (*Werturteil*) e l'idea di una scienza “libera da giudizi di valore” non appartenevano neppure al linguaggio filosofico fino alla seconda metà dell'ottocento, e hanno acquistato senso solo in contrapposizione ai giudizi di fatto (*Tatsachenurteile*). «Questa situazione è nata dalla presunzione positivista che solo le asserzioni relative ai cosiddetti “fatti” del mondo fenomenico sono “oggettive”, mentre i giudizi relativi al giusto ordine dell'anima e della società sarebbero “soggettivi”. Soltanto le asserzioni del primo tipo si potevano considerare “scientifiche”, mentre le asserzioni del secondo tipo esprimevano decisioni e preferenze personali, non suscettibili di verifica critica e, quindi, destituite di validità oggettiva»⁸⁵. In altri termini E. Voegelin mi pare abbia compreso che un'etica del valore è possibile a partire da ben determinati presupposti, e che il concetto stesso di valore non si debba applicare alle dottrine morali del passato. Ma è ancora una volta a M. Heidegger che vale la pena di fare riferimento riguardo la questione del valore. È solo nel secolo XIX, sostiene M. Heidegger, «che il parlare di valori diviene abituale e il pensare per valori normale. Ed è con la diffusione delle opere di Nietzsche che il fenomeno è divenuto addirittura popolare. Si parla di valori vitali, di valori culturali, di valori di eternità, di rango dei valori, di valori spirituali, pretendendo magari di trovarli anche presso gli antichi»⁸⁶.

È indubbiamente un merito che occorre riconoscere anche ad H. G. Gadamer quello di aver inteso che in Aristotele non esiste alcuna idea del valore, e che il concetto fondamentale della sua etica è quello di virtù. «Il

⁸⁴ *Poet.*, VI, 1440b 26-28.

⁸⁵ *La nuova scienza politica. Introduzione metodologica*, trad. it. Borla, Torino, 1968, p. 60.

⁸⁶ *La sentenza di Nietzsche: “Dio è morto”*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 207-208.

concetto di "ethos", che egli pone a fondamento, esprime proprio questo, che la "virtù" non consiste nel solo sapere, che le possibilità del sapere dipendono piuttosto da come uno è, e che questo essere di ciascuno ha ricevuto la sua impronta progressiva dalla educazione e dal modo di vivere»⁸⁷. H. G. Gadamer coglie un aspetto indubbiamente rilevante dell'aristotelica filosofia dell'uomo. Più in generale, è possibile affermare che i suoi scritti hanno avuto un ruolo decisivo nella riscoperta della dottrina aristotelica del sapere pratico. In un saggio pubblicato nella già citata raccolta curata da M. Riedel *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* e che porta il titolo significativo *L'ermeneutica come filosofia pratica*⁸⁸, H. G. Gadamer stabilisce l'affinità tra l'ermeneutica, nella quale egli in sostanza individua la modalità conoscitiva propria delle scienze dello spirito e la filosofia pratica, affinità determinata dal fatto che il carattere conoscitivo di entrambe si distingue da un conoscere di tipo applicativo. Non si tratta in nessuno dei due casi di "applicare" ad un caso specifico una conoscenza scientifica appresa in precedenza.

Come spiega F. Volpi, in realtà H. G. Gadamer in «*Verità e metodo* assegna alla determinazione aristotelica del sapere pratico soltanto una funzione di modello»⁸⁹, mentre non sembra eccessivamente interessato a tematizzare la fondamentale distinzione che esiste in Aristotele tra la *phronesis* e l'*episteme praktike*. Al punto che egli arriva ad affermare che «la filosofia pratica rappresenta... il carattere proprio di ogni uomo come cittadino e costituisce la sua *arete*»⁹⁰. Non solo ma le attribuisce anche il compito di suggerirci le ragioni per le quali qualcosa deve essere preferibile a qualcosa d'altro. Anche H. G. Gadamer, che pure nega l'attribuzione ad Aristotele di un'etica dei valori, arriva ad assegnare alla filosofia pratica una funzione se non proprio normativa, tuttavia di carattere etico-pratico. In linea conclusiva la mia convinzione è che H. G. Gadamer, nel tentativo di sottrarre le scienze dello spirito al dominio del rigore metodologico, abbia visto nella

⁸⁷ *Sulla possibilità di un'etica filosofica*, in *Ermeneutica e metodica universale*, trad. it. Marietti, Torino, 1973, p. 156.

⁸⁸ *Rehabilitierung* cit., p. 325 e sgg.

⁸⁹ F. Volpi, *Ermeneutica e filosofia pratica*, «Filosofia Politica», 3 (1998), p. 381.

⁹⁰ *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in *La ragione nell'età della scienza*, trad. it. Melangolo, Genova, 1984, p. 72.

filosofia pratica un "ideale" valevole per esse⁹¹, lasciandosi così sfuggire che il fatto che per la filosofia pratica non valga la forma della teoria, non significa in alcun modo che in relazione ad essa non si possa parlare di una ben definita configurazione epistemica⁹².

16. Al problema del rapporto tra il pensiero di Aristotele e le moderne scienze dello spirito ha dedicato la sua riflessione anche J. Ritter. In un saggio del 1961 dal titolo *Il compito delle scienze dello spirito nella società moderna*, elaborato nel contesto di un dibattito sulla riforma dell'Università in Germania⁹³, J. Ritter prende criticamente in considerazione la tesi sostenuta dal sociologo H. Schelsky, secondo il quale nella società scientifica moderna la scienza non può più essere separata dalla vita pratica, ma essa si estende in diversi gradi direttamente fino alle ultime attività pratiche. Con ciò, sostiene H. Schelsky, la scienza è diventata oggi *la sostanza stessa dell'agire pratico* e ciò rende impossibile una formazione culturale (*Bildung*) che si voglia rendere indipendente dalla vita pratica e dalle sue finalità⁹⁴. Secondo J. Ritter invece il diritto pur insopprimibile e necessario della società all'utilizzazione e all'applicazione della scienza, la «determinazione sociale del sapere scientifico, non implica necessariamente la radicale soppressione di ciò che sin dal tempo dei Greci ha fornito senso alla conoscenza scientifica. Al di là e al di sopra delle particolari tradizioni storiche si tratta di ricollegarsi al senso originario della scienza europea, quello che è apparso per la prima volta con i Greci. Su di esso è ancora possibile fondare

⁹¹ Cfr. *L'ideale della filosofia pratica*, in *Elogio della teoria*, trad. it. Guerini e Associati, Milano, 1989, pp. 29-60.

⁹² Così F. Volpi ha evidenziato i limiti dell'interpretazione gadameriana della filosofia pratica: «in Gadamer, ma anche in altri autori che hanno influito sul dibattito neoaristotelico, l'interesse ermeneutico per Aristotele è stato profondamente condizionato dalle esigenze metodologiche ed epistemiche contemporanee da cui nasceva, e solo raramente si è accompagnato allo studio diretto della filosofia pratica aristotelica nel suo insieme, nel suo rapporto con le altre scienze e nella sua diversità rispetto alla concezione moderna del sapere. Si sono così avute incursioni rapsodiche miranti a ricavare spunti e intuizioni da utilizzare nel dibattito odierno in funzione programmatica, rifacendosi peraltro, più che ad Aristotele stesso, a una cosiddetta "tradizione della filosofia pratica" di cui rimangono tracce nell'area culturale tedesca fino a Christian Wolff» (*Ermeneutica e filosofia pratica* cit., p. 384).

⁹³ In *Soggettività*, trad. it., Marietti, Genova, 1997, p. 72.

⁹⁴ *Einsamkeit und Freiheit. Zur sozialen Idee der deutschen Universität*, Verlag Aschen-dorff, Münster Westf., 1960, pp. 29-30.

l'idea di una *educazione spirituale* fondata sull'esercizio della libera teoria». In modo specifico il riferimento è ad Aristotele, il quale «crea (o riprende) il concetto di *theoria* per distinguere la scienza che nasce con la filosofia da quelle scienze che rientrano nell'ambito della vita pratica, ovvero che stanno al servizio del fare e del produrre oggetti d'uso e di utilità. Queste scienze vengono chiamate pratiche e poietiche... La scienza non è quindi sempre e soltanto teoretica»⁹⁵. Cercando di stabilire per le scienze dell'uomo un modello conoscitivo differente e indipendente da quello tecnico, J. Ritter vede addirittura, nelle moderne scienze dello spirito, le eredi legittime del concetto classico di teoria. «Proprio perché definite, per la loro inutilizzabilità pratica, come "non necessarie" e quindi "libere", le scienze dello spirito sono pertanto scienze "teoretiche"»⁹⁶. Mentre le scienze della natura, dice J. Ritter, si riferiscono ai presupposti elementari e inalienabili della moderna società industriale e la loro definizione pratico-pragmatica è fin dall'inizio fuori discussione, le scienze dello spirito conserverebbero, nella loro intenzione essenziale, quella finalità di una conoscenza puramente teoretica, del tutto indipendente da ogni progetto di utilizzazione pratica. Queste sono infatti "libere" nel senso che sono separate da ogni riferimento alla sfera della prassi sociale. In sostanza, conclude J. Ritter, accade che la stessa società la quale, nel processo della sua progressiva scientificizzazione, fa della scienza la sostanza stessa della sua prassi, da un altro lato rende possibile anche un tipo di sapere che, nel rapporto col mondo storico e spirituale dell'uomo, assume il compito della pura teoria e diventa così la base di una cultura che non si collega alla prassi e pertanto non può essere fondata a partire dalle finalità proprie di quella.

Per J. Ritter le scienze dello spirito, a differenza delle scienze della natura che acquistano la loro legittimazione finale dalla loro utilità sociale, si manterrebbero quindi relativamente indipendenti dalla prassi della vita sociale. In esse sarebbe ancora vivo e presente il senso profondo del concetto classico di *theoria*, della teoria scientifica speculativa e della sua tradizione a partire dai greci⁹⁷. Sotto questo aspetto sarebbe in esse presente l'idea di

⁹⁵ *Origine e senso della "theoria"*, in *Metafisica e politica*, trad. it, Marietti, Casale Monferrato, 1983, p. 4.

⁹⁶ *Soggettività* cit., p. 85.

⁹⁷ C'è da dire che già W. Jaeger aveva sostenuto che il pensiero politico di Aristotele è "chiamato a precludere, in modo esemplare, alla filosofia e alle scienze dello spirito dell'età

un sapere libero e di una cultura e formazione umana libera nel senso a suo tempo teorizzato da W. Humboldt. Appare quasi inspiegabile come J. Ritter non tenga conto del fatto che mentre la filosofia relativa alle cose umane, la scienza dell'uomo, raggiunge in Aristotele la piena consapevolezza della propria natura epistemica proprio in contrapposizione al sapere teoretico, nelle moderne scienze dello spirito vale la convinzione che la loro piena definizione scientifica faccia tutt'uno con l'acquisizione proprio della forma della teoria, per cui si potrebbe dire che esse non solo non costituiscono un'alternativa alla trasformazione della scienza della natura in tecnica, ma, al contrario, addirittura che si coordinano perfettamente a tale processo.

In conclusione la moderna distinzione di scienze dell'uomo e scienze della natura ha un significato completamente diverso da quello aristotelico di scienze teoretiche e scienze pratiche. La scienza politica aristotelica, la sua filosofia delle cose umane non acquisisce la sua legittimità con la conquista di uno spazio di relativa indipendenza nei confronti del dominio che la tecnica esercita nella vita sociale ma, al contrario, nell'attuare una funzione di guida e di indirizzo nei confronti di essa. In ciò sta la precondizione per la compiuta realizzazione della funzione dell'uomo che si attua ad un primo livello nell'esercizio della *phronesis*, che trova la sua espressione nella capacità di amministrare e governare la *polis*, e a livello più alto e perfetto con l'esercizio della vita teoretica. Il fondamento della libera conoscenza, ciò che la rende possibile, è per Aristotele, in maniera prioritaria e dominante, il divino, e Aristotele chiama *divina* tra le scienze teoretiche la *prote philosophia* per il fatto che essa è essenzialmente apprensione del divino. E la filosofia prima è del tutto separata e indipendente dal mondo della politica. Solo in relazione alla *teologia mitica* si può parlare in Aristotele di una funzione indirettamente politica. Nel libro XII della *Metafisica* Aristotele sostiene che dagli antichi e dagli antichissimi, quindi soprattutto dai poeti, è stata diffusa la convinzione popolare che «gli Dei hanno forma umana e che sono simili a certi animali». Ma ciò è stato fatto «per infondere persuasione nel popolo e per fare osservare le leggi ed il bene comune»⁹⁸.

moderna" (*Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze, 1984, p. 395).

⁹⁸ Cfr. *Metaph.*, XII, 8, 1074b 1-9.

1. Giusto e giustizia nella scienza politica

1. La giustizia e il giusto

«Noi, dunque, vediamo che tutti intendono con *dikaiosune* (giustizia) la medesima *hexis* (disposizione), quella per cui gli uomini sono portati a compiere *ta dikaia* (cose giuste), per cui agiscono giustamente e desiderano *ta dikaia*; nel medesimo modo stanno le cose per quanto riguarda l'*adikia* (ingiustizia), disposizione per la quale gli uomini agiscono ingiustamente e desiderano *ta adika* (cose ingiuste)»¹. È questa la definizione in linea di massima (*en tupo*)² che Aristotele dà della *dikaiosune* all'inizio di *Etica Nicomachea* V, "il libro della giustizia", ovvero quella sezione del *Corpus* che il filosofo dedica specificamente alla tematica della giustizia e del giusto. Con il termine *dikaiosune* è da intendersi la giustizia come virtù etica, ovvero come disposizione dell'*ethos* (carattere) conforme a medietà³ afferente la parte appetitiva dell'anima; disposizione tale per cui gli uomini – come appunto appena visto – compiono e si auspicano *ta dikaia*, ovvero – al singolare – *to dikaion*, ciò che è giusto, il giusto. *To dikaion* non dev'essere confuso con *ho dikaios*: quest'ultima espressione denota infatti l'uomo giusto, ovvero colui che è tale perché "possiede" e quindi esercita la virtù di giustizia⁴.

¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Introduzione, traduzione e parafrasi di Carlo Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1979, V, 1, 1129 a 6-10. Di seguito citata come *Eth. Nic.*

² Cfr. *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 a 11.

³ Cfr. *Eth. Nic.*, II, 6, 1106 b 36.

⁴ Per un'analisi accurata del rapporto – dei nessi e delle distinzioni – tra i suddetti termini, cfr. P. Moraux, *Le dialogue «Sur la Justice» (A la recherche de l'Aristote perdu)*, Paris – Louvain, Editions Béatrice – Nauwelaerts / Publications Universitaires de Louvain, 1957, p. 117 e soprattutto L. Couloubaritsis, *La fondation aristotélicienne de la notion de justice*, in

Etica Nicomachea V e la *Politica* – opera interamente permeata dalla tematica della giustizia – presentano molteplici significati di *dikaiosune* e di *dikaion*⁵, significati di cui è necessario il chiarimento e tra cui va messo ordine, onde evitare pericolosi fraintendimenti del pensiero del filosofo. Lo Stagirita distingue due denotazioni, e perciò due forme del “giusto” e quindi di giustizia⁶: *to dikaion* come *to ison* (l’uguale)⁷ da una parte, cui corrisponde la *dikaiosune* intesa come rispetto dell’uguale; *to dikaion* come *nomimon* (legale, ciò che è conforme alla legge)⁸ dall’altra, cui corrisponde la giustizia come rispetto dei *nomoi* (leggi). È corretto precisare che non è Aristotele ad attribuire i due suddetti significati alle nozioni di *dikaiosune* e *dikaion*: il filosofo infatti qui si limita ad accogliere ciò che la *communis opinio* ritiene essere giusto. È questo un tratto peculiare della scienza politica in quanto scienza il cui modo d’esser scienza è il sapere pratico. Il punto d’avvio delle sue indagini è costituito – come lo Stagirita esplicitamente afferma – dal “che” (*to hoti*)⁹, ovvero dal linguaggio e dalle opinioni (*doxai*) degli uomini, anche se non da tutte, ma solo da quelle più diffuse o sostenute dagli uomini migliori¹⁰. Detto diversamente, ma usando sempre le parole dello Stagirita, il punto di partenza è costituito «da ciò che è noto a noi»¹¹ e, secondo la procedura argomentativa aristotelica, «conviene partire da quel che per noi è più noto per raggiungere in seguito ciò che è più co-

«Mélanges offerts à Robert Legros», Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles – Faculté de Droit, s. d., pp. 79-101, alle pp. 89-91.

⁵ Aristotele presenta ed esamina «una serie di giustizie: particolare e universale, distributiva e commutativa, equa e naturale, civile e domestica» (G. Drago, *La giustizia e le giustizie. Lettura del libro V Dell’Etica a Nicomaco*, Milano, Marzorati, 1963, p. 73).

⁶ Per quel che riguarda i nessi e le differenze sussistenti tra le due forme di giustizia e giusto, cfr. R. Bambrough, *Aristotle on Justice: a Paradigm of Philosophy*, in G. E. M. Anscombe (Ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, Routledge e Kegan, 1967, pp. 159-174, in particolare pp. 159-162.

⁷ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 a 34.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cfr. *Eth. Nic.*, I, 4, 1095 b 6.

¹⁰ Cfr. *Eth. Nic.*, I, 4, 1095 a 28-30, ma ancora più chiaramente Aristotele, *Etica Eudemia*, in *Opere*, VIII, Traduzione a cura di Armando Plebe, Bari, Laterza, 1973, I, 3, 1214 b 28 – 1215 a 3. Di seguito citata come *Eth. Eud.* Le *doxai* devono essere tenute ben distinte dagli *endoxa*, che costituiscono invece le premesse del sillogismo dialettico: cfr. Aristotele, *Topici*, in *Opere*, II, Traduzione a cura di Giorgio Colli, Bari, Laterza, 1973, I, 1, 100 a 29 – b 23. Di seguito citati come *Top.* Su questo punto, cfr. E. Berti, *Le Ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 126-127.

¹¹ *Eth. Nic.*, I, 4, 1095 b 4.

nosciuto in sé»¹². Tuttavia, «contrariamente a ciò che fa in altri testi e riguardo ad altre discipline egli [Aristotele] non sottopone qui a una critica il punto di partenza; al contrario lo prende come una sorta di abbozzo generale che dovrà essere precisato, approfondito e fondato»¹³.

La riflessione che il filosofo sviluppa a partire dalle opinioni degli uomini sulla giustizia inizia osservando che le due suddette specie di giusto «si distinguono come la parte rispetto all’intero (infatti, tutto ciò che non è rispettoso dell’uguaglianza è contrario alla legge, ma ciò che è contrario alla legge non è tutto non rispettoso dell’uguaglianza)»¹⁴. A motivo di ciò il giusto come rispetto dell’uguale è indicato anche come *en merei dikaion* (giusto particolare), in quanto è appunto “parte di un tutto”, cioè del giusto legale¹⁵; e la *dikaiosune* come rispetto delle leggi è chiamata virtù «teleia» (compiuta, completa)¹⁶ od «hole» (totale, intera)¹⁷ in quanto il rispetto dei *nomoi*, ossia il compiere azioni ad essi conformi (*ta nomima*)¹⁸, è inteso – come si vedrà in seguito – come una totalità compiuta. Ciò che consente a queste due diverse specie di *dikaion* e *dikaiosune* di avere lo stesso nome – *dikaion* e *dikaiosune*, per l’appunto¹⁹ – è il fatto che la definizione di entrambe rientra nello stesso “genere”: ambedue hanno infatti la loro *dunamis* (capacità, potenza) nell’essere *pros heteron* (in relazione all’altro)²⁰. Di più: se è la nozione di *pros heteron* ciò che permette a due concetti eterogenei tra loro come l’uguale ed il legale di poter essere entrambe intesi come il

¹² Couloubaritsis, *La Fondation aristotélicienne* cit., p. 82.

¹³ *Ivi*, pp. 87-88.

¹⁴ *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 b 11-13.

¹⁵ M. Salomon indica il giusto legale come «giusto in senso più ampio» e il giusto come rispetto dell’uguale come «giusto in senso più stretto». Entrambe queste denominazioni risultano tuttavia essere troppo vaghe, e non appropriate in quanto prive di un corrispettivo nel testo aristotelico. Cfr. M. Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, Sijthoff, 1937, p. 15.

¹⁶ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 b 26, 30, 31.

¹⁷ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 1, 1130 a 9. Le due suddette espressioni utilizzate per designare la virtù di giustizia possono essere considerate sinonime poiché sinonimi sono gli aggettivi *teleion* e *holon*. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1993, V, 16, 1021 b 12-13. Di seguito citata come *Metaph.*

¹⁸ *Ta nomima* è la denominazione dei *dikaia* corrispondenti alla *dikaiosune* intesa come disposizione a rispettare i *nomoi*.

¹⁹ Per la precisione, per Aristotele l’ingiustizia consistente nella violazione dell’uguale è definita «*sunonimos*» di quella che consiste nella violazione delle leggi. Cfr. *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 a 33; R. Laurenti, *Il libro della giustizia (Etica Nicomachea V)*, Bari, Adriatica, s. d., p. 140.

²⁰ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 a 32 – b 2.

giusto, significa che è proprio tale caratteristica della "relazione all'altro" ciò che contraddistingue *he dikaiosune* e *to dikaion* in quanto tali.

Ancora secondo quella *communis opinio* che Aristotele accoglie come punto d'avvio della sua indagine, il giusto particolare si articola a sua volta in due ulteriori forme diverse: *to dianemetikon dikaion* (il giusto distributivo)²¹ e *to diorthotikon dikaion* (il giusto correttivo)²². Tale distinzione è dovuta al fatto che due sono gli ambiti di applicazione del giusto particolare: il primo è «la distribuzione di onori, denaro o quant'altro si può ripartire tra i membri della cittadinanza»²³ ed inerisce quindi la sfera dei rapporti tra il *polites* (cittadino) da una parte, la *polis* (comunità politica) cui appartiene dall'altra; il secondo è «la correzione nei *sunallagmata* (rapporti scambievoli)»²⁴ ed inerisce quindi la sfera dei rapporti dei cittadini tra di loro. Accanto a questi ultimi due, lo Stagirita pone *to antipeponthos* (la reciprocità), quantunque quest'ultimo non sia e non possa essere – a rigore – inteso come la terza specie del giusto particolare.

2. Il giusto politico

Prima di procedere con l'analisi delle forme di giustizia e giusto appena elencate, va notato che il filosofo parla di altri due "giusti": *to haplos dikaion* (il giusto inteso *sic et simpliciter*) e *to politikon dikaion* (il giusto politico)²⁵. Non si deve essere tratti in inganno dal fatto che questa, nonostante costituisca una distinzione primaria e veramente fondamentale, non venga mai citata in altri luoghi di *Etica Nicomachea* V. Infatti, tanto il giusto *haplos*, quanto quello politico, rappresentano, «secondo l'intenzione esplicitamente formulata da Aristotele, ... l'oggetto della ricerca in corso»²⁶. Questa ulteriore distinzione ha infatti un'importanza capitale per la scienza politica. Purché *to haplos* e *to politikon dikaion* siano intesi correttamente:

²¹ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 b 31.

²² Cfr. *Eth. Nic.*, V, 2, 1131 a 1.

²³ *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 b 31-32.

²⁴ *Eth. Nic.*, V, 2, 1131 a 1. Il significato del termine *sunallagma* sarà discusso nel *quinto paragrafo*. Cfr. nota 66.

²⁵ «Ma non bisogna dimenticare che ciò che andiamo cercando è sia *to haplos dikaion*, sia *to politikon dikaion*» (*Eth. Nic.*, V, 6, 1134 a 24-26).

²⁶ G. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Bologna, il Mulino (Ricerca), 1993, p. 33.

essi non sono affatto due ulteriori specie di "giusto", che verrebbero ad aggiungersi accanto a quelle già menzionate. Invece, ciascuno di essi indica un diverso punto di vista, una differente prospettiva sotto cui il giusto – tanto quello indicante ciò che è conforme alla legge, quanto quello particolare – è considerato.

Poiché tale punto sarà trattato più avanti, al momento opportuno, per ora è sufficiente dire quanto segue. Quando il giusto – inteso sia come ciò che è legale, sia come rispetto dell'uguale – è considerato dal filosofo *sic et simpliciter*, ovvero astrattamente, in modo assoluto, ossia è analizzato nel suo significato prescindendo ed astraendo tanto dalle declinazioni che di esso si danno nei molteplici casi particolari e contingenti (vale a dire nelle comunità politiche esistenti), quanto dalle interpretazioni che di esso sviluppano le varie fazioni politiche, allora esso è *to haplos dikaion*. Ciò detto, va però sottolineato che il giusto trova la sua realizzazione solo nell'ambito della *polis*²⁷. Ebbene, l'espressione *to politikon dikaion* indica esattamente e sempre le due stesse specie di giusto, considerate questa volta da un diverso punto di vista, vale a dire nella loro concreta presenza in seno alla *polis*, cioè in quanto calate e "all'opera" in essa²⁸. Dev'essere ribadito che il giusto è sempre *politikon*: per lo Stagirita esso esiste, si dà infatti solo nell'ordinamento istituzionale di una *polis*. Si può quindi affermare che per il filosofo giusto e politicità, ovvero l'ambito in cui può darsi giustizia e lo spazio propriamente politico, sono perfettamente coincidenti. Per Aristotele infatti non esiste, non si dà nessun giusto che sia in qualche modo metapolitico (e neppure pre-politico), né nella sfera domestica²⁹, né tanto meno in quella divina³⁰; né in natura: quando il filosofo nel celebre passo di *Etica Nicomachea* V 7 discute dell'esistenza di un *phusikon dikaion* (giusto naturale), lo intende esplicitamente come parte del giusto politico³¹. Tutto ciò non comporta tuttavia che il giusto non possa allora essere analizzato, delineato e definito *haplos*, di per se stesso, "assolutamente"; anzi, come si avrà modo di vedere meglio in seguito, la considerazione *haplos* del giusto è indispensabile e di rilevanza realmente decisiva per la comprensione delle

²⁷ Cfr. R. A. Gauthier – J. Y. Jolif, *Commentaire a l'Ethique a Nicomaque*, 2 tomes, Introduction, Traduction et Commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Paris – Louvain, Editions Béatrice – Nauwelaerts / Publications Universitaires 1970, p. 386.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 385-386; Laurenti, *Il libro cit.*, p. 181.

²⁹ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 6, 1134 a 26-32.

³⁰ Cfr. *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 8-12.

³¹ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 6-7, 1134 b 18 – 1135 a 5.

tematiche e delle problematiche inerenti il giusto politico. Per ora è fondamentale sottolineare solo questo aspetto: se per lo Stagirita il giusto si dà solo nell'ordinamento istituzionale di una *polis*, *to haplos dikaion* non può allora rappresentare un giusto metapolitico e perciò non deve essere assolutamente inteso in questi termini.

È necessario allora soffermarsi sull'espressione *politikon dikaion* per chiarirne il significato e poter cogliere così tutte le implicazioni che tale nozione ha per il pensiero aristotelico. Innanzitutto va osservato che il giusto è politico perché è a partire da esso che si determina e si rende possibile l'accordo tra gli uomini. In *Politica* I 2 si trova un discorso di fondamentale importanza al riguardo³². Per lo Stagirita, mentre gli animali si limitano alla sensazione del piacere e del dolore, *idion* (proprio, peculiare) dell'uomo è invece avere «egli solo *aisthesis* (percezione) dell'*agathon* (bene) e del *kakon* (male), del *dikaion* e dell'*adikon* (ingiusto)»³³. Non solo. Mentre tutte le bestie hanno la voce (*phone*), con cui si indicano a vicenda ciò che è piacevole e ciò che è doloroso, solo l'uomo possiede invece *ho logos* (la parola). Grazie ad esso gli uomini possono comunicarsi gli uni gli altri ciò che percepiscono, come giusto o come ingiusto e trovare su ciò un punto di vista comune, un accordo. Ed è da qui, ovvero da questo sentire comune a più individui su ciò che essi percepiscono intorno al giusto, da questa – si potrebbe dire – comune costituzione etica, che nasce la più importante delle comunità all'interno delle quali si sviluppa la vita dell'uomo greco, quell'unica comunità che, a differenza di *oikos* (comunità domestica, casa) e *kome* (villaggio), il filosofo ritiene essere *teleia* (completa, perfetta) e raggiungere il limite della completa autosufficienza (*autarkeia*): la *polis* (comunità politica)³⁴.

Va sottolineato che per Aristotele l'uomo non impara cosa è giusto e buono per mezzo di una riflessione teorica, grazie ad una argomentazione scientifica (ossia allo stesso modo in cui gli è possibile apprendere – ad esempio – un teorema di geometria o come costruire un qualsiasi artefatto): al contrario, come testimoniato dal passo citato poco sopra, per il filosofo del giusto e del buono l'uomo ha *aisthesis*, ossia sensazione, percezione³⁵.

³² Cfr. Aristotele, *Politica*, a cura di Renato Laurenti, Bari, Laterza, 1993, I, 2, 1253 a 9-19. Di seguito citata come *Pol.*. Cfr. inoltre C. Pacchiani, *Aristotele: la giustizia virtù politica*, «Filosofia Politica», 1 (2001), pp. 29-49, alle pp. 33-34.

³³ *Pol.*, I, 2, 1253 a 16-18.

³⁴ Cfr. *Pol.*, I, 2, 1252 b 28.

³⁵ Cfr. *Pol.*, I, 2, 1253 a 17.

Ciò allora significa che per lo Stagirita *to dikaion* e *to agathon* non sono ricavati da una prestazione di pensiero, da intendersi come una teoria della giustizia o della morale, tesa a dedurli dalla natura o dalla volontà divina, ovvero a fondarli su di esse; natura e volontà divina sulla conformità alle quali verrebbe quindi a riposare l'autenticità e la validità dei suddetti *dikaion* ed *agathon*. La scienza politica aristotelica non deve essere affatto intesa come una teoria della giustizia ed anzi, proprio intenderla in tal modo rappresenterebbe il suo totale fraintendimento³⁶. Ma significa anche che il giusto ed il buono non sono per Aristotele il frutto della posizione volontaristicamente operata da una qualsiasi autorità, ossia da un potere sovrano autorizzato (o dal suo rappresentante autorizzato) le cui disposizioni, se promulgate nel rispetto formale delle procedure previste, sono da accettare proprio perché esso è autorizzato.

Tutto ciò comporta che il giusnaturalismo da una parte, il positivismo giuridico (e il relativismo etico)³⁷ dall'altra – la disputa tra i quali rappresenta «uno dei maggiori ostacoli che ostruiscono il cammino della filosofia del diritto e impediscono il libero corso delle discipline che ne dovranno raccogliere l'eredità»³⁸ – sono allora già fuori gioco, incapaci di cogliere la prospettiva aristotelica. Sul giusto e sul buono ogni individuo ha per il filosofo le sue personali convinzioni, che appartengono e rinviano al suo *ethos* e alla sua educazione, e che si possono pertanto definire pre- o extra-razionali; in base a queste egli si comporta e, se con altri uomini trova a questo riguardo un accordo, con loro si associa. Tale accordo si manifesta nell'accettazione da parte di tutti delle leggi della *polis* e, più in generale, della sua *politeia* (costituzione), ovvero del modo in cui quest'ultima struttura ed organizza le istituzioni, le cerchie sociali e l'agire politico di una *polis*. L'accordo su ciò che si ritiene essere *dikaion*, che permette il costituirsi di una comunità politica e che vige in essa, è chiamato dallo Stagirita con il nome di *dike*, che infatti egli definisce come *krisis* (giudizio, discernimen-

³⁶ Cfr. il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, alla sezione III, 10.

³⁷ Pur opponendosi al giusnaturalismo da una diversa prospettiva, positivismo giuridico e relativismo etico si trovano spesso congiunti proprio perché alleati contro il comune avversario giusnaturalista: «*Rechtspositivismus geht Hand in Hand mit Relativismus*» (H. Kelsen, *Was ist die Reine Rechtslehre?*, in AA.VV., *Demokratie und Rechtsstaat: Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti* (26. september 1953), Zurich, Polygraphischer Verlag, 1953, pp. 143-162, alla p. 153).

³⁸ N. Bobbio, *Giusnaturalismo e Positivismo Giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965, p. 77.

to) del giusto e dell'ingiusto³⁹. Anch'essa è resa in italiano col termine "giustizia", ma non va assolutamente confusa con *he dikaiosune*, la virtù di giustizia. Si può allora dire che quest'ultima denota quella disposizione del carattere tale per cui colui che la possiede, *ho dikaios*, agisce in conformità alla *dike*.

Quanto fin qui detto non esaurisce la trattazione del giusto politico, ovvero del giusto nella sua strutturale politicità. Questo fondamentale aspetto può però emergere in tutta la sua portata solo con il progressivo chiarimento delle due forme di *dikaiosune* e *dikaion* precedentemente menzionate, particolare e totale, relative l'una al rispetto dell'uguale, l'altra delle leggi.

3. Il giusto "particolare"

Per comprendere il significato e la portata del giusto particolare, è necessario esaminare le nozioni, nel loro significato e nella relazione tra esse intercorrente, che Aristotele presenta allorché si dedica all'analisi della suddetta forma di giusto. Esse sono quelle di *ison* (uguale) e *meson* (termine medio); a queste va aggiunta quella di *pros heteron*, che – come visto – è indicata essere il genere di entrambe le forme di giustizia e giusto e ciò che le contraddistingue in quanto tali.

In *Etica Nicomachea* V 1 lo Stagirita afferma che tra le nozioni di giusto e di uguale sussiste identità di significato: di fatto egli registra «nient'altro che un dato del linguaggio»⁴⁰, tant'è vero che osserva come tale identità sia «cosa che tutti riconoscono anche senza bisogno di un ragionamento»⁴¹. Non è superfluo sottolineare la recezione aristotelica di questo dato linguistico: esso infatti indica che, per il filosofo, una distribuzione e una correzione possono realizzare il giusto solo se rispettano l'uguale, se si attuano conformemente ad esso. Successivamente, in *Etica Nicomachea* V 3, Aristotele osserva che, «poiché l'*ison* è *meson*, il *dikaion* dovrà essere un certo tipo di medio (*meson ti*)»⁴². Il filosofo qui altro non fa che applicare la pro-

prietà transitiva: poiché il giusto è l'uguale (lo ha affermato prima) e poiché l'uguale è il termine medio (lo ha appena affermato), allora il giusto è un certo tipo di termine medio. È opportuno iniziare l'analisi del significato delle nozioni di *ison* e di *meson* proprio a partire da queste ultime parole. Lo Stagirita dice che il *dikaion* non è semplicemente *meson*, ma un certo tipo di *meson*. Ciò che si cercherà ora di chiarire sarà proprio questo: che tipo di termine medio è in gioco quando con una distribuzione o con una correzione si vuole realizzare il giusto. A tal scopo si devono tener presenti tre affermazioni di Aristotele: anzitutto egli asserisce che di necessità, quando si parla di giusto, si fa riferimento a delle persone⁴³; quindi che quando si parla di uguale si presuppongono «almeno due termini»⁴⁴ (quelli cioè tra cui sussiste il rapporto di uguaglianza); infine, che allorché si parla di *meson*, si presuppongono «due termini, e questi sono il più e il meno»⁴⁵.

Dunque: quando si parla di *dikaion*, quel che spetta ad ognuno dev'essere *meson*, anzi, «*meson ti*»⁴⁶. Si tratta cioè di un termine medio particolare, di un nuovo modo di concepirlo, introdotto in *Etica Nicomachea* V. Infatti, nel corso della trattazione della virtù etica sviluppata in *Etica Nicomachea* II, il filosofo aveva distinto solamente due accezioni della nozione di termine medio: da una parte il termine medio "della cosa" (*to tou pragmatos meson*), dall'altra il termine medio "in rapporto a noi" (*to pros hēmas meson*). Il primo è quel punto che, in una cosa continua e pertanto divisibile, «è equidistante da ciascuno degli estremi, ed è uno e identico per tutti»⁴⁷. Ad esempio, se 10 è un estremo (il "più") e 2 è l'altro (il "meno"), il termine medio è 6, poiché esso supera ed è superato in ugual misura da ciascuno dei due estremi: esso infatti è esattamente "in mezzo". Questo termine medio è allora "della cosa" perché è assente ogni riferimento a persone. Il secondo è «ciò che non è né in eccesso né in difetto, ma non è uno né identico per tutti»⁴⁸: di conseguenza, per determinarlo non è sufficiente considerare la grandezza "oggettiva" della cosa, in quanto l'eccesso e il difetto sono determinati in base alla considerazione di dati "soggettivi". Ad esempio, se dieci mine di cibo sono l'estremo per eccesso e due mine di cibo quello per difetto, non per questo la giusta ragione di cibo da ingerire

³⁹ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 6, 1134 a 31-32; *Pol.*, 1253 a 38.

⁴⁰ Gauthier – Jolif, *Commentaire* cit., p. 352.

⁴¹ *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 13-14. È necessario notare che, in *Etica Nicomachea* V 3, Aristotele si preoccupa di fondare e giustificare questa identità di significato. Per lo sviluppo e l'analisi dell'argomentazione aristotelica, cfr. *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 10-14; Gauthier – Jolif, *Commentaire* cit., p. 352.

⁴² *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 14-15.

⁴³ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 18.

⁴⁴ *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 16.

⁴⁵ *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 17.

⁴⁶ *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 14.

⁴⁷ *Eth. Nic.*, II, 6, 1106 a 29-31.

⁴⁸ *Eth. Nic.*, II, 6, 1106 a 31-32.

sarà di sei mine. Infatti, osserva lo Stagirita, per un atleta affermato come Milone sarebbero troppo poche, per un principiante troppe⁴⁹: per ciascuno va stabilita la quantità appropriata. Questo termine medio è dunque “in rapporto a noi” in quanto è stabilito in relazione alla singola persona considerata nella sua specificità: insomma, essendo «esattamente conforme ai bisogni del soggetto»⁵⁰, indica ciò che esattamente gli spetta⁵¹.

In relazione al giusto Aristotele introduce una terza modalità di termine medio: il termine medio “in relazione all’altro” (*meson pros heteron*). Ciò che differenzia quest’ultima forma di termine medio dalle due precedenti è il modo in cui è trovata la medietà, il procedimento grazie a cui essa è stabilita. Dunque: anche il “*meson pros heteron*”, in quanto è pur sempre un *meson*, è il termine medio tra più e meno. Ma, mentre a proposito del termine medio “della cosa” ogni nesso alle persone è assente, mentre in relazione al termine medio “in rapporto a noi” è fondamentale il riferimento ad un singolo individuo e ai suoi bisogni, relativamente al “*meson pros heteron*” è invece fondamentale – ed è proprio questo il suo tratto distintivo – il “contemporaneo” riferimento a più persone in rapporto tra loro. Dire quindi che il termine medio (che indica ciò che spetta ad un individuo) è “in relazione all’altro”, significa dire che, in una distribuzione o in una correzione (che, va tenuto presente, coinvolgono sempre almeno due persone), ciò che è assegnato a ciascuno dei due individui implicati dev’essere stabilito tenendo necessariamente conto di ciò che è assegnato all’altro individuo. Ovvero, ciò che è dato all’uno, viene necessariamente fissato per mezzo della “contemporanea” determinazione di ciò che dev’essere dato all’altro e viceversa. Insomma, l’ammontare di quanto spetta all’uno dipende da quanto spetta all’altro. Da quanto detto emerge dunque il ruolo centrale ed essenziale della nozione di “*pros heteron*”, la nozione che, contraddistinguendo tanto il concetto di uguale quanto quello di legale, permette che entrambe siano intesi come *to dikaion*.

Più complesso il discorso relativo all’*ison*. La concezione che lo Stagirita ha di esso in rapporto al giusto, è diversa da quella sostenuta in relazione alla dottrina del giusto mezzo⁵². Quest’ultima afferma che in una cosa con-

⁴⁹ Cfr. *Eth. Nic.*, II, 6, 1106 b 2-4.

⁵⁰ Gauthier – Jolif, *Commentaire* cit., p. 139.

⁵¹ Per l’analisi aristotelica di queste prime due declinazioni della nozione di *meson*, cfr. *Eth. Nic.*, II, 6, 1106 a 26 – II, 6, 1106 b 7; Gauthier – Jolif, *Commentaire* cit., pp. 137-139.

⁵² Cfr. *Eth. Nic.*, II, 6, 1106 a 26-29.

tinua e quindi divisibile l’“uguale” è quella quantità, che è – per l’appunto – sempre uguale, che dev’essere tolta al “più” e aggiunta al “meno” per ottenere il termine medio. Ad esempio, se 10 è il più e 2 il meno, per raggiungere il termine medio, vale a dire 6, si deve sommare a 2 e sottrarre a 10 lo stesso numero: 4, che è l’uguale. Come si è detto precedentemente, quando si parla dell’uguale in relazione al giusto, si fa riferimento ad «almeno due termini»⁵³. Pertanto, per comprendere come intendere l’uguale in rapporto al giusto particolare, è necessario capire quali siano i termini che le due forme di tale giusto implicano. In vista di ciò è tuttavia necessario trattare separatamente tali due forme: questo perché, se è vero che tanto nelle distribuzioni quanto nelle correzioni ciò che spetta ad un individuo è necessariamente stabilito in relazione a quanto è assegnato all’altro, le due forme di giusto si distinguono però per l’opposta considerazione che riservano alla natura del rapporto tra gli uomini coinvolti. Infatti, mentre per il darsi del *dikaion* nelle distribuzioni è fondamentale comprendere esattamente la configurazione di tale rapporto, per il darsi del *dikaion* nelle correzioni è invece fondamentale ignorarla.

• Il giusto distributivo. Comprendere ed individuare la configurazione, ovvero la natura e la qualità, del rapporto tra gli individui coinvolti in una distribuzione affinché essa realizzi *to dikaion*, significa stabilire se e a che titolo essi sono tra loro uguali o disuguali. L’ammontare e l’assegnazione dei rispettivi termini medi (ossia di quanto spetta a ciascuno) dovranno, per così dire, “rispettare”, “rispecchiare” tale uguaglianza o disuguaglianza tra le persone⁵⁴: «l’uguaglianza dovrà essere la stessa, tra le persone come tra le cose: infatti il rapporto tra le cose deve essere lo stesso che quello tra le persone»⁵⁵. Ciò significa che il rapporto tra le cose distribuite (i termini medi) dovrà essere proporzionalmente uguale – *ison* – al rapporto di uguaglianza o disuguaglianza tra gli individui coinvolti: è il criterio della proporzione geometrica (*gheometrike analoghia*), ovvero dell’uguaglianza intesa secondo questa proporzione. Aristotele afferma che il giusto distributivo «implica necessariamente almeno quattro termini: infatti le persone per le quali il giusto è tale sono

⁵³ *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 16.

⁵⁴ «L’uguaglianza sta contemporaneamente in certi oggetti e presso i soggetti ai quali appartengono questi oggetti» (Moraux, *Le dialogue* cit., p. 121).

⁵⁵ *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 20-22.

due e due sono le cose in cui si realizza»⁵⁶. Ora: che gli elementi complessivamente implicati in una distribuzione siano quattro è chiaro. Ma si deve tener presente che i termini tra cui è effettivamente istituita l'uguaglianza secondo la proporzione geometrica sono due. Essi non sono propriamente né le persone né i termini medi loro spettanti, bensì ciascuno di questi due termini è costituito da un rapporto: il rapporto tra gli uomini coinvolti ed il rapporto tra i termini medi loro spettanti. Ed è appunto tra questi due rapporti che viene propriamente determinata l'uguaglianza geometrica.

- Il giusto correttivo. Si è visto che il giusto particolare è "in relazione all'altro" perché si può realizzare solo se ci sono più uomini in relazione tra loro e, soprattutto, perché ciò che spetta all'uno è stabilito – per l'appunto – "in rapporto" a ciò che è assegnato all'altro. Ebbene – come poc'anzi anticipato – in relazione a questa forma del giusto le persone coinvolte, esattamente al contrario di quanto accade per il giusto distributivo, sono sempre e comunque considerate come assolutamente uguali tra loro. Assolutamente uguali: il che equivale a dire che, quando si tratta di effettuare una correzione, è irrilevante la qualità del rapporto che sussiste tra gli individui coinvolti, ovvero se ed a che titolo essi sono uguali o disuguali. Pertanto l'unica differenza, se differenza si può chiamare, è quella tra chi ha subito e chi ha procurato il danno⁵⁷. Il che comporta che ciò che sarà tolto al danneggiatore (la pena: essa è il suo termine medio) dovrà essere esattamente e specularmente uguale – *ison* – a ciò che sarà dato al danneggiato (il risarcimento: questo è il suo termine medio): è il criterio della proporzione aritmetica (*arithmetike analoghia*)⁵⁸, ovvero dell'uguaglianza secondo questa proporzione. Anche in una correzione i termini implicati sono chiaramente quattro, ma si deve tener presente che i termini tra cui è effettivamente istituita l'uguaglianza secondo la proporzione aritmetica sono due: quanto possiede il danneggiatore e quanto possiede il danneggiato dopo che il danno è stato inflitto. È infatti la determinazione della proporzione aritmetica tra queste due parti che permette di stabilire, in modo perfettamente speculare, l'ammontare di perdita e profitto e quindi – rispettivamente – di risarcimento e pena.

⁵⁶ *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 18-20.

⁵⁷ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 4, 1132 a 5-6.

⁵⁸ È importante tener presente che per Aristotele anche questa è una proporzione.

4. *To dianemetikon dikaion*: il giusto distributivo

Dire che una distribuzione (*nome*)⁵⁹ deve essere effettuata conformemente al merito significa che ogni giusta distribuzione risponde a una proporzione, precisamente a quella che Aristotele chiama, come visto, proporzione geometrica (*gheometrike analoghia*). Essa può essere di due specie:

- Disgiuntiva o discreta (per esempio: $A : B = C : D$)
- Continua (per esempio: $A : B = B : C$)

La proporzione riguardante la distribuzione è quella disgiuntiva. Di questa sono poi possibili due operazioni, la permuta e la somma:

- Esempio di permuta è $A : C = B : D$
- Esempio di somma è $(A + C) : (B + D) = A : B$

In riferimento al giusto distributivo tutto ciò significa questo: «Siano A e B due persone a cui si distribuiscono degli oggetti C e D. Allorché la distribuzione è effettuata, si ha, da una parte $A + C$ e, dall'altra, $B + D$. La distribuzione è giusta se queste due somme sono fra di loro in un rapporto uguale al rapporto delle due persone, altrimenti detto, se $(A + C) : (B + D) = A : B$, che suppone evidentemente che si siano determinati i due oggetti in modo tale che $C : D = A : B$, cioè che si sia distribuito conformemente al merito»⁶⁰. Relativamente alla proporzione geometrica è importante sottolineare e tener presente il seguente aspetto: essa permette di tenere in considerazione anche l'eventuale diversità delle persone A e B, ovvero consente l'effettuazione di una distribuzione anche qualora A e B siano intesi, da un qualsiasi punto di vista, come diversi tra loro. Detto altrimenti, la diversità tra A e B non costituisce un ostacolo al darsi del *dikaion* in una distribuzione: ciò che infatti a tal fine importa è – come appena visto – che il rapporto (sia esso di uguaglianza o diversità) sussistente tra A e B rimanga inalterato dopo l'attuazione della distribuzione.

Dunque, da un punto di vista formale ed astratto, la proporzione geometrica è il criterio conformemente al quale si realizzano le distribuzioni secondo il merito. Ma tale criterio mostra la sua insufficienza nel momento in cui si considerano i singoli casi concreti: per ciascuno di essi è infatti fondamentale determinare quale effettivamente sia il merito tenuto in pregio, proprio perché non tutti lo intendono allo stesso modo. In *Etica Nicoma-*

⁵⁹ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 25-26. *Nome* deriva dal verbo *nemein* (spartire, assegnare, ma anche pascolare, occupare, governare), da cui ha origine anche il vocabolo *nomos* (legge).

⁶⁰ Gauthier – Jolif, *Commentaire* cit., p. 355.

chea V 3 Aristotele osserva che «tutti infatti concordano che il giusto nelle distribuzioni deve essere conforme ad un certo merito [*axia*]⁶¹, ma poi non tutti intendono il merito allo stesso modo, ma i democratici lo intendono come condizione libera (*eleutheria*), gli oligarchici come ricchezza o come nobiltà di nascita (*eugheusia*), gli aristocratici come virtù (*arete*)»⁶². Facendo riferimento a quanto precedentemente detto circa le nozioni di “termine medio”, “uguale” e “in relazione all’altro”, ciò significa che, a seconda di come si concepisce il merito, ossia a seconda di quale fattore è inteso essere il merito decisivo per la distribuzione, così si configura il rapporto di uguaglianza o di disuguaglianza tra gli individui e diventa pertanto possibile stabilire – appunto, con giustizia – ciò che spetta a ciascuno.

Ad esempio: sia il merito costituito dalla nobiltà, e siano A e B due individui, il primo nobile, l’altro invece di umili natali. Pertanto, in occasione di una distribuzione di cariche C e D, il rapporto tra A e B sarà di disuguaglianza. La distribuzione dovrà quindi essere effettuata in modo tale che la disuguaglianza propria del rapporto tra le persone rimanga immutata (ossia né si accentui, né si riduca) anche dopo l’assegnazione delle cariche suddette. Oppure: sia il merito costituito dalla libertà, e siano A e B due individui, entrambe liberi. Pertanto, in occasione di una distribuzione di cariche C e D, il rapporto tra A e B sarà di uguaglianza. La distribuzione dovrà quindi essere effettuata in modo tale che l’uguaglianza propria del rapporto tra le persone rimanga inalterata anche dopo l’assegnazione delle cariche suddette. In ambo i casi ciò sarà possibile solo se il rapporto tra le cariche C e D sarà proporzionalmente uguale al rapporto tra gli individui A e B (se cioè, $C : D = A : B$); ovvero solo se il rapporto tra $A + C$ e $B + D$ (persone + cariche) sarà proporzionalmente uguale al rapporto inizialmente sussistente tra A e B (le persone). Per usare le parole dello Stagirita, «la distribuzione degli onori è ingiusta quando taluni sono onorati o disonorati contro i loro meriti, al contrario è giusta quando lo sono in accordo ai loro meriti»⁶³.

⁶¹ Per l’appropriato modo di intendere la fondamentale nozione di *axia* e sulla difficoltà di trovare un vocabolo che sia in grado di tradurre in modo corretto questo termine greco senza perderne, per quanto possibile, la ricchezza semantica, cfr. M. Schofield, *Sharing in the constitution*, «The Review of Metaphysics», 49 No. 4 (1996), pp. 831-858, alle pp. 849-851.

⁶² *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 25-29.

⁶³ *Pol.*, V, 3, 1302 b 12-14.

5. To diorthotikon dikaion: il giusto correttivo

Il *diorthotikon dikaion* è quella forma di giusto che – come anticipato nel primo paragrafo – trova il suo ambito di applicazione «nei rapporti scambievoli (*en tais sunallagmasi*)»⁶⁴. Questi ultimi possono essere allacciati: o *hekousios* (volentieri), quando sono stabiliti con il consenso di entrambe le parti coinvolte, o *akousios* (malvolentieri), quando si instaurano contro il consenso di una delle due parti implicate. «Rapporti allacciati volentieri [*hekousia*] sono, per esempio: vendita, acquisto, prestito, cauzione, nolo, deposito, locazione. Dei rapporti stabiliti malvolentieri [*akousia*] alcuni si istituiscono di nascosto, come, per esempio, furto, adulterio, avvelenamento, lenocinio, corruzione di schiavi, omicidio doloso, falsa testimonianza; altri si istituiscono con la violenza, come, per esempio, maltrattamenti, sequestro, omicidio, rapina, mutilazione, diffamazione, oltraggio»⁶⁵. Il campo semantico della parola *sunallagmata* è quindi vastissimo⁶⁶: di ciò si deve tener conto nella traduzione dell’aggettivo *diorthotikon*. Il verbo *diorthoō* significa raddrizzare, ma anche correggere, regolare, riparare, rettificare: ed è in questo senso che Aristotele lo intende⁶⁷. Il giusto *diorthotikon* (per indicare il quale è usato anche il sinonimo *epanorthotikon*) è allora il giusto correttivo⁶⁸, purché quest’ultimo termine non sia inteso nel senso di punitivo, bensì in quello più lato di rettificatore⁶⁹.

Come si può facilmente constatare, il giusto correttivo comprende due ambiti del diritto che al nostro tempo sono chiaramente separati: quello del

⁶⁴ *Eth. Nic.*, V, 2, 1131 a 1.

⁶⁵ *Eth. Nic.*, V, 2, 1131 a 3-9.

⁶⁶ Per questo motivo la traduzione di questa parola greca con “rapporti scambievoli” è sicuramente la più appropriata, anche se molto generica. Cfr. G. Del Vecchio, *La Giustizia*, quinta edizione riveduta, Roma, Editrice Studium, 1959, p. 59. B. Donati, traducendo tale parola, opta invece per una interpretazione più ristretta, in senso specificamente giuridico. Egli infatti sostiene che *sunallagma* «significa non solo obbligazione derivante da contratto, patto, *obligatio ex contractu*, ma in generale ogni obbligo prodotto da qualsivoglia rapporto giuridico, quindi anche quelli derivanti, come dicevano i giuristi romani, *ex malo contractu seu delicto* ovvero *ex maleficio*» (B. Donati, *Dottrina pitagorica e aristotelica della giustizia*, Modena, Formiggini, 1911, p. 28).

⁶⁷ Cfr. *Eth. Nic.*, IX, 12, 1172 a 12; *Pol.*, 1284 b 20.

⁶⁸ Cfr. Gauthier – Jolif, *Commentaire* cit., p. 358; Laurenti, *Il libro* cit., p. 154. Di diversa opinione invece P. Moraux. Secondo questi Aristotele avrebbe distinto due tipi di giusto *diorthotikon*, uno per ciascun tipo di rapporto scambievole. L’*epanorthotikon* riguarderebbe esclusivamente gli “scambi” stabiliti malvolentieri, meritando solamente esso «il nome di giustizia correttiva, giustizia che ristabilisce il diritto» (Moraux, *Le dialogue* cit., pp. 118-119).

⁶⁹ Cfr. Del Vecchio, *La Giustizia* cit., p. 67.

diritto civile e quello del diritto penale. Occorre però osservare a tal proposito che questa distinzione acquista il suo senso solo nello Stato moderno, nel quale la tutela della persona fisica è affidata ad organi pubblici (statali). L'origine del diritto penale risiede infatti nell'eliminazione dell'autodifesa e della vendetta privata. Nella dottrina e nella prassi giuridica dell'Atene classica la distinzione fondamentale era piuttosto quella tra i delitti lesivi della comunità, i quali erano resi noti dalle *demosiai dikai* o semplicemente *graphai* (querelle pubbliche); e i delitti lesivi dei privati cittadini, i quali erano invece resi noti dalle *idiai dikai* o semplicemente *dikai* (querelle private)⁷⁰. «Per quanto riguarda la querela pubblica era significativo che non esistesse un'autorità statale per le accuse, che ogni cittadino di pieno diritto era autorizzato a sporgere querela in casi di interesse pubblico. Non esisteva, in altre parole, il principio, che vale nella nostra legislazione, dell'*obbligatorietà dell'azione penale*»⁷¹. Pure nei casi di violenza privata, anche grave, non esisteva tale principio: le querelle private potevano essere intentate solo dalla parte lesa (neppure da un qualunque cittadino che venisse a conoscenza di un delitto contro un suo concittadino)⁷². Il sistema ateniese era quindi nel suo complesso "accusatorio", ovvero basato sulle accuse mosse dai singoli cittadini.

Parlare di giusto "correttivo" presuppone, implica *ipso facto* «una struttura, qualcosa fatta male, alla quale si deve apporre un rimedio»⁷³; precisamente una situazione di conflitto e di disequilibrio, ovvero una situazione ove si verificano (e non dovrebbero verificarsi) il guadagno (*kerdos*) di una parte e la corrispondente perdita (*zemia*) dell'altra parte⁷⁴. Allora *to dikaion* è correttivo perché si realizza quando si effettua la correzione, quando cioè viene ristabilita l'originaria situazione di equilibrio, appunto violata da un guadagno e da una perdita, mediante il loro reciproco "annullamento". Poiché guadagno e perdita sono intesi come il più (*pleon*) ed il meno (*elaton*), cioè come gli estremi speculari che definiscono e attuano un *adikon* (ciò

⁷⁰ Cfr. M. H. Hansen, *La Democrazia ateniese nel IV secolo a. C.*, Milano, LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2003, pp. 284-286.

⁷¹ V. Ehrenberg, *Lo stato dei Greci*, traduzione di Ervinio Pocar, Firenze, La nuova Italia, 1967, p. 202.

⁷² Cfr. M. H. Hansen, *The Prosecution of Homicide in Athens*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 22 (1981), pp. 11-30, alla p. 13.

⁷³ Laurenti, *Il libro cit.*, p. 153.

⁷⁴ Cfr. A. Giuliani, *La giustizia come reciprocità (A proposito della controversia aristotelica-pitagorica)*, «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 2 (1970), pp. 722-756, alle pp. 728-729.

che è ingiusto), il *dikaion* correttivo è inteso come il punto intermedio tra quanto possiede il danneggiatore e quanto possiede il danneggiato dopo che il danno è stato inflitto⁷⁵. Si dice infatti che una correzione pone in essere il giusto quando nessuna delle parti in causa guadagna o perde qualcosa: infatti il giusto «consiste nell'aver dopo [la correzione] un bene uguale a quello che si aveva prima [del danneggiamento]»⁷⁶.

Come visto nel *secondo paragrafo*, gli individui coinvolti in una correzione sono considerati assolutamente uguali (a differenza di quanto accade in relazione alle distribuzioni)⁷⁷, ovvero su un piano di perfetta parità: infatti «non c'è nessuna differenza se è un uomo buono che toglie qualcosa ad un cattivo o se è un cattivo che toglie qualcosa ad un buono... la legge guarda solo alla differenza relativa al danno e li tratta entrambi da uguali, chiedendosi soltanto se uno ha procurato o subito il danno»⁷⁸. L'accento è messo unicamente sulla "cosa", cioè sul *danno* e la sua consistenza, natura reale, non sulle persone coinvolte (ovvero non su loro meriti o qualità)⁷⁹. Tutto ciò significa che colui che ha subito la perdita dev'essere risarcito da colui che ha realizzato il guadagno non secondo il merito soggettivo, perché entrambe sono appunto considerati su un piano di uguaglianza; bensì, proprio per questo motivo, secondo ciò che esattamente gli è stato tolto. Ciò che spetta ad una persona (il suo *meson* - il risarcimento) è esattamente uguale a quello che spetta all'altra (al suo *meson* - alla pena): uguale nel senso della proporzionalità aritmetica. «La proporzione aritmetica, secondo la definizione di Trasillo, riportata da Teone di Smirne, è "quella che supera ed è superata da uno stesso numero". È esattamente la nostra media aritmetica»⁸⁰. L'esempio che lo Stagirita fornisce per spiegare tale nozione può essere meglio compreso servendosi della seguente figura:

⁷⁵ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 4, 1132 a 18-19, 1132 b 18-20. Aristotele stesso avverte che le espressioni perdita e guadagno, derivate dallo scambio volontario, vanno intese in senso ampio, e pertanto applicate anche ai rapporti scambievoli allacciati malvolentieri. Cfr. *Eth. Nic.*, V, 4, 1132 b 13-16.

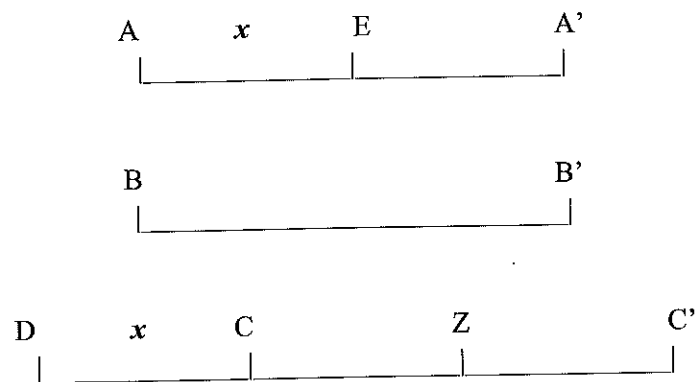
⁷⁶ *Eth. Nic.*, V, 4, 1132 b 19-20.

⁷⁷ Come visto, le distribuzioni sono effettuate secondo la proporzione geometrica, quella proporzione che permette di tenere in considerazione anche l'eventuale diversità degli individui in essa coinvolti.

⁷⁸ *Eth. Nic.*, V, 4, 1132 a 2-6.

⁷⁹ Cfr. Gauthier - Jolif, *Commentaire cit.*, pp. 361-362.

⁸⁰ Ivi, p. 138.



- Siano i segmenti AA', BB' e CC' uguali tra loro;
- Da AA' si tolga il segmento AE e lo si aggiunga a CC' in DC; AE e DC sono pertanto equivalenti;
- Il segmento, così ottenuto, DCC' supera EA' di DC e CZ, cioè del doppio della parte AE precedentemente sottratta;
- Inoltre il segmento DCC' supera BB' di DC, ovverosia della parte AE sottratta in precedenza ad AA'⁸¹.

«In conclusione la seconda grandezza [CC'] supererà il mezzo [BB'] di una sola parte [cioè DC], e il mezzo [BB'] supererà di una sola parte [cioè AE] la grandezza [AA'] da cui tale parte [appunto AE] sarà stata tolta»⁸². AA' e CC' rappresentano cioè gli averi equivalenti di due individui; ebbene, se al primo dei due è sottratta una parte del suo patrimonio AA' (indicata dalla lettera x), e se questa stessa parte (sempre indicata dalla x) è aggiunta alla proprietà della seconda persona CC', allora il patrimonio del secondo individuo supererà quello del primo del doppio della parte sottratta. Quindi la correzione potrà in essere *to dikaion* quando avrà tolto ai beni del secondo soggetto (colui che ha realizzato il guadagno) la metà della parte eccedente i beni del primo soggetto (colui che ha subito il danno); ovverosia, quando avrà effettuato la proporzione aritmetica, cioè «la media aritmetica, tra la parte del vincitore e quella del perdente, e non, come si traduce sovente, fra la perdita e il profitto»⁸³.

⁸¹ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 4, 1132 b 6-9.

⁸² *Eth. Nic.*, V, 4, 1132 b 1-2.

⁸³ Gauthier - Jolif, *Commentaire* cit., pp. 362.

6. Il giusto correttivo e l'amministrazione della giustizia

Mentre il giusto distributivo è volto a regolare secondo giustizia i rapporti tra *polites* da una parte e *polis* dall'altra, il giusto correttivo è invece volto a regolare secondo giustizia i rapporti dei cittadini tra di loro. Colui che attua la correzione è il giudice (*dikastes*)⁸⁴, la cui funzione infatti consiste proprio nel trovare il termine medio (la "media" appunto), cioè il *meson pros heteron*, tra le due parti⁸⁵, punendo colui che ha di più e risarcendo colui che ha di meno. Ebbene, Aristotele individua nella proporzione aritmetica il criterio generale che regola e guida l'attività dei giudici, la norma che essi dovrebbero cioè seguire e applicare nei singoli casi concreti di correzione nei rapporti scambievoli per realizzare appunto *to dikaion*.

Ma proprio nel momento in cui se ne consideri la concreta applicazione a questi ultimi, la proporzione aritmetica mostra, proprio a causa della sua generalità, la sua astrattezza ed insufficienza. Lo Stagirita afferma infatti che «se è uno che ha una carica pubblica che picchia, non deve essere picchiato a sua volta, e se è un privato che picchia un magistrato, non solo dev'essere picchiato, ma ulteriormente punito. Inoltre, c'è molta differenza tra l'atto compiuto volentieri e l'atto compiuto malvolentieri»⁸⁶. Pertanto la valutazione della «differenza relativa al danno»⁸⁷, ovvero della differenza sussistente tra la parte di colui che nel rapporto scambievole ha realizzato un guadagno e quella di colui che ha patito una perdita, insomma della na-

⁸⁴ Più in generale si può dire che la correzione è effettuata da chi è investito della funzione politica giudiziaria (*to dikazon*). Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1298 a 3; IV, 16. Nell'Atene classica il principale organo giudiziario erano i *Dikasteria* (Tribunali Popolari). Cfr. Aristotele, *La Costituzione degli Ateniesi*, a cura di Giuseppe Lanza, Milano, Oscar Mondadori, 1991, XXIV, 3; LXIII-LXIX. Di seguito citata come *Ath. Pol.* Cfr. inoltre Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., pp. 265-329. Un'immagine plastica della situazione dei tribunali ateniesi alla fine del V secolo a. C. è rappresentata dalla commedia di Aristofane *Vespe*. Cfr. Aristofane, *Vespe*, in *Le Commedie*, a cura di Benedetto Marzullo, Roma, Newton & Compton, 2003, pp. 287-387.

⁸⁵ «Per questo anche si usa il nome di *dikaion* [giusto], perché è una divisione *dicha* [in due parti uguali], come se uno dicesse *dichaion* [diviso in due]; così il *dikastes* [giudice] è *dichastes* [colui che divide in due parti uguali]» (*Eth. Nic.*, V, 4, 1132 a 30-32). È però opportuno notare che la derivazione, forse di origine pitagorica, di *dikaion* da *dicha* è «una delle tante ingegnosità filosofiche a cui ricorre non di rado Aristotele per suffragare una tesi» (Laurenti, *Il libro* cit., p. 158).

⁸⁶ *Eth. Nic.*, V, 5, 1132 b 28-31. In relazione a tale passo, cfr. *Eth. Nic.*, VIII, 9, 1160 a 3-7, *Pol.*, II, 4, 1262 a 26-29.

⁸⁷ *Eth. Nic.*, V, 4, 1132 a 4.

tura esatta⁸⁸ di tale danno (e, conseguentemente, la determinazione dell'ammontare della pena e del risarcimento), sono operazioni in realtà complesse, a causa della ricchezza di vita che si nasconde sotto la schematicità della proporzione aritmetica. Infatti «il danno che è preso in considerazione per la determinazione delle pena non è il danno grezzo, materiale – per esempio, il numero di colpi dati – bensì un complesso che tiene conto delle ripercussioni sociali di questo danno grezzo – per esempio, il numero di colpi dato a tale individuo che esercita una tale carica nella città»⁸⁹ – e che valuta anche se un comportamento è stato tenuto volentieri o meno, ovvero, per continuare a riferirsi alla fattispecie sin qui considerata a titolo d'esempio, se l'atto di colpire è da ritenersi compiuto volentieri o meno. Pertanto l'operazione che il giudice ha da compiere non consiste solamente e semplicemente nell'attuazione di una "meccanica compensazione" tra la parte di colui che ha guadagnato e la parte di colui che ci ha rimesso: consiste invece nell'inquadrare il danno in un contesto sociale ben preciso e nelle specifiche circostanze in cui esso si è prodotto al fine di stabilirne l'esatta natura ed entità; quindi nel determinare il guadagno e la perdita degli individui coinvolti non astrattamente, bensì in base ai suddetti contesto e circostanze; infine nel trovare l'intermedio tra le parti di costoro, realizzando così *to dikaion*.

Da quanto detto è a questo punto possibile svolgere la seguente considerazione. Dire infatti che «ciò che è solo in causa è il danno, cioè la "cosa", ma una "cosa" che si valuta in funzione dei dati sociali»⁹⁰ e dell'esser stato tale danno compiuto volentieri o meno, equivale a dire che il danno non va accertato e valutato semplicemente sulla base del rapporto intercorrente tra le persone coinvolte nel suo puro e semplice sussistere: la declinazione di tale rapporto diventa fondamentale. Infatti, gli individui implicati in una correzione non sono – come appena visto – considerati in modo astratto, vale a dire dal punto di vista di un'astratta ed assoluta uguaglianza, ovvero a prescindere dal loro *status* e ruolo sociale, bensì proprio a partire da quest'ultimo. Ciò comporta che quanto spetta a ciascuno (il *meson*) è determinato sulla base della configurazione del rapporto che sussiste tra gli individui coinvolti, la qual configurazione è ricavata dallo *status* sociale di

⁸⁸ È in questo preciso senso che va intesa la parola *diafora*. Cfr. Gauthier – Jolif, *Commentaire* cit., pp. 360-361; Laurenti, *Il libro* cit., p. 155.

⁸⁹ Gauthier – Jolif, *Commentaire* cit., p. 361.

⁹⁰ *Ibid.*

questi ultimi. Ora, poiché prendere in considerazione lo *status* sociale degli individui coinvolti in una correzione comporta l'accogliere un aspetto qualitativo nella valutazione della natura del rapporto intercorrente tra costoro e poiché lo *status* sociale di questi può anche essere diverso, affermare che una correzione deve saper tenere in conto e rispettare tale diversità qualitativa comporta questo: che seppur «da una scappatoia è comunque reintrodotta la proporzione geometrica»⁹¹ o che ad essa è comunque ricondotta l'uguaglianza secondo la proporzione aritmetica»⁹². Infatti colui che con il suo agire danneggia un altro cittadino, meriterà una pena maggiore o minore in proporzione – vale a dire: conformemente alla proporzione nella sua declinazione geometrica – sia all'essere stato il suo atto compiuto volentieri o meno, sia al "peso" sociale della funzione o dello *status* suoi e di colui che ha danneggiato.

Da questa considerazione si ricava una conseguenza assolutamente coerente, quasi ovvia: la massima "la legge è uguale per tutti" né è applicabile ad un contesto come quello in cui visse Aristotele, né è attribuibile al suo pensiero. Essa infatti è vincolata a presupposti concettuali totalmente estranei al pensiero antico, quali: l'uguaglianza di tutti gli individui nell'essere uomini titolari di diritti fondamentali ed inalienabili; il diritto come prodotto della singola volontà della *persona ficta* autorizzata da tutti a rappresentare⁹³ la volontà generale, il quale diritto, proprio per tal motivo, tutela ed obbliga tutti allo stesso modo; l'irrelevanza politica (e quindi giudiziaria) di ogni qualificazione ed appartenenza sociali proprie di ciascun uomo in quanto egli è pensato sempre come astratto singolo individuo: ovvero astratto dalle strutture comunitarie e da quell'insieme di legami e rapporti sociali determinati in cui è inserito ed in cui si dispiega la sua vita concreta, ossia astratto dalle differenze che, distinguendo la cerchia cui egli appartiene, lo denotano nella sua concreta condizione sociale⁹⁴. A riprova di ciò basti pensare agli abitanti di Atene, i quali erano anzitutto suddivisi nelle tre cerchie dei cittadini, dei meteci e degli schiavi, ciascuna delle quali era ca-

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Cfr. P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1955, p. 108.

⁹³ Ovviamente nel senso del *repräsentieren*, non del *vertreten*. Cfr. G. Duso, *La Rappresentanza Politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003, in particolare pp. 17-40.

⁹⁴ Cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1999, pp. 87-101.

ratterizzata da una serie di privilegi ed obblighi differenti. Differenze che riguardavano anche l'amministrazione della giustizia e, più in generale, la partecipazione alla vita giudiziaria della *polis*. Così, «l'omicidio di un cittadino era considerato un crimine più grave dell'assassinio di un meteco o di uno schiavo. La pena per l'omicidio volontario era la morte se la vittima era un cittadino ateniese, l'esilio perpetuo se la vittima era un meteco, e solo un'ammenda se la vittima era uno schiavo»⁹⁵. Similmente – ferma restando la nullità del matrimonio tra meteci e cittadini – «un meteco che viveva con una donna ateniese era punito più severamente di un ateniese che viveva con una donna meteca»⁹⁶. Per quel che riguarda le fasi del dibattimento va sottolineato che «nessun cittadino poteva essere sottoposto a tortura, mentre potevano esserlo i meteci; quanto agli schiavi, essi erano obbligati ad essere interrogati sotto tortura affinché la loro testimonianza potesse essere ammessa nei tribunali»⁹⁷. I meteci avevano facoltà di comparire di persona nei tribunali, al contrario degli schiavi cui non era permesso accedervi neppure come testimoni⁹⁸. Infine, per quel che riguarda le punizioni dei condannati, i cittadini erano esentati dalle pene corporali (ma non da quella capitale), mentre «nei casi in cui una persona nata libera sarebbe stata condannata ad una multa, uno schiavo sarebbe stato frustato, talvolta sulla base di un colpo di frusta per ogni dracma che il libero avrebbe pagato di multa»⁹⁹.

Ma la concreta effettuazione delle correzioni, oltre che dallo *status* sociale degli individui in essa implicati (e quindi dalla configurazione del rapporto tra loro intercorrente), è influenzata anche da un altro fattore. Dunque: si è più volte avuto modo di vedere come l'ambito di "pertinenza" del giusto distributivo sia rappresentato – lo dice l'attributo "distributivo" stesso – dalla «distribuzione di onori, denaro o quant'altro si può ripartire tra i membri della cittadinanza»¹⁰⁰. Il giusto "distributivo" è quel criterio secondo il quale viene stabilito chi può godere dello *status* di cittadino e le modalità di accesso alle cariche di governo e giudiziarie. Le differenti in-

⁹⁵ Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., pp. 150-151.

⁹⁶ Ivi, p. 178.

⁹⁷ Ivi, p. 151.

⁹⁸ Aristotele informa che in molte *poleis* un meteco che decida di intentare un processo deve avvalersi di un cittadino che eserciti per lui il ruolo di "patrono"; tuttavia Atene non è menzionata essere una di queste *poleis*. Cfr. *Pol.*, III, 1, 1275 a 7-14.

⁹⁹ Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 183.

¹⁰⁰ *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 b 31-32.

terpretazioni del merito (*axia*), congiuntamente alle corrispondenti concezioni dell'uguaglianza proporzionale, ovvero di ciò che va ritenuto essere uguale e quindi, appunto, giusto (quasi sempre confacenti agli interessi economici della fazione che le propugna), rappresentano il contenuto e la manifestazione concreti della *dike* "vigente" in una *polis*, rappresentano – per così dire – l'"ideologia" in essa dominante. Ebbene, va evidenziato che queste hanno una chiara ripercussione nell'amministrazione della giustizia. Infatti, per quel che concerne quest'ultimo aspetto non è affatto indifferente la modalità con cui è disposto ed organizzato l'organo istituzionale che in ogni *politeia* è preposto ad esercitare la funzione giudiziaria (*to dikazon*)¹⁰¹: vale a dire che la modalità ed il criterio secondo i quali sono selezionati coloro che formano i tribunali influenzano in modo essenziale e nel merito l'emissione delle sentenze, comprese perciò anche le sentenze che stabiliscono le correzioni.

Ad esempio, una democrazia è appunto tale anche per il fatto che in essa le cariche giudiziarie sono disposte in modo tale che il *demos* (popolo), ovvero la cerchia composta dai cittadini poveri, possa anche grazie a ciò manifestare il suo primato sulle altre cerchie sociali della *polis*, in *primis* quella dei cittadini ricchi. Eloquente è a tal proposito il caso di Atene: coerentemente con l'"ideologia" democratica, il merito era interpretato nel senso della libertà, pertanto tra tutti i cittadini sopra i trent'anni interessati a svolgere la mansione di giurato ne venivano sorteggiati seimila; costoro presentavano il giuramento elastico «e da quel momento in poi erano autorizzati a presentarsi quotidianamente alle sedute dei Tribunali come potenziali giurati per i casi che dovevano essere esaminati nel giorno in questione»¹⁰². Una tale procedura determinava come risultato che fossero soprattutto i poveri a far parte delle giurie di cui si componevano i *Dikasteria* (Tribunali Popolari)¹⁰³. Ebbene, in *Athenaion Politeia* XLI l'autore osserva che il *demos* esercita il suo primato nella *polis* ateniese non solo tramite il controllo dell'Assemblea Popolare, ma anche dei Tribunali Popolari¹⁰⁴: il fatto che siano menzionati anche questi ultimi sta appunto ad indicare che la procedura di selezione dei giurati chiaramente condizionava nel merito l'emis-

¹⁰¹ Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1298 a 3; IV, 16.

¹⁰² Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 269. Cfr. *Ath. Pol.*, XXIV, 3.

¹⁰³ Cfr. Pseudo-Senofonte, *Athenaion Politeia*, in L. Canfora, *La democrazia come violenza*, Palermo, Sellerio Editore, 1990, pp. 15-35, I, 18; Aristofane, *Vespe*, in *Le Comedie* cit., vv. 300-311.

¹⁰⁴ Cfr. *Ath. Pol.*, XLI, 2; Pseudo-Senofonte, *Athenaion Politeia* cit., I, 16-18, III, 2.

sione dell'è sentenze e rappresentava per questo non solo uno dei fattori da cui la *politeia* democratica aveva avuto origine, ma anche uno dei pilastri su cui essa si sosteneva e si manteneva tale.

Ciò si spiega con il fatto che le querele private – anche quelle concernenti gravi delitti contro la proprietà e le persona – erano risolte da figure istituzionali quali arbitri, Areopago ed *ephetai*¹⁰⁵, magistrati; e soltanto nel caso in cui una delle parti ricorreva contro la sentenza emessa in prima istanza esse giungevano di fronte ai Tribunali Popolari. Questi avevano invece una illimitata facoltà «di controllo sull'Assemblea, sul Consiglio, sui magistrati e sui *leaders* politici: i processi politici costituivano la parte preponderante degli affari che giungevano di fronte ad essi»¹⁰⁶. Basti pensare allo strumento dell'*eisangelia* (denuncia)¹⁰⁷, in particolare nel suo impiego nei processi politici, ovvero quei processi che venivano intentati specificamente «contro oratori e proponenti (nell'Assemblea, o in Consiglio, o davanti ai legislatori), o contro accusatori nei processi pubblici o contro i magistrati»¹⁰⁸. Essa poteva essere presentata da un qualunque cittadino o al Consiglio, contro un qualunque magistrato per un qualunque illecito che avesse commesso durante il periodo in carica¹⁰⁹, o all'Assemblea, contro un qualsiasi cittadino che si supponeva si fosse macchiato di reati politici quali il tentativo di abbattere la democrazia, tradimento e corruzione. Tuttavia dell'*eisangelia* si abusò, spesso mediante interpretazioni capziose della legge che ne regolava l'applicazione¹¹⁰: non solo per l'intento di punire ogni presunto avversario della democrazia, con in realtà l'obiettivo di eliminare ogni nemico del *demos*¹¹¹, ma anche per la tentazione di colpire i cittadini (e meteci) più facoltosi semplicemente a motivo della loro ricchezza. Poteva infatti capitare che i giurati del Tribunale Popolare (che come detto

¹⁰⁵ Cfr. *Ath. Pol.*, LVII, 2-4. Gli *ephetai* erano cinquantuno uomini che costituivano la giuria preposta a giudicare tutti i casi di omicidio involontario o legittimo ed i casi di omicidio premeditato di meteci e schiavi.

¹⁰⁶ Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 267.

¹⁰⁷ Su questo tipo di querela pubblica, che rappresentò uno dei pilastri su cui si fondava il ruolo ed il "peso" politico dei Tribunali Popolari, cfr. M. H. Hansen, *Eisangelia: the sovereignty of the people's court in Athens in the fourth century B. C. and the impeachment of generals and politicians*, Odense, Odense university press, 1975.

¹⁰⁸ Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 302.

¹⁰⁹ Cfr. *Ath. Pol.*, XLV, 2.

¹¹⁰ Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., pp. 314-315.

¹¹¹ Cfr. Aristofane, *Vespe*, in *Le Comedie* cit., vv. 463-507.

erano per lo più poveri), sobillati da demagoghi e sicofanti¹¹², fossero indotti ad emettere una sentenza di condanna nel caso in cui l'imputato fosse stato un uomo ricco, in quanto spinti dall'obiettivo di confiscargli i suoi beni. Di tale caratteristica evidentemente tipica dei tribunali democratici – caratteristica che non può che rappresentare una conseguenza dell'interpretazione del merito come libertà e della concezione aritmetica dell'uguaglianza – Aristotele ben si è accorto: in *Politica* VI 5 afferma infatti che si deve stabilire per legge «che niente di quanto appartiene ai condannati è del popolo o va incamerato nei beni comuni, ma è cosa sacra: in tal modo i delinquenti staranno nondimeno in guardia (perché saranno ugualmente puniti) e la folla (*ho ochlos*)¹¹³ sarà trattenuta dal condannare gli accusati perché non avrà la prospettiva di guadagnare qualcosa»¹¹⁴.

7. L'uguale nella dottrina della costituzione

L'analisi della concreta effettuazione delle correzioni nei rapporti scambievoli svolta nel precedente paragrafo può suscitare una legittima perplessità. Ci si potrebbe infatti chiedere se abbia senso parlare di due forme di giusto, dal momento che – come visto – tanto nelle distribuzioni, quanto nelle correzioni il giusto è posto in essere adottando il criterio della proporzione geometrica. Si potrebbe insomma obiettare che la distinzione tra proporzione geometrica e proporzione aritmetica come criterio dell'uguale è il frutto di una pura astrazione, di una riflessione avulsa dalla concreta vita delle *poleis*. E quindi che la distinzione tra le due forme di giusto riposa semplicemente sulla distinzione tra i rispettivi ambiti di "applicazione" (distribuzioni e correzioni): un aspetto secondario quindi, non essenziale¹¹⁵.

¹¹² Questa "piaga", che condizionava i lavori e le sentenze dei Tribunali Popolari, è denunciata con chiarezza e vigore da Aristofane. Cfr. Aristofane, *Vespe*, in *Le Comedie* cit., vv. 526-729.

¹¹³ Questo termine è usato da Aristotele con il medesimo significato del vocabolo *demos*, ma con una connotazione decisamente più spregiativa.

¹¹⁴ *Pol.*, VI, 5, 1320 a 7-11.

¹¹⁵ Come si vedrà nel nono paragrafo, la distinzione delle due forme di giusto – che riposa sull'individuazione delle due declinazioni dell'uguale, quello secondo la proporzione geometrica e quello secondo la proporzione aritmetica – è un'operazione che è condotta dalla scienza politica allorché essa riflette *haplos, sic et simpliciter*, sul giusto. Quantunque tale distinzione non trovi *de facto* riscontro negli ambiti di "applicazione" del giusto sin qui esaminati (ossia distribuzioni e correzioni), nel presente, ma soprattutto nel nono paragrafo,

L'ultima considerazione svolta nel precedente paragrafo permette però di superare questa perplessità. Si è infatti appurato che l'emissione delle sentenze è influenzata in modo essenziale dalla formazione, organizzazione e composizione dell'organo preposto all'esercizio della funzione giudiziaria: ovvero è influenzata dalla modalità secondo cui sono selezionati coloro che dovranno rivestire tale funzione. Quanto al numero, potenzialmente infinite sono le procedure di selezionare i membri dell'organo istituzionale preposto all'esercizio della funzione giudiziaria, così come pure infinite sono le modalità di selezionare i membri degli organi preposti all'esercizio di tutte le altre funzioni politiche indispensabili per la vita di una polis. Lo Stagirita enuclea però i due criteri cui sono riconducibili, come al loro fondamento o principio guida (verrebbe da dire "ispiratore"), le modalità di selezionare i membri degli organi istituzionali: le molteplici procedure di selezione si fondano infatti o sull'uguaglianza secondo la proporzione geometrica o sull'uguaglianza secondo la proporzione aritmetica (o, in certi casi, su una combinazione tra le due). E la loro molteplicità è dovuta nient'altro che alle potenzialmente infinite possibilità di accentuare o attenuare (o di mescolare) il "carattere" geometrico od il "carattere" aritmetico in conformità al quale e fondandosi sul quale è disposta una procedura di selezione.

Pertanto, se di fatto la distinzione tra le due suddette declinazioni dell'uguale viene a cadere qualora si consideri il rispettivo ambito di applicazione, nella dottrina della costituzione – come si avrà modo di vedere più dettagliatamente nel secondo e nel terzo capitolo – la suddetta distinzione gioca un ruolo fondamentale: anzi, essa gioca "il" ruolo fondamentale. Infatti la diversità delle politeiai si spiega alla luce di diverse modalità di attuazione della "distribuzione" (ossia attribuzione) dello status di cittadino e delle "distribuzioni" di onori e cariche, le quali sottintendono non solo differenti interpretazioni del merito individuale, ma, fondamentalmente, differenti concezioni dell'uguaglianza¹¹⁶. Ed è proprio nel diverso modo di concepire l'uguaglianza che risiede, per lo Stagirita, la sostanziale differenza tra le due più frequenti forme di costituzione della Grecia classica, oligarchia e democrazia, e, più in generale, tra i due principali partiti che infiam-

si cercherà di dimostrarne l'importanza assolutamente fondamentale per l'intero discorso e la finalità ultima della scienza politica.

¹¹⁶ «Si sono formate molte costituzioni perché tutti sono d'accordo sul giusto, nel senso che è un'uguaglianza proporzionale, ma errano nell'applicare tale nozione» (Pol., V, 1, 1301 a 26-28). Cfr. Pol., III, 9, 1280 a 9-11.

marono la contesa politica all'interno delle singole poleis, quello oligarchico e quello democratico.

In *Politica* V 1 il filosofo nota che «la democrazia nacque dall'idea che quanti sono uguali per un certo rispetto, siano assolutamente uguali (e in realtà per il fatto che sono tutti ugualmente liberi pensano di essere assolutamente uguali), l'oligarchia dalla supposizione che quanti sono disuguali sotto un certo rispetto siano del tutto disuguali (e in realtà essendo disuguali nel possesso della proprietà suppongono di essere assolutamente disuguali). Perciò gli uni, essendo uguali, ritengono giusto partecipare in ugual misura di ogni cosa, mentre gli altri, essendo diversi, cercano di avere sempre più e il più è disuguale»¹¹⁷. Dunque i democratici e gli oligarchici sostengono una differente concezione del merito, cui corrisponde una diversa interpretazione dell'uguaglianza che è ad essa funzionale. Facendo riferimento alla terminologia aristotelica, i primi intendono l'uguaglianza «secondo il numero»¹¹⁸, ovvero declinata secondo il criterio espresso dalla proporzione aritmetica: è l'uguaglianza numerica; al contrario i secondi intendono l'uguaglianza «secondo la proporzione»¹¹⁹, ovvero declinata secondo il criterio espresso dalla proporzione geometrica: è l'uguaglianza proporzionale.

Come visto nel secondo paragrafo, l'uguaglianza secondo la proporzione aritmetica parte dal presupposto che coloro tra i quali essa si instaura siano assolutamente uguali, si trovino cioè su un piano di perfetta parità ed anzi, per poter trovare corretta effettuazione, non può che presupporre tale assoluta uguaglianza: essa pertanto può ben valere ed applicarsi in un contesto dove tutti i cittadini sono ritenuti assolutamente uguali. È questo il concetto dell'uguaglianza proprio dei sostenitori della democrazia. Per costoro infatti tutti i cittadini, proprio per il fatto stesso di godere dello status di cittadino, sono uomini liberi e pertanto sono tutti uguali quanto alla condizione di libertà (*eleutheria*)¹²⁰. Ma in conseguenza di ciò sostengono che i

¹¹⁷ Pol., V, 1, 1301 a 29-35. Cfr. Pol., III, 9, 1280 a 22-24. «Oligarchi e democratici concordano sul principio della giustizia distributiva – secondo il quale persone eguali devono ricevere cose eguali – ma discordano su ciò che costituisce l'uguaglianza tra le persone. I primi credono che la disuguaglianza nella ricchezza giustifichi in generale un trattamento diseguale, i secondi che l'uguaglianza nella libertà richieda un eguale trattamento in tutti i sensi» (C. Lord, *Aristotele*, in L. Strauss – J. Cropsey (Edd.), *Storia della filosofia politica*, Genova, Il Melangolo, 1993, pp. 219-267, alla p. 247).

¹¹⁸ *Eth. Nic.*, V, 6, 1134 a 23; Pol., 1301 b 30.

¹¹⁹ *Eth. Nic.*, V, 6, 1134 a 22; Pol., 1301 b 31-32.

¹²⁰ Una breve delucidazione circa il significato della nozione di libertà nel pensiero di Aristotele. Per il filosofo essa è una categoria esclusivamente politica, e non ha nulla a che

cittadini sono assolutamente uguali, ovvero uguali sotto tutti i rispetti, non solo nell'essere liberi. Così affermano che i cittadini sono – e quindi devono essere – tutti assolutamente uguali nella facoltà di esercitare le mansioni e funzioni politiche¹²¹ indispensabili per l'esistenza di una polis¹²², ovvero che è *dikaion* che tutti abbiano un'uguale possibilità, una pari opportunità di esercitarle. Per i democratici la libertà è allora il merito¹²³, ovvero la condizione necessaria e sufficiente, che consente di accedere a cariche politiche quali, ad esempio, ricoprire il ruolo di membro dell'assemblea popolare, di giurato del tribunale popolare, di magistrato. Come corollario ciò comporta che, se tutti i cittadini sono assolutamente uguali tra loro, allora il criterio – l'unico criterio possibile – in base al quale sono ratificate le decisioni dell'assemblea, dei tribunali e dei collegi di magistrati è quello della maggioranza¹²⁴.

L'uguaglianza secondo la proporzione geometrica, al contrario, permette di tener conto anche (e soprattutto) di quegli aspetti per cui degli indivi-

fare con il concetto di volontà: non è infatti una qualità che si riferisce alla modalità con cui si sceglie e si compie una azione; tant'è vero che, per lo Stagirita, l'atto *hekousios* (compiuto volentieri) non corrisponde propriamente all'atto libero, anzi, «si deve evitare di caricare questa espressione aristotelica di tutta la moderna problematica del libero arbitrio» (M. Pohlenz, *La libertà greca*, Brescia, Paideia, 1963, p. 170). Per lo Stagirita la libertà indica invece uno *status*, una condizione (cfr. *Pol.*, I, 7, 1255 b 20-22): essere liberi significa *in primis* non essere sottoposti al dominio altrui, ossia non essere uno schiavo (*doulos*). Ma significa anche non essere costretti a svolgere quelle attività che sono finalizzate a procurare il necessario in vista del vivere (nel senso del sopravvivere): *eleutheria* è quindi libertà dal lavoro.

Da ciò segue che schiavo è colui che è costretto a lavorare sotto il dominio altrui per soddisfare i bisogni di costui, per "liberarlo" dalle necessità materiali (*anagkaia*). L'uomo libero è allora colui che è stato capace di risolvere il problema della sussistenza (del semplice vivere) acquisendo schiavi e costringendoli a lavorare per soddisfare i suoi bisogni; quindi, appunto libero – nel senso di liberatosi – dalle necessità materiali e dalla necessità di dover lavorare per vivere, può dedicarsi all'attività politica. È però necessario tener presente che l'essere libero non significa *ipso facto* essere un cittadino: per essere cittadino ogni uomo deve essere libero, ma è la costituzione che stabilisce chi può godere o meno dello *status* di cittadino. La libertà ne è dunque solo la precondizione indispensabile.

¹²¹ «Di queste tre [funzioni politiche] una è quella deliberante sugli affari comuni [*to bouleutikon peri ton koinon*], la seconda è quella concernente le magistrature [*to peri tas archas*]... la terza è quella giudiziaria [*to dikazon*]» (*Pol.*, IV, 14, 1297 b 41 – 1298 a 3).

¹²² Aristotele, allorché esamina le rivendicazioni avanzate da ogni "categoria" – poveri, ricchi, nobili, virtuosi – ad esercitare le funzioni politiche dal punto di vista dell'abilità ad esercitarle, afferma invero che la posizione dei democratici non è completamente errata, in quanto «mai niente vieta alla massa di essere migliore e più ricca non nei singoli elementi, ma nella sua totalità» (*Pol.*, III, 13, 1283 b 33-35).

¹²³ *Pol.*, V, 1, 1301 a 29-36.

¹²⁴ Cfr. *Pol.*, VI, 3, 1318 a 18-19.

dui sono diversi tra loro, tenendo contestualmente conto dell'esatta misura in cui gli individui si differenziano tra loro in riferimento ad essi: per esempio, se e quanto dei cittadini sono differenti per ricchezze o nobiltà di natali. E difatti è questa la concezione che dell'uguaglianza hanno gli accoliti dell'oligarchia, i quali, in virtù dei suddetti meriti¹²⁵ (solo da loro posseduti) che li rendono diversi e superiori rispetto a tutti coloro che al contrario non possono esibirli, ritengono di essere assolutamente disuguali e superiori a costoro sotto tutti i rispetti e, chiaramente, tanto più superiori quanto più cospicuo è il loro patrimonio o prestigioso il loro albero genealogico. In particolare, appunto rispetto a costoro, sostengono di rappresentare una classe dirigente migliore, più capace ed onesta e di conseguenza affermano che è *dikaion* che l'esercizio delle funzioni politiche nella polis sia di loro esclusivo appannaggio, in base al principio secondo cui è *dikaion* che, quanto più un uomo è ricco o nobile, tanto maggior merito ha per ricoprire le cariche più importanti¹²⁶. Per i sostenitori dell'oligarchia ricchezza e nobiltà sono allora i meriti, ovvero le condizioni necessariamente da soddisfare, che consentono di accedere alle cariche politiche, e alle cariche più importanti quanto più cospicuo è un patrimonio o prestigioso un albero genealogico. Da ciò segue che per gli oligarchici il criterio in conformità del quale in una polis si prendono le scelte non è quello della maggioranza, bensì è «quel che sembra bene ai più facoltosi, perché dicono che bisogna prendere una decisione in rapporto alla consistenza delle sostanze»¹²⁷. Sia detto per inciso, va ricordato che l'uguaglianza secondo la proporzione geometrica è la concezione che dell'uguaglianza hanno non solo gli oligarchici, ma anche i sostenitori di una *politeia* aristocratica. Tuttavia, l'aspetto di cui questi ultimi tengono conto nel valutare e stabilire la diversità tra gli uomini è la virtù: per costoro infatti dovrebbero essere unicamente le virtù etiche unitamente alla virtù della saggezza il merito che è indispensabile possedere per poter aspirare all'esercizio delle differenti funzioni politiche.

In *Politica* III 8 Aristotele afferma che «ciò per cui realmente differiscono tra loro la democrazia e l'oligarchia sono la povertà e la ricchezza: di necessità quindi, dove [i governanti] comandano in forza della ricchezza, siano essi pochi o molti, ivi si ha l'oligarchia; dove invece i poveri, la democrazia. E

¹²⁵ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 3, 1131a 28.

¹²⁶ Cfr. *Pol.*, VI, 6, 1320 b 23-25.

¹²⁷ *Pol.*, VI, 3, 1318 a 20-21.

tuttavia capita... che quelli siano pochi, questi molti»¹²⁸. Da questa breve presentazione del partito democratico e di quello oligarchico è possibile comprendere che, se ciò per cui queste due fazioni realmente differiscono sono la povertà dei sostenitori del primo e la ricchezza degli accoliti del secondo, allora le rispettive concezioni del merito, dell'uguale e quindi del giusto sono funzionali alle rispettive condizioni di status economico-sociale. È infatti chiaro che i poveri, consapevoli di poter esibire come unico "pregio sociale"¹²⁹ la libertà e di essere numericamente superiori ai ricchi, sosterranno che proprio la libertà rappresenta il merito, e di conseguenza propugneranno una interpretazione del giusto inteso secondo quel criterio che, funzionale a tale merito, permetterà di assegnare loro il primato sui ricchi, ovvero la proporzione aritmetica. Ed è altrettanto chiaro che i ricchi, al contrario, consapevoli di poter esibire come "pregio sociale" non solo la libertà, ma anche la ricchezza e / o la nobiltà dei natali (e di essere però numericamente inferiori ai poveri), sosterranno che proprio ricchezza e nobiltà rappresentano i meriti, e di conseguenza propugneranno una interpretazione del giusto inteso secondo quel criterio che, funzionale a tali meriti, permetterà di assegnare loro il primato sui poveri, ossia la proporzione geometrica.

In limine, a conclusione di quanto detto in questo paragrafo, va affermato chiaramente – sebbene forse non ve ne sia bisogno – che to dikaion (nel suo significato di *ison*) rappresenta il fondamento di una *polis* (comunità politica). Come appena visto, la costituzione, la conformazione, la strutturazione, l'organizzazione complessiva tanto delle componenti interne quanto delle funzioni di una comunità politica in un modo piuttosto che in un altro dipende dalla modalità in cui il giusto (ovvero l'uguale) è percepito ed "applicato": a seconda della proporzione secondo cui l'uguale è inteso coerentemente col merito che una comunità sceglie come quello decisivo, si stabilisce infatti chi tra i liberi può godere dello status di cittadino e si determina la modalità di distribuzione degli onori e delle cariche (di governo e giudiziarie), ossia la modalità di accesso e di esercizio di queste ultime. È insomma sul dikaion che si fonda, modella ed articola quella che si deve

¹²⁸ *Pol.*, III, 8, 1280 a 1-4. Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1290 a 40 – b 3, 17-20. «Che coloro che predominano in una comunità politica siano pochi o molti, è un elemento accidentale, l'uno delle oligarchie l'altro delle democrazie, dovuto al fatto che dovunque i ricchi sono pochi e i poveri sono molti» (*Pol.*, III, 8, 1279 b 35-38).

¹²⁹ Con questa espressione si intende denotare il titolo in base al quale si ritiene legittimo rivendicare lo status di *polites* e la possibilità di esercitare le mansioni e funzioni politiche in cui si snoda l'attività politica di una *polis*.

ritenere la causa formale che fa "essere" un insieme di liberi come una *polis*: la *politeia* (nel suo significato di *taxis*, ossia di disposizione e organizzazione delle parti di una *polis*)¹³⁰. La miglior controprova di ciò è rappresentata dalla convinzione di Aristotele secondo la quale è proprio la discordante interpretazione del *dikaion* propugnata dalle fazioni di una *polis* – in *primis* quella democratica e quella oligarchica – il principale fattore che può condurre alla guerra civile (*stasis*) e quindi alla disgregazione della comunità stessa¹³¹.

8. La giustizia "totale" e le leggi

Due sono i tratti che contraddistinguono la seconda forma di giustizia: *he dikaiosune*, ovvero la virtù di giustizia, è definita come virtù teleia (compiuta) o hole (totale)¹³² «perché è esercizio dell'*arete teleia* (della virtù nella sua completezza)»¹³³; si manifesta quindi come conformità alle leggi (i *nomoi*), ragion per cui la corrispondente forma di *dikaion* è il legale (*to nomimon*).

L'eterogeneità di queste due qualificazioni è, in realtà, solo apparente: proprio tenendo presente che la virtù di giustizia si manifesta come la disposizione a rispettare le leggi, è infatti possibile comprendere perché essa è definita virtù "*teleia*" ed "*hole*". In *Etica Nicomachea* V 2 il filosofo afferma che «la maggior parte, si può dire, degli atti conforme alla legge sono gli atti che vengono prescritti sulla base della virtù totale: la legge, infatti, ordina di vivere in conformità con ciascun tipo di virtù e proibisce di vivere secondo ciascun tipo di vizio»¹³⁴. La legge comanda dunque di compiere quelle azioni che nelle specifiche situazioni compirebbe l'uomo virtuoso "tout court". Ad esempio, ordina di non abbandonare il proprio posto di combattimento, come fa l'uomo coraggioso; di non commettere adulterio, come fa l'uomo temperante; di non diffondere maldicenze, come fa l'uomo bonario¹³⁵, «e così via analogamente per le altre virtù e per gli altri

¹³⁰ L'analisi dei significati della nozione di *politeia* sarà affrontata nel secondo paragrafo del secondo capitolo.

¹³¹ Cfr. *Pol.*, III, 9, 1280 a 16-25; V, 1, 1301 a 19 – b 29; V, 3, 1303 b 3-7; V, 7, 1307 a 26-27.

¹³² Cfr. nota 17.

¹³³ *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 b 30-31.

¹³⁴ *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 b 22-24.

¹³⁵ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 b 19-23.

vizi, imponendo certe cose e proibendone altre»¹³⁶. È dunque il manifestarsi come rispetto delle leggi che comandano di agire secondo le virtù etiche ciò che rende la giustizia virtù totale o compiuta, ciò che fa in modo che essa «si comporti come una specie di tutto composto di più parti, e non solo della giustizia legata all'uguaglianza. E queste parti sono costituite da tutte le virtù particolari, come per esempio il coraggio, la temperanza e la moderazione»¹³⁷. Lo Stagirita conferma questa sua visione della *dikaïosune* come un tutto composto di parti riportando il detto di Teognide secondo il quale «nella giustizia è compresa ogni virtù»¹³⁸. PARS METEORON

Alle due summenzionate caratteristiche va aggiunta quella che rappresenta la peculiarità essenziale di entrambe le forme di giustizia e giusto, ovvero la nozione di «relazione all'altro» (*pros heteron*). Non bisogna infatti dimenticare che l'attività in cui consiste la virtù di giustizia, non è un'attività che – per così dire – «si ripiega su se stessa»; non è cioè un esercizio della virtù «haplos» (puro e semplice)¹³⁹, o «kath'hauton» (in sé)¹⁴⁰, o «pros hauton» (verso di, in relazione a sé)¹⁴¹. Al contrario, l'esercizio della virtù di giustizia, che la identifica in quanto tale, è un'attività «pros heteron»¹⁴², cioè una attività che è «proiettata» verso l'altro, verso una relazione con esso¹⁴³. Che il concetto di «relazione all'altro» sia la nozione fondamentale di tutta la dottrina aristotelica della giustizia, è provato un'affermazione del filosofo stesso circa la differenza tra la virtù (nel senso «collettivo» del termine, ovvero dell'insieme delle altre virtù etiche) da un lato e la giustizia (nel senso di virtù di giustizia) dall'altro. Lo Stagirita sostiene che giustizia e virtù «sono, sì, identiche, ma il loro *einai* (essenza) non è lo stesso, bensì, in quanto è *pros heteron* è giustizia, in quanto è una determinata disposizione *haplos* è virtù»¹⁴⁴. Da queste parole si deduce che la differenza tra giustizia e virtù concerne il loro *einai*¹⁴⁵. Ciò che Aristotele in-

¹³⁶ *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 b 23-24.

¹³⁷ Couloubaritsis, *La Fondation aristotélicienne* cit., p. 93.

¹³⁸ *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 b 29-30.

¹³⁹ *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 b 26.

¹⁴⁰ *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 b 33.

¹⁴¹ *Eth. Nic.*, V, 1, 1130 a 6, 7. Le espressioni «haplos», «kath'hauton» e «pros hauton» sono da Aristotele considerate ed usate come perfettamente sinonime.

¹⁴² Cfr. il primo e il terzo paragrafo.

¹⁴³ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 a 32 – b 2.

¹⁴⁴ *Eth. Nic.*, V, 1, 1130 a 12-13.

¹⁴⁵ In ragione di ciò P. Trude e C. Despotopoulos affermano che la differenza sussistente tra virtù etica e giustizia è «ontologica». Cfr. Trude, *Der Begriff* cit., p. 64; C. Despotopoulos

tende dire è che si dà un'unica e medesima disposizione conforme a medietà, ossia un unico e medesimo *status* abituale dell'*ethos* (carattere) conforme a medietà; il quale tuttavia si presenta, «è» – si declina – in due modalità differenti. Per essere più precisi, «questa distinzione potrebbe esprimersi, in maniera più tecnica, facendo notare che la logica aristotelica riconosce l'esistenza di stati abituali non solo nella categoria della qualità, ma anche nella categoria del relativo; da questo punto di vista, giustizia e virtù si differenziano categoricamente»¹⁴⁶. Giustizia e virtù sono infatti le due diverse denotazioni – non semplici connotazioni – i due diversi modi di «essere» di un'unica e medesima disposizione dell'*ethos* conforme a medietà; la qual disposizione, a seconda della modalità in cui è declinata in riferimento alla categoria della «relazione (*pros ti*)», assume una denotazione e denominazione differenti, ovvero «è», si presenta in modo diverso. Così, se la suddetta unica e medesima disposizione, in riferimento alla categoria del «*pros ti*» si declina come «*pros heteron*», allora «è» (e quindi si chiama) giustizia; se invece si declina come «*pros hauton*» allora essa si definisce come tale – *haplos* appunto¹⁴⁷ – e pertanto «è» (e quindi si chiama) virtù.

Poiché la virtù di giustizia si manifesta come rispetto delle leggi e il giusto che le corrisponde è definito come ciò che è legale, è opportuno fornire qualche rapida precisazione circa la concezione aristotelica del *nomos*. In *Etica Nicomachea* V 2 – in un luogo citato poc'anzi – il filosofo afferma che «la maggior parte, si può dire, degli atti conforme alla legge sono gli atti che vengono prescritti sulla base della virtù totale: la legge, infatti, ordina di vivere in conformità con ciascun tipo di virtù e proibisce di vivere secondo ciascun tipo di vizio»¹⁴⁸. Tale passo è di per sé già sufficiente per comprendere che *ho nomos* non è affatto l'equivalente di ciò che oggi si intende con «legge». Infatti, «un simile significato, che deborda nell'ambito dell'etica, la legge [come è oggi concepita] non lo possiede»¹⁴⁹. Con quest'ultima infatti si intende una norma giuridica, ovvero una prescrizione che concorre a costituire un ordinamento giuridico, i tratti denotanti del quale sono – per riprendere il pensiero di I. Kant – il riguardare soltanto la rela-

los, *Les concepts de juste et de justice selon Aristote*, «Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique», 14 (1969), pp. 283-309, alla p. 299.

¹⁴⁶ Gauthier – Jolif, *Commentaire* cit., p. 344.

¹⁴⁷ Poco sopra si è visto come le espressioni «*kath'hauton*», «*pros hauton*» ed «*haplos*» siano considerate da Aristotele come perfettamente sinonime. Cfr. note 139-141.

¹⁴⁸ *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 b 22-24.

¹⁴⁹ Trude, *Der Begriff* cit., p. 54.

101 *hofft* al fatto di garantire l'arbitrio
zione esterna tra l'arbitrio di una persona e l'arbitrio di un'altra¹⁵⁰, ove in tale relazione ciò che è in questione è soltanto la forma giuridica, non la materia dell'arbitrio¹⁵¹. Quindi, il riferimento al contenuto di una norma, mentre è ciò che la nozione moderna di diritto esclude, esattamente al contrario è invece ciò su cui si concentra l'attenzione dello Stagirita per definire la funzione – o quella che dovrebbe essere la funzione – del *nomos*. Non solo: nella concezione moderna, in cui è intesa come norma giuridica, la "legge" è tale, ovvero è valida, legittima, se ha per fonte il sovrano autorizzato o il rappresentante autorizzato del sovrano. Per Aristotele invece la parola *nomos* si riferisce a «qualsiasi norma ordinatrice che regola la vita in comune, e dunque sia la legge emanata da un'istanza legislatrice, come anche costume e abitudine, che, in quanto diritto non positivo, da un punto di vista linguistico non potrebbero essere [odiernamente] definiti come legge»¹⁵². A tal proposito basta menzionare il passo di Retorica I 13, ove lo Stagirita espressamente afferma che la legge «può essere scritta o non scritta»¹⁵³. Ma non solo: deve essere sottolineato che, pur designando il *nomos* tanto la legge scritta quanto l'uso e il costume, sono proprio questi ultimi elementi che ne costituiscono il componente primario e fondamentale¹⁵⁴. In Politica III 16 Aristotele afferma infatti che «le leggi secondo i costumi sono più importanti di quelle scritte»¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Detto altrimenti, ciò che si propone l'ordinamento giuridico è la normazione (ed il controllo) dell'ambito della fisicità esteriore, della "corporeità" dei rapporti interpersonali.

¹⁵¹ Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, traduzione e note a cura di Giovanni Vidari, Roma-Bari, Editori Laterza, 1996, pp. 33-35.

¹⁵² Trude, *Der Begriff* cit., p. 55. «*Ho nomos*, infatti, è *taxis* (ordine)» (*Pol.*, III, 16, 1287 a 18).

¹⁵³ Aristotele, *Retorica*, Introduzione di Franco Montanari, Testo critico, traduzione e note a cura di Marco Dorati, Milano, Mondadori, 1996, I, 13, 1373 b 5-6. Di seguito citata come *Rhet.*.

¹⁵⁴ Cfr. J. Ritter, «*Naturrecht*» bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des *Naturrechts*, in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969, pp. 133-179, alle pp. 160-162.

¹⁵⁵ *Pol.*, III, 16, 1287 b 5-6. Proprio a motivo dell'eterogeneità di significato sussistente tra la concezione aristotelica del *nomos* e il concetto moderno di legge così come si è qui cercato di evidenziare, M. Salomon propone di tradurre *nomos* con "Norm" (norma) e non con "Gesetz" (legge). Cfr. Salomon, *Der Begriff* cit., p. 12. Tale drastica opzione, per quanto coerente con un approccio storico-concettuale, non sarà tuttavia qui adottata. Poiché infatti ciò che importa è la comprensione dell'autentico significato della parola *nomos*, aldilà del significante mediante cui esso può essere reso più o meno correttamente nelle lingue odierne, si ritiene opportuno non discostarsi da una consolidata tradizione che rende il termine "nomos" col vocabolo "legge".

Il fatto che il *nomos* vada così inteso richiama chiaramente quanto detto nel terzo paragrafo a proposito del *dikaion*. Come visto, quest'ultimo non è razionalmente dedotto dalla natura o dalla volontà divina, né è stabilito volontaristicamente da un potere autorizzato; esso è invece ciò che più individui liberi concordemente percepiscono essere ciò che manifesta la loro comune costituzione etica. Ebbene, *ho nomos* – il complesso dei *nomoi* – denota le regole di comportamento dotate di forza coercitiva¹⁵⁶ (scritte o meno) in cui questa comune costituzione etica, ovvero questa percezione condivisa del giusto, trova la sua concreta espressione; detto altrimenti, i *nomoi* sono quelle regole l'insieme delle quali esprime la *dike*, ossia il discernimento del giusto e dell'ingiusto così come esso è percepito da una comunità di uomini liberi; e, chiaramente, nell'insieme dei *nomoi*, si trovano anche quelli che esprimono il giusto nel suo significato particolare di uguale, ovvero che esprimono ciò che una comunità di uomini liberi concordemente percepisce essere l'uguale. Il *nomos* è dunque una regola che – per così dire – prende corpo e quindi si impone in virtù del consenso che si costruisce e raccoglie su ed attorno ad esso; è la norma, scritta o non scritta, in conformità della quale i *politai* (cittadini) "*politeuontai* (agiscono politicamente)", ovvero si comportano ed agiscono come animali politici (*zoa politika*) nella loro *polis*. Il *nomos* non è insomma una "legge", intesa semplicemente come puro comando legittimato cui il cittadino di uno Stato deve obbedienza in quanto tale, ovvero perché essa è posta dal sovrano (o dal suo rappresentante) autorizzato, ossia perché è una norma giuridica che trae la sua legittimità dall'essere emanata (secondo una procedura prestabilita) da quella *persona ficta* che, originata ed autorizzata dal patto sociale¹⁵⁷ a rappresentare¹⁵⁸ la volontà generale, esercita il potere legislativo¹⁵⁹.

Quanto detto comporta due importanti corollari. Il primo: il legislatore (*nomothetes*) non è – e non può essere – inteso come la suddetta *persona ficta* che è autorizzata da tutti a promulgare le leggi, leggi cui tutti devono, proprio per questo, obbedire. Tant'è vero che nell'Atene del IV secolo a. C., ad esempio, i *nomothetai* erano persone reali, cittadini selezionati per operare sui *nomoi* già esistenti, investiti del compito della loro revisione

¹⁵⁶ Cfr. *Eth. Nic.*, X, 9, 1180 a 21-22.

¹⁵⁷ Per quel che riguarda l'uso ed il significato dello strumento logico del patto sociale nel pensiero politico moderno, cfr. G. Duso, (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1993.

¹⁵⁸ Cfr. nota 93.

¹⁵⁹ Cfr. Duso, *La logica del potere* cit., pp. 56-61.

qualora se ne fosse presentata la necessità¹⁶⁰. Anche secondo lo Stagirita la mansione del legislatore è quella di manipolare le leggi esistenti: e tale compito, poiché «nei *nomoi* consiste la salvezza della *polis*»¹⁶¹, è volto a salvare la *politeia* dal nemico più temibile, la guerra civile (*stasis*). In vista di tale loro delicatissima funzione, per il filosofo è necessario che i legislatori, aldilà di tutti i possibili criteri e metodi adottati ed adottabili per selezionarli, “posseggano” scienza politica e saggezza legislatrice.

Il secondo corollario comporta che *ho dikaios* (l'uomo giusto), ovvero colui che possiede la virtù della *dikaiosune* ed in modo conforme ad essa si comporta, non è chi obbedisce – deve obbedire – alle leggi in quanto esse sono atti di cui egli, pur non essendo l'attore, è però l'autore (ciò che si verifica allorquando si attiva la dinamica dell'autorizzazione che caratterizza il dispositivo della rappresentazione elaborato dal pensiero politico moderno)¹⁶²; è invece l'uomo che rispetta le regole (i *nomoi*), scritte o non scritte, della costituzione etica che identifica e “cementa” la comunità cui egli appartiene; ovvero quelle regole che manifestano l'*ethos* di cui egli è – per così dire – imbevuto. Poiché i *nomoi* ordinano di compiere azioni conformi a virtù e di astenersi dal vizio, l'uomo giusto è allora colui che, rispettando i *nomoi*, agisce secondo ogni virtù etica; meglio, esercita *pros heteron* la virtù etica (ossia si comporta, appunto, secondo giustizia).

Quanto appena detto a proposito dell'uomo giusto non fa che ribadire e chiarire un importante snodo del pensiero aristotelico – evidenziato poco sopra – circa il rapporto tra giustizia e leggi: se infatti la legge comanda di agire in modo conforme ad ogni virtù etica e se la virtù di giustizia, in quanto virtù consistente nel rispettare le leggi, si manifesta come esercizio *pros heteron* della virtù etica, allora significa che è il *nomos* il latore dell'“elemento” *pros heteron*, in quanto è proprio per il fatto che è comandata da una legge che una qualsiasi azione virtuosa – coraggiosa, temperante, bonaria e così via – “diventa” giusta. Colui che infatti obbedisce alla

¹⁶⁰ L'attività legislatrice era svolta dal Collegio dei Legislatori, i cui membri erano sorvegliati ad ogni sessione tra i seimila cittadini oltre trent'anni che avevano prestato il giuramento eliastico. È importante sottolineare come tale Collegio entrasse in funzione solo se un magistrato (uno dei *thesmotetai*) od un qualunque cittadino notava una incongruenza nel codice e ne proponeva l'“aggiornamento”. Cfr. Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., pp. 241-263.

¹⁶¹ *Rhet.*, I, 4, 1360 a 20.

¹⁶² Cfr. Duso, *La logica del potere* cit., pp. 115-119; Duso, *La rappresentanza* cit., in particolare pp. 80-85.

legge¹⁶³ – conformemente a quanto essa impone alla cerchia sociale di cui egli è membro¹⁶⁴ – con ciò stesso offre “all'altro” il suo contributo a promuovere e realizzare ciò che è buono, nel senso di ciò che è utile e vantaggioso per l'intera comunità politica di cui è membro: nulla infatti salva una *politeia* (qualunque essa sia) come l'obbedienza alle sue leggi. Questo è il motivo per cui Aristotele afferma che *to dikaion*, quando porta il significato di *nomimon*, indica ciò che produce e custodisce per la comunità politica la felicità e le sue componenti¹⁶⁵; e per cui in due punti di *Etica Nicomachea* V definisce la giustizia con la medesima espressione, ovvero come un «*al-lotriion agathon*»¹⁶⁶, ossia un bene per, degli altri.

9. Il giusto nella scienza politica

«Poiché, dunque, chi ci ha preceduto ha lasciato inesplorato il campo della legislazione [*to peri tes nomothesias* – letteralmente: “ciò che riguarda la legislazione”], sarà certo molto meglio che ne affrontiamo noi stessi l'indagine, e, per conseguenza, affrontiamo in blocco l'indagine sulla struttura della città [*politeia*], per portare a compimento, secondo le nostre capacità, la filosofia delle cose umane [*peri ta anthropeia*]»¹⁶⁷. Sono queste le righe conclusive dell'ultimo capitolo dell'*Etica Nicomachea*, con cui Aristotele annuncia l'imminente ed incipiente trattazione di *to peri tes nomothesias*. Il passo succitato, che la tradizione ha letto come il punto di passaggio dall'etica alla filosofia politica, non annuncia in realtà un cambio di disciplina (dalla filosofia morale a quella politica), bensì l'apertura di un nuovo ambito di ricerca – appunto ciò che riguarda la legislazione – all'interno della medesima scienza: un ulteriore e definitivo passo verso il compimento della filosofia delle cose umane, ossia della scienza politica¹⁶⁸.

¹⁶³ Chiaramente al *nomos* così come è stato appena caratterizzato, nella sua eterogeneità con la concezione moderna della “legge”.

¹⁶⁴ Come visto nel *sesto paragrafo*, la massima “la legge è uguale per tutti” non è applicabile al contesto socio-politico in cui si sviluppa la riflessione aristotelica.

¹⁶⁵ *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 b 17-19.

¹⁶⁶ *Eth. Nic.*, V, 1, 1130 a 3-4, V, 6, 1134 b 5-6.

¹⁶⁷ *Eth. Nic.*, X, 9, 1181 b 12-15.

¹⁶⁸ Il più serio fraintendimento della scienza politica aristotelica è quello che consiste nel ritenere che lo Stagirita abbia elaborato una filosofia morale e una scienza politiche a sé stanti, autonome l'una dall'altra. Le opere di etica, infatti, non espongono affatto una filosofia morale, ovvero una dottrina delle norme o dei valori morali, bensì presentano le ricerche

Lo Stagirita quindi prosegue – chiudendo con ciò l'*Etica Nicomachea* – abbozzando nelle sue linee essenziali il programma dell'incipiente suddetta ricerca¹⁶⁹, programma che sarà poi compiutamente e dettagliatamente delineato in *Politica* IV 1-2¹⁷⁰. Tenendo presenti i tratti essenziali della scienza politica come scienza la cui modalità di sapere è il sapere pratico, nonché l'importanza fondamentale delle nozioni di *prakton* e *prakteon* (e il corretto modo di intenderle)¹⁷¹; dopo aver analizzato i significati che per Aristotele assumono le espressioni *dikaiosune* e *dikaion* – avvalendosi in ciò di una lunga e profonda tradizione critica – e prima di passare all'analisi della summenzionata ricerca aristotelica; ebbene, è ora possibile presentare esplicitamente la domanda che guida la presente ricerca: ossia la domanda circa il significato, il ruolo, la funzione rivestiti dalla nozione di *dikaion* nella scienza politica, in particolare nelle indagini che la concludono e compiono, ovvero quelle dedicate a ciò che riguarda la legislazione.

9.1. Il giusto come bene politico

È opportuno articolare la risposta iniziando ad esaminare la definizione che Aristotele fornisce del *dikaion*: per la precisione, la definizione che ne dà il filosofo, non la *communis opinio* su ciò che si ritiene essere giusto e che lo Stagirita accoglie come punto di partenza della sua riflessione¹⁷². In *Politica* III 12 Aristotele afferma che «bene politico è il giusto [*esti de politikon agathon to dikaion*]; e questo [*scil.*: il giusto] è ciò che è utile alla comunità [*to koine sumpheron*]; a tutti poi sembra che il *dikaion* sia un *ison ti* (un certo *ison*, una certa, una qualche forma di uguale)»¹⁷³. Questo passo evidenzia come per lo Stagirita la nozione di “bene politico” definisca quella di giusto, coincidendo con essa. È indispensabile sgomberare subito il campo da un possibile fraintendimento, relativo al significato della parola

Il giusto è il bene politico. Aristotele

che il filosofo conduce su tematiche quali *ethos* e virtù; ricerche che sono parte integrante della scienza politica (“che sono già scienza politica”) e rappresentano le indagini preliminari e propedeutiche al campo di ricerca che conclude tale scienza: per l'appunto, ciò che riguarda la legislazione. Cfr. il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, alla sezione II, 4.

¹⁶⁹ Cfr. *Eth. Nic.*, X, 9, 1181 b 15-22.

¹⁷⁰ All'analisi di questo punto sarà dedicato il primo paragrafo del secondo capitolo.

¹⁷¹ Cfr. il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, alla sezione II, 2-3.

¹⁷² Cfr. il primo paragrafo.

¹⁷³ *Pol.*, III, 12, 1282 b 16-18.

Il bene politico non va inteso in modo diverso dal bene morale o di giustizia, ma solo in quanto a ciò che è utile alla comunità politica. Aristotele

agathon, tradotta in modo piuttosto equivoco con “bene, buono”. Ebbene, *to agathon* non deve essere concepito «come l'opposto del male e il male come il peccato. Non si tratta affatto di alcunché di etico o di morale»¹⁷⁴. Bensì «il significato autentico e originario di *agathon* è: ciò che è idoneo a qualcosa e rende idoneo qualcos'altro con cui si possa iniziare qualcosa... Non ha niente a che vedere col significato del bene morale, l'etica ha corretto il significato fondamentale di questa parola. I Greci intendono il bene nel senso in cui noi diciamo: ci compriamo un paio di buoni sci! – tavole che vanno bene e che resistono. Il bene è ciò che è valido, ciò che si fa valere, che resiste, a differenza del significato innocuo e bonario: un buon uomo – a posto, ma privo di intelligenza e vigore»¹⁷⁵.

Pertanto nella sua declinazione politica, ovvero relativamente all'ambito politico, il bene sarà ciò che rende lo spazio politico valido come tale, appunto come spazio politico; ossia ciò che rende la comunità politica idonea ad essere quel che è, ciò che insomma fa sì che una comunità politica sia (o divenga) e si mantenga come tale. Va detto che, definito come “bene politico”, *to dikaion* corrisponde esattamente al significato originario attribuito alla radice indoeuropea **deik-*: essa, da cui derivano il verbo latino *dicere*, il verbo greco *deiknumi* e l'aggettivo *dikaion* (ed in generale l'intera famiglia di vocaboli che indicano ciò che afferisce all'ambito della giustizia), esprime l'azione (prettamente umana e non divina) di mostrare, manifestare l'ordine che regna non nello spazio domestico¹⁷⁶, bensì in quello extra-

¹⁷⁴ M. Heidegger, *L'essenza della verità: sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, Milano, Adelphi, 1997, p. 126.

¹⁷⁵ Ivi, p. 133. Che questo sia il corretto modo di intendere *to agathon* è confermato da un passo di *Metafisica* V 16. Qui Aristotele osserva infatti che «si parla di medico perfetto e di flautista perfetto, quando, rispetto alla specie di virtù o di abilità che è loro propria, non mancano di nulla. E così, per traslato, applichiamo questa qualifica anche alle cose cattive e parliamo di sicofante perfetto e di ladro perfetto; infatti li diciamo anche *agathoi* (buoni): per esempio diciamo un *klepten agathon* (buon ladro) e un *sukofanten agathon* (buon sicofante)» (*Metaph.*, V, 16, 1021 b 16-21). Ciò significa che, se addirittura un ladro che svolge in modo perfetto la sua attività “moralmente” riprovevole può esser detto “buono”, *to agathon* non può allora che essere inteso secondo l'autorevole insegnamento di M. Heidegger.

¹⁷⁶ I termini usati per esprimere l'ordine in relazione al contesto domestico derivano invece da un'altra e ben distinta radice indoeuropea, **dhē-*, che indica l'azione di porre in modo creatore, stabilire nell'esistenza. Da essa derivano i verbi latino *facere*, tedesco *tun*, inglese *do*, il verbo greco *tithemi* (mettere) ed in particolare il termine greco *themis*, il quale è anch'esso reso in italiano con giustizia e denota appunto l'ordine che, a differenza di quello manifestato dai vocaboli derivati dalla radice **deik-*, è invece di origine divina e relativo all'ambito familiare. Cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I: *Economia, parentela, società*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 357-362; G. Kittel, *Grande lessico del*

ha comunemente politica, ed è un fine di un uomo, prima
realizzato (o felice) di un uomo, nell'ambito del comando
politico (governo) e quindi nell'uomo di stabilimento il logos
domestico 1099/1100

familiare, ovvero politico¹⁷⁷. *To dikaion* va quindi inteso nella sua origina-
ria denotazione – per così dire – “manifestativa”, in quanto è ciò che mani-
festa l'ordine politico in quanto tale, ovvero in quanto politico; o, detto al-
trimenti, è ciò che manifesta l'ordine che è peculiare di quello spazio, quel
contesto che non è domestico. *DIFFERENZE AMBITO POLITICO - DOMESTICO*

Ai fini del discorso qui in svolgimento, è importante accennare brevemente
ai tre aspetti per cui ambito domestico (*oikos*) e comunità politica (*polis*)
si differenziano profondamente tra loro. Anzitutto lo scopo. Il fine (e
quindi la funzione) dell'ambito domestico è infatti *to zen monon* (il sempli-
ce vivere, il sopravvivere), cioè il saper dare soddisfazione alle necessità
materiali e ai bisogni della vita; mentre il fine della comunità politica è l'*eu-
zen*¹⁷⁸, ovvero la vita buona, la vita piena e realizzata, l'*eudaimonia* (felici-
tà)¹⁷⁹. Chiaramente, sopravvivere è la precondizione indispensabile per poter
aspirare a vivere bene. Ciò spiega perché la *polis* è definita dallo Stagirita
come (l'unica) comunità *teleia* (finale e compiuta): essa rappresenta infatti
il *telos* (fine e compimento) della comunità domestica, appunto nella
misura in cui il sopravvivere è in funzione del vivere bene. In secondo luogo
le due comunità suddette differiscono per quel che riguarda lo *status* dei
rispettivi membri: al contrario della comunità domestica, composta di un
uomo libero e di schiavi, quella politica è composta di soli uomini liberi.
Questo aspetto è determinante nel regolare il complesso dei rapporti che
necessariamente si allacciano tra gli uomini, a partire dal rapporto di comando,
l'*arche*.

Proprio l'*arche* costituisce il più importante fattore – il terzo – che differenzia
l'uno dall'altra *oikos* e *polis*. Per Aristotele esistono due specie ben
distinte di comando: l'*arche despotike* (comando dispotico) e l'*arche politike*
(comando politico, ovvero governo). La prima forma è propria della
comunità domestica ed è esercitata dal *pater familias* nei confronti degli
schiavi ed ha come fine l'utile esclusivo di chi comanda (ovvero il *pater
familias*), e solo accidentalmente di chi è comandato (gli schiavi per l'ap-

Nuovo Testamento, edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, II: D-
E, sub voce *Dike*, Brescia, Paideia, 1966, col. 1206-1207.

¹⁷⁷ Cfr. Benveniste, *Il vocabolario* cit., pp. 363-366.

¹⁷⁸ Cfr. *Pol.*, I, 2, 1252 b 27-30; III, 1, 1275 b 20-21; III, 9, 1280 a 31-32, b 33-34, 1280
b 39 – 1281 a 2; IV, 4, 1291 a 10-19; VII, 4, 1326 b 22-24; *Eth. Nic.*, V, 6, 1134 a 26-27;
VI, 8, 1142 a 9-10.

¹⁷⁹ Per Aristotele “*to eu zen*” ed “*eudaimonia*” sono espressioni perfettamente sinonime.
Cfr. *Eth. Nic.*, I, 4, 1095 a 19-20.

Il comando politico non è un fine differente, nella
la *polis* ma è un comando e che il comando è che questo termine si
distingue nel fatto di essere di *oikos*.

punto). La distinzione tra chi comanda e chi è comandato è assoluta, in
quanto il primo comanda sempre, il secondo obbedisce sempre¹⁸⁰. *Despo-
teia* è la parola greca che designa il modo di organizzare, costituire (o in cui è
organizzato, costituito) l'*oikos*, quella comunità il cui fine è il semplice vive-
re, in cui solo un membro – il *pater familias* – è libero ed in cui (e proprio per
tali due motivi) il comando è esercitato nella sua declinazione dispotica.

La seconda forma di comando è propria della comunità politica con la
quale «l'uomo regge persone della stessa stirpe e libere»¹⁸¹ ed ha come fine
l'utile dell'insieme, ovvero dell'intera comunità, non solo di chi comanda.
Nella *polis* sia chi comanda, sia chi è comandato gode dello *status* di *poli-
tes*, pertanto entrambe sono liberi e perciò uguali nell'essere liberi. Il co-
mando politico, ovvero il governo, è allora quella forma di *arche* degna di
uomini liberi, ossia quella forma di comando nell'esercizio della quale chi è
governato è tale (ovvero può essere propriamente definito come colui che è
“governato”) perché è e resta libero tanto quanto chi governa. Nella comu-
nità politica la differenza tra chi comanda e chi è comandato è relativa: chi
è governato è – o comunque sarà – a sua volta in grado di governare, obbe-
disce avendo come fine non l'obbedienza, ma il governo¹⁸². Entrambe go-
dono infatti dello *status* di *polites* e pertanto sono liberi ed uguali nell'es-
sere liberi. In ragione di ciò il comando politico, ovvero il governo – esat-
tamente al contrario del comando dispotico – viene sempre esercitato se-
condo il principio dell'alternanza: «quando le magistrature sono per la mas-
sima parte in mano a cittadini c'è alternanza tra governante e governato,
perché essi vogliono essere uguali per natura e non avere alcuna differen-
za»¹⁸³. L'alternanza è infatti l'unica via percorribile per conciliare da una
parte l'uguaglianza (proporzionale) tra i cittadini e quindi il loro ugual tito-
lo ad esercitare l'*arche politike*, dall'altra la necessità che in ogni comunità
politica vi sia chi governa e chi è governato¹⁸⁴, nonché il fatto che il primo
differisca – seppur, come detto, relativamente – dal secondo¹⁸⁵. *Politeia* è il

¹⁸⁰ Cfr. *Pol.*, I, 7; III, 6, 1278 b 30-37; VII, 14, 1333 a 6.

¹⁸¹ *Pol.*, III, 4, 1277 b 7-8.

¹⁸² «Perciò si dice a ragione che non si può comandare bene senza aver obbedito» (*Pol.*,
III, 4, 1277 b 11-13).

¹⁸³ *Pol.*, I, 12, 1259 b 4-6.

¹⁸⁴ Cfr. *Pol.*, I, 5, 1254 a 28-31.

¹⁸⁵ Cfr. *Pol.*, VII, 14, 1332 b 32-34. A scanso di equivoci è opportuno precisare che an-
che nella comunità domestica v'è la necessità tanto che siano presenti chi *archei* (comanda)
e chi *archetai* (è comandato), quanto che vi sia una differenza – però assoluta – tra di essi.

DISTINZIONE DUE TIPOLOGIE (GIUSTE) - UGUAGLIANZA NON RECEPITA - V. RISCALTO D
→ ASSOLUTIZZAZIONE DI UNA DELLE DUE TIPOLOGIE → DISPOTISMO
UN UGUALE ASSOLUTIZZATO NON È UN BENE POLITICO

L'assolutizzazione di una delle due forme di uguaglianza comporta che il comando dispotico, il cui naturale luogo d'esercizio è la comunità domestica, "esce" da questo ed "entra" in ambito politico. Nelle costituzioni deviate è infatti sempre presente l'elemento della *despoteia*¹⁹³, in misura minore (se comunque comanda la legge), o maggiore (se non comanda la legge, ma gli uomini)¹⁹⁴. Nelle costituzioni rette è invece assente qualsiasi elemento dispotico del comando (e proprio in tale assenza risiede la differenza tra le due tipologie di costituzione). Da ciò consegue che, osservando la modalità in cui percepiscono ed interpretano l'uguale le diverse fazioni, è possibile valutare se quest'ultimo può essere considerato il bene politico o meno. Ebbene, nel momento in cui si proceda con la suddetta osservazione, non si può non rilevare come gli esiti siano differenti. Ciò può essere constatato a partire dai molteplici e diversi modi di intendere il merito (*axia*). Si è già riportato il passo di *Etica Nicomachea* V 3 ove Aristotele osserva che «tutti infatti concordano che il giusto nelle distribuzioni deve essere conforme ad un certo merito, ma poi non tutti intendono il merito allo stesso modo, ma i democratici lo intendono come condizione libera, gli oligarchici come ricchezza o come nobiltà di nascita, gli aristocratici come virtù»¹⁹⁵.

¶ Gli aristocratici, che sono tali (*aristoi*) perché il loro carattere è disposto in conformità alle virtù (*aretai*) etiche e usano il *logos* secondo la virtù (*aretè*) dianoetica della saggezza e che per tal motivo non hanno bassi interessi di parte da perseguire, intendono il giusto (il giusto particolare) secondo una modalità che può essere considerata il bene politico¹⁹⁶. Per quel che riguarda i rapporti tra i *politai* e la *polis*, ovvero per quanto concerne le distribuzioni di onori e cariche, gli aristocratici sviluppano una interpretazione del giusto distributivo che si modella sull'uguaglianza secondo la proporzione geometrica: è infatti tale proporzione che consente di tenere in pregio come merito ciò per cui gli uomini possono eventualmente differenziarsi, come la virtù per l'appunto; ossia consente a chi eventualmente si

¹⁹³ Lo Stagirita infatti afferma che le costituzioni deviate «sono pervase da spirito di dispotismo, mentre la *polis* è comunità di liberi» (*Pol.*, III, 6, 1279 a 20-21).

¹⁹⁴ Ad esempio si consideri che, per Aristotele «la tirannide è il comando di uno solo di tipo dispotico sulle comunità politiche» (*Pol.*, III, 8, 1279 b 16-17); che dispotiche sono definite sia la forma più estrema di democrazia (cfr. *Pol.*, IV, 4, 1292 a 4-7, 15-18, 23-30; IV, 6, 1293 a 1-10), sia la dinastia, cioè l'oligarchia ereditaria (cfr. *Pol.*, IV, 5, 1292 b 7-10; IV, 6, 1293 a 30-34).

¹⁹⁵ *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 25-29.

¹⁹⁶ Cfr. *Pol.*, III, 6, 1279 a 17-19.

ARISTOTELE: DISTRIBUZIONE CARICHE SECONDO UGUAGLIANZA COME PROPORZIONE GEOMETRICA E SECONDO PRINCIPIO DI MERITO COME PROPORZIONE ARITMETICA. LA BASE È UN GIUSTO PARTICOLARE CHE È BENE POLITICO IN QUANTO COERENTE CON UNA COMUNITÀ DI UOMINI LIBERI (CHI È GOVERNATO E MANIFESTAZIONE DI UNA OBEDIENZA AL VIRTUOSO LO DIVENTA E POTRÀ A

differenziare dagli altri quanto a virtù di ricevere onori e cariche proporzionalmente a questa sua differenza, ovvero onori e cariche in proporzione più prestigiosi ed importanti di cariche ed onori che riceverà chi è meno virtuoso di lui (e chiaramente tanto più prestigiosi ed importanti quanto più sarà virtuoso degli altri)¹⁹⁷. Gli aristocratici – da intendersi come i sostenitori dell'aristocrazia nel senso etimologico del termine, vale a dire dell'*aristè politeia*¹⁹⁸ – si contraddistinguono perché a loro avviso è la virtù l'unico fattore che, relativamente alle distribuzioni di onori e cariche, può differenziare gli uomini tra loro, e pertanto è l'unico fattore che deve essere tenuto in considerazione allorché si tratta di stabilire chi merita (o chi è maggiormente degno) di esercitare l'*archè*¹⁹⁹. Un giusto distributivo così percepito ed attuato permette l'esercizio del comando nella sua declinazione politica, ovvero permette il governo. Consente infatti a chi comanda di comandare non come si comanda agli schiavi, ovvero in vista del proprio esclusivo interesse personale (la qual cosa non ha in sé nulla di "bello"); bensì gli permette di governare, ossia di comandare ad uomini liberi in vista dell'interesse generale, esercitando grazie a ciò il *logos* secondo la saggezza²⁰⁰, ovvero secondo una di quelle due virtù dianoetiche – l'altra è la sapienza – che permettono di realizzarne compiutamente le funzioni (ciò fa sì che costui possa così svelarsi come uomo *spoudaios*, ossia come uomo che raggiunge il suo fine di uomo). Specularmente consente a chi è sottoposto all'*archè* di non essere comandato come uno schiavo, bensì di essere governato, ovvero di restare libero tanto quanto chi governa; vale a dire di obbedire in vista della possibilità di governare a sua volta e quindi di obbedire per poter acquisire, grazie a ciò, l'abito della virtù²⁰¹.

Ciò che è assolutamente importante notare è che gli aristocratici mantengono la distinzione che la scienza politica opera tra proporzione geometrica ed aritmetica. In una aristocrazia, infatti, onori e cariche sono certamente assegnati in proporzione alla virtù di chi è candidato a riceverle, tut-

¹⁹⁷ Cfr. il *settimo* paragrafo.

¹⁹⁸ P. Accattino, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986, p. 62.

¹⁹⁹ Così come è l'abilità nel suonare il flauto, non la nobiltà di natali o la bellezza, il criterio in base al quale si deve stabilire chi merita i flauti migliori. Cfr. *Pol.*, III, 12, 1282 b 27 – 1283 a 3.

²⁰⁰ Cfr. nota 188.

²⁰¹ Aristotele infatti condivide la massima che sentenza che «non si può comandare bene senza aver obbedito» (*Pol.*, III, 4, 1277 b 12-13).

tavia è lecito supporre che, in presenza di uomini di valore equivalente e di onori e cariche di prestigio ed importanza identici, questi ultimi possano essere assegnati mediante una procedura che si fonda sulla proporzione aritmetica²⁰². Quanto appena detto, benché non sia mai esplicitamente affermato da Aristotele, è però coerente con il ruolo realmente fondamentale che la nozione di virtù gioca nella sua riflessione sulle cose umane²⁰³. Se infatti sono le virtù etiche e la saggezza ciò che determina il modo d'agire (e d'essere) degli aristocratici, è logico ritenere che in ogni situazione in cui siano in gioco più candidati per l'assegnazione di onori, cariche e incombenze di ogni genere, costoro sapranno scegliere tra le due forme di *ison* quella più opportuna per onorare gli uomini virtuosi secondo giustizia, ovvero in modo proporzionalmente uguale – geometricamente o aritmeticamente uguale – alla loro virtù. Si può inoltre sostenere che in una aristocrazia – qualora non intervengano altri fattori²⁰⁴ – le correzioni relative ai rapporti scambievoli sono effettuate adottando il criterio dell'uguale conforme alla proporzione aritmetica. Può infatti essere recepito proprio nelle aristocrazie – a motivo della virtù degli *aristoi* – quanto il filosofo afferma in *Etica Nicomachea* V 4 a proposito delle correzioni: «non c'è nessuna differenza se è un uomo buono che toglie qualcosa ad un cattivo, o se è un cattivo che toglie qualcosa ad un buono, né se a commettere adulterio è un

²⁰² A riprova di quanto detto si possono menzionare alcune vicende dell'epica in cui a un eroe – ovvero a quel simbolo deputato a rappresentare la cultura del ceto aristocratico (cfr. le note 397-398 del *secondo capitolo*) – è affidato un incarico mediante il sorteggio, ossia mediante quella procedura che, come si vedrà nel *terzo paragrafo* del *terzo capitolo*, è conseguente e coerente all'interpretazione aritmetica dell'*ison*. Si pensi a *Iliade* VII, ove è un sorteggio che designa Aiace Telamonia a combattere contro Ettore che aveva sfidato a duello un eroe acheo (cfr. Omero, *Iliade*, introduzione e traduzione di Maria Grazia Ciani, commento di Elisa Avezzi, Venezia, Marsilio Editori, 2002, VII, vv. 171-199); oppure a *Odissea* X, ove è un sorteggio a stabilire che sarà la squadra guidata da Euriloco e non quella condotta da Odisseo a perlustrare l'isola di Eea (cfr. Omero, *Odissea*, introduzione e traduzione di Maria Grazia Ciani, commento di Elisa Avezzi, Venezia, Marsilio Editori, 2002, X, vv. 203-209). Né va dimenticato che, in un duello, era il sorteggio che stabiliva quale dei due sfidanti avesse la facoltà di scagliare per primo la lancia; né che, nella distribuzione del bottino di guerra, tolte le parti che spettavano ai capi, era il sorteggio che ne guidava la spartizione tra tutti in modo "aritmeticamente" uguale (cfr. N. Parise, *La nascita della moneta*, Roma, Donzelli, 2000, p. 44).

²⁰³ Su questo punto cfr. il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, alla sezione IV, 15, in particolare le parole di H. G. Gadamer ivi citate.

²⁰⁴ I fattori cui qui si allude sono il differente ruolo o condizione sociale degli individui coinvolti in una correzione e l'essere stato il danno perpetrato volentieri o meno. Cfr. il *sesto paragrafo*.

uomo buono od uno cattivo»²⁰⁵. Il che non si può invece dire esser vero per oligarchie e democrazie: come visto, l'"ideologia" della fazione che in tali costituzioni comanda, determina la disposizione degli organi giudiziari e perciò influenza l'*iter* giudiziario in tutti i suoi aspetti²⁰⁶. A conclusione di queste considerazioni sull'aristocrazia, si può già anticipare – benché sia forse superfluo – quanto si vedrà tra poco: la recezione della distinzione tra le due forme di uguaglianza, permettendo al *dikaion* su cui essa si fonda di presentarsi come il "bene politico", è la ragione ultima e fondamentale che propriamente qualifica tale costituzione come retta²⁰⁷.

Democratici ed oligarchici, invece, «si riportano ad un *dikaion ti* (un certo giusto), ma procedono fino ad un certo punto e non affermano tutto il giusto in senso proprio [*pan to kurios dikaion*]. Per esempio si pensa che *to dikaion* sia *to ison*, e lo è, ma non per tutti, bensì per coloro che sono uguali; si pensa che anche *to anison* sia *dikaion*, e lo è, ma non per tutti, bensì per coloro che sono disuguali»²⁰⁸. Ebbene, è proprio nel determinare chi sono coloro che possono essere ritenuti uguali o disuguali, a che titolo (ossia alla luce di quale prospettiva) ed in relazione a cosa lo siano, che democratici ed oligarchici, condizionati in modo decisivo dai loro interessi di parte (e dalla loro avidità di onori e ricchezze), non giudicano correttamente²⁰⁹, ovvero non affermano "tutto il giusto in senso proprio".

I democratici infatti, condizionati dal loro *status* di persone indigenti non nobili, ritengono che tutti i cittadini, per il solo fatto di essere liberi e quindi tutti uguali quanto allo *status* di liberi, siano tutti uguali assolutamente, ossia sotto ogni rispetto. Per questo motivo tendono a regolare ogni relazione all'altro – *in primis* le distribuzioni di onori e cariche – conformemente all'uguaglianza intesa secondo la proporzione aritmetica, quella declinazione dell'*ison* che permette di considerare solo gli aspetti per cui gli uomini sono uguali. Gli oligarchici, esattamente al contrario, condizionati dal loro *status* di benestanti e / o nobili, ritengono che gli uomini, essendo tra loro diversi quanto a ricchezze possedute od a nobiltà di natali,

²⁰⁵ *Eth. Nic.*, V, 4, 1132 a 2-4.

²⁰⁶ Cfr. il *sesto paragrafo*.

²⁰⁷ L'aristocrazia e, chiaramente, tutte le forme costituzionali che rispettano la suddetta distinzione.

²⁰⁸ *Pol.*, III, 9, 1280 a 9-13.

²⁰⁹ Osserva infatti Aristotele che il motivo di ciò è dovuto al fatto che «nel giudizio sono coinvolti essi stessi e tutti, più o meno, sono cattivi giudici delle proprie cose» (*Pol.*, III, 9, 1280 a 15-16).

DEM. E OLG. SI ORGANIZZANO (I RAPPORTI PROS HELIXON IN PRINIS) INTENDONO
 GOVERNO) SECONDO UN GIUSTO INTESO SECONDO UNA DECLINAZIONE
 ASSOLUTIZZATA DELL'UGUALE (CIOÈ CONSIDERANDO SOLO UNA DELLE DUE
 MODALITÀ DELL'UGUALE) FUNZIONALE AL FATTORE DI MERITO STABILITO
 IN BASE AD UN RISPETTIVO INTERESSE DA SANNIOWARDORE
 siano assolutamente diversi tra loro. Per questo motivo tendono a regolare
 ogni relazione all'altro – in *primis* tutte le distribuzioni – secondo la pro-
 porzione geometrica, quella declinazione dell'*ison* che, permettendo di ten-
 ner conto delle differenze qualitative degli individui coinvolti, consente di
 tener sempre conto delle differenze di ricchezza e / o di nobiltà, ossia di
 quelli che per gli oligarchici rappresentano gli unici fattori che marcano in
 ogni circostanza la diversità tra gli uomini. Insomma: democratici ed oli-
 garchici, sulla scorta di un'interpretazione del merito confacente al loro e-
 esclusivo interesse di parte, intendono il giusto secondo una concezione as-
 solutizzata dell'uguale²¹⁰. I primi infatti conoscono solo l'uguaglianza nu-
 merica, ovvero quella declinata secondo la proporzione aritmetica; i secon-
 di invece riportano tutto al criterio della proporzione geometrica²¹¹.

Ad avviso dello Stagirita «dare una costituzione secondo l'una o l'altra
 forma di uguaglianza in modo assoluto sotto ogni rispetto è *phaulon* (scioco-
 co)»²¹²: le *politeiai* che si fondano su una tale versione assolutizzata del-
 l'*ison* sono infatti necessariamente «errate»²¹³ e rappresentano «tutte devia-
 zioni rispetto alle costituzioni rette»²¹⁴. Il giusto su cui tali costituzioni si
 fondano, proprio perché si richiama alle suddette interpretazioni assolutiz-
 zate dell'*ison*, è un «*dikaion ti* (un qualche giusto)»²¹⁵, ovvero un giusto che
 non può essere certo ritenuto essere il bene politico: non è infatti affatto “i-
 doneo” a manifestare la politicità della comunità che su di esso si fonda e
 regge, a partire dal fatto che non permette di regolare il rapporto tra chi
 comanda e chi è comandato secondo la declinazione politica del comando,
 ovvero secondo la modalità del governo, quella modalità tale per cui chi è
 governato è tale perché è e resta libero tanto quanto chi governa. L'assolu-
 tizzazione dell'*ison*, che è originata dagli interessi di parte espressi dalle
 fazioni democratica ed oligarchica, è dunque la causa ultima della modalità
 dispotica conformemente alla quale è esercitato il comando nelle democra-
 zie e nelle oligarchie, che per tal motivo sono ritenute costituzioni deviate²¹⁶.
 Ad ogni modo è sempre opportuno ribadire che tali giusti, pur non es-

²¹⁰ Cfr. il settimo paragrafo.

²¹¹ Cfr. *Pol.*, V, 1, 1301 a 25-35.

²¹² *Pol.*, V, 1, 1302 a 2-4.

²¹³ *Pol.*, III, 6, 1279 a 20; V, 1, 1301 a 36.

²¹⁴ *Pol.*, III, 6, 1279 a 20.

²¹⁵ *Pol.*, III, 9, 1280 a 9; V, 1, 1301 a 36.

²¹⁶ Cfr. *Pol.*, III, 6-7, 1279 a 17 – b 10.

OZIG. E DEM. SONO COSTRUITE SU UNA CONCESSIONE ASSOLUTA DEL GIUSTO
 NEL MOMENTO IN CUI LO INTENDONO SOLO SECONDO UNA
 DECLINAZIONE UN GIUSTO CHE NON È GIUSTO BENE POLITICO MA
 UN GIUSTO

sendo certo il “bene” politico, «in qualche modo [*pos*]»²¹⁷ sono comunque
 giusti: l’“errore” di democratici ed oligarchici non consiste infatti in una
 violazione di carattere procedurale della forma dell’uguaglianza proporzio-
 nale da essi rispettivamente sostenuta, giacché essi applicano in modo cor-
 retto – ed hanno tutto l’interesse a farlo – il giusto secondo la loro rispettiva
 interpretazione; il loro “errore” consiste nell’assolutizzazione dell’ugua-
 glianza che essi operano spinti dai loro interessi di parte (e dalla loro avidi-
 tà). Quantunque sia forse superfluo, va notato che tale errore, come si evin-
 ce dalle parole di Aristotele riportate all’inizio del presente capoverso, è ciò
 che qualifica democrazie e oligarchie come costituzioni deviate: esse rap-
 presentano infatti una deviazione rispetto a quelle costituzioni che, rece-
 pendo la distinzione tra le due forme di *ison*, sono dette rette.

9.2. To haplos dikaion

SEMPLECIATO DI HAPLOS DIKAION

È a questo punto possibile chiarire la distinzione tra *haplos* e *politikon*
dikaion, cui si è già brevemente accennato nel secondo paragrafo. Si è det-
 to che, se *to dikaion* è sempre *politikon* poiché per lo Stagirita esso si dà so-
 lo nell’ordinamento istituzionale di una *polis*, questo però non significa af-
 fatto che non si possa parlare di un *haplos dikaion*²¹⁸, ovvero di un giusto
 analizzato *haplos* (in modo puro e semplice, *sic et simpliciter*, “assoluta-
 mente”) dalla scienza politica. Ove, se l’avverbio *haplos* denota la modalità
 di una considerazione condotta oltrepassando (trapassando) ed astraendo da
 casi e situazioni particolari e contingenti, per giusto considerato *haplos* si
 intende allora il giusto considerato oltre, aldilà delle concrete declinazioni
 che di esso si danno nelle *poleis* esistenti, ossia astraendo da queste. L’e-
 spressione *haplos dikaion* indica pertanto la riflessione sul giusto che, sen-
 za subire i condizionamenti operati dagli interessi di parte, la scienza politi-
 ca sviluppa quando si pone la domanda sul bene politico, ovvero su ciò che
 manifesta una comunità politica in quanto politica²¹⁹.

Una riflessione che risponde individuando a fondamento delle due for-
 me di giusto che la *communis opinio* attesta – il giusto distributivo e il giu-

²¹⁷ *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 b 12.

²¹⁸ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 6, 1134 a 24-26; *Pol.*, III, 6, 1279 a 17-20.

²¹⁹ Come visto poc’anzi, *to dikaion* va inteso nel suo originario significato “manifestativo”,
 tale per cui esso denota ciò che per l’appunto manifesta la comunità politica in quanto politica.

SCIENZA POLITICA DA SOLO DIRETTIVE DI CARATTERE GENERALE (L'OPPORTUNITÀ DI UNA POLIS ORDINATA SULLA BASE DI UN GIUSTO SECONDO UNA SOLA DECLINAZIONE, DELLE DUE DI UGUAGLIANZA, CHE NON MANIFESTA, MA HA UNA COMUNITÀ POLITICA, CIOÈ DI UOMINI LIBERI IN CUI CHI È GOVERNATO RIMANE LIBERO) NON ENTRANDO NEL MERITO DI CASI PARTICOLARI MA CUI GESTIONE È AFFIDATA
AA IN
ACUSATORE
CARE TIACA
CONTO DI
TANI
DATIVE

sto correttivo – due possibili modalità di darsi dell'*ison*, una conforme alla proporzione geometrica, una seconda conforme alla proporzione aritmetica. È quindi alla luce di tale distinzione che in relazione a democrazie e oligarchie – costituzioni i cui cittadini tendono a percepire come *dikaion* solamente una delle due forme di uguale, proprio perché, tutt'altro che virtuosi, sono invece condizionati dai loro vizi e interessi di parte da perseguire – la scienza politica afferma che in alcuni casi è opportuna la prima forma di uguale, in altri la seconda²²⁰. La scienza politica, tuttavia, non va oltre. Non scende nel dettaglio per stabilire, in relazione ad ogni circostanza in cui si debba effettuare una distribuzione od una correzione, a quale delle due forme di uguale ci si debba di volta in volta servire e in che modo la si debba concretamente declinare per porre in essere *to dikaion*: come si vedrà meglio dal prossimo capitolo, la scienza politica non entra mai nel merito dei singoli casi particolari, poiché essa, proprio in quanto scienza, non si occupa di singoli casi specifici ma ha sempre a che fare con l'universale. Anche per quel che riguarda il giusto la scienza politica si limita ad elaborare e fornire considerazioni e direttive di carattere generale, considerazioni e direttive che essa – per così dire – “consegna” alla saggezza legislatrice: spetta a questa virtù valutare e calcolare, sfruttando anche tali considerazioni e direttive, la soluzione più adeguata al caso specifico²²¹.

Come detto, *to dikaion* è sempre *politikon*: si dà sempre nel concreto e specifico contesto di una *polis*, e sempre a partire da una percezione di esso su cui si registra l'accordo di più uomini. Se questa percezione è sviluppata da uomini di valore, ossia da uomini che possiedono un *ethos* stabilmente orientato alla virtù etica e che riescono ad usare il *logos* secondo la virtù della saggezza, tale *dikaion* rispetterà la distinzione tra le due forme di uguale operata dalla riflessione sul *dikaion* condotta *haplos* dalla scienza politica: uomini siffatti adotteranno infatti la declinazione di *ison* che avranno scelto come la più opportuna per regolare in modo autenticamente politico ogni ambito in cui è in gioco l'uguaglianza, a partire dal rapporto di comando (declinazione dell'*ison* che sarà *ipso facto* quella maggiormente atta a manifestare e promuovere la loro virtù)²²². Un simile giusto sarà pertanto

²²⁰ «Perciò in taluni casi è opportuno usare l'uguaglianza numerica, in altri l'uguaglianza in rapporto al merito» (*Pol.*, V, 1, 1302 a 7-8).

²²¹ Su questo punto cfr. il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, alla sezione III.

²²² Questo è il motivo per cui la direttiva poco sopra ricordata – che consiglia di usare in alcuni casi una forma di uguale, in altri la seconda – parrebbe valere per democrazie e oligarchie e non per l'*ariste politeia*. La virtù dei cittadini di quest'ultima costituzione garanti-

SOLO VIRTU' ETICAE E CAS USANO IL LOGOS SECONDO LE VIRTU' DIALECTICAE DELLA SAGGEZZA (UNA VIRTU' SUPERIORE A QUELLA DEGLI UOMINI COMUNI). PERCEPISCONO UN DIKAIION CHE RISPETTA LA DISTINZIONE TRA LE DUE FORME
L'ARISTE POLITEIA NON È EFFETTIVAMENTE REALIZZABILE

il bene politico e la costituzione che si fonderà su di esso sarà detta retta «*kata to haplos dikaion*»²²³. Una siffatta *politeia*, i cui cittadini sono dotati di tale eccezionale virtù, è l'aristocrazia perfetta, l'*ariste politeia*.

È però subito necessario sottolineare che essa, proprio per il fatto che richiede una virtù superiore a quella degli uomini comuni, non è pensata da Aristotele come una costituzione effettivamente realizzabile. La trattazione di essa effettuata dallo Stagirita ha invece il significato di affermare che la scienza politica, in qualsiasi momento storico e in qualsiasi luogo, non può che giungere sempre alle medesime conclusioni quando si ponga il problema del migliore ordine politico²²⁴ (ovvero del bene politico). Ciò comporta che l'*ariste politeia*, in quanto costituzione retta “*kata to haplos dikaion*”, rappresenti più che altro «un punto di riferimento per valutare la bontà, cioè il grado di politicità delle costituzioni effettivamente realizzabili e di quelle storicamente esistenti»²²⁵.

Quanto detto indica allora che la prospettiva che considera *haplos* il *dikaion* svolge un ruolo realmente fondamentale nella scienza politica: essa, infatti, rappresenta il criterio ultimo che tale scienza offre al legislatore per permettergli non solo di distinguere tra costituzioni rette (realizzabili o meno) e costituzioni deviate, come testimonia il passo di *Politica* III 6 citato poco sopra, e di confrontarle tra loro; ma anche di determinare il “grado” di deviazione di queste ultime: quanto più esse avranno assolutizzato una delle due interpretazioni dell'*ison*, tanto più avranno deviato dal bene politico (e da quella costituzione che, data “*kata to haplos dikaion*”, lo pone invece in essere: l'*ariste politeia*). Ma non solo: tale prospettiva – come si cercherà di mostrare nei prossimi due capitoli – rappresenta il filo conduttore e il principio organizzatore delle ricerche che lo Stagirita conduce in *Politica* IV-VI, nonché il fondamento della proposta più interessante e speculativamente più elevata che Aristotele presenta alla saggezza del legislatore per tentare di trovare il rimedio più efficace e stabile alla principale minaccia che insidia la sicurezza delle *politeiai*. Ma di ciò ci si occuperà più avanti.

sce infatti che in ogni circostanza sia posto in essere un *ison* – quale che sia la forma scelta – che consente di rispettarne la dignità di uomini liberi. È invece preziosa per oligarchie e democrazie perché è in queste costituzioni che l'assolutizzazione di una delle due declinazioni di uguaglianza procede di pari passo con l'esercizio dispotico del comando e quindi – per anticipare quanto si vedrà tra poco – con la loro instabilità.

²²³ *Pol.*, III, 6, 1279 a 18-19.

²²⁴ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 7, 1135 a 5.

²²⁵ Pacchiani, *Aristotele: la giustizia* cit., p. 44.

Qualora la percezione del giusto sia invece influenzata da interessi di parte, la distinzione operata dalla scienza politica tra *ison* secondo la proporzione geometrica e *ison* secondo la proporzione aritmetica non sarà recepita. La fazione che riuscirà a prevalere sull'altra infatti, condizionata appunto dai suoi interessi, assolutizzerà una delle due forme di uguale ed annichilirà l'altra, ovvero riterrà essere *dikaion* solo quella forma di *ison* che le permetterà di tutelare i suoi interessi e promuovere i suoi obiettivi. Un giusto così inteso non potrà essere affatto concepito come bene politico e le costituzioni fondate su di esso saranno necessariamente considerate errate dal punto di vista dello *haplos dikaion* e deviate rispetto alle costituzioni rette²²⁶: ovvero errate – lo si ribadisce – perché, al contrario delle costituzioni rette, non tengono nella dovuta considerazione la prestazione della scienza politica che distingue due diverse forme di uguale. Tale mancata considerazione è dovuta all'assenza delle buone disposizioni, tanto del carattere (le virtù etiche) che del *logos* (la saggezza): quando infatti cittadini e uomini politici sono preda di passioni e interessi di parte, né vi sono legislatori che possano per lo meno tentare di predisporre leggi atte a educare²²⁷ alle summenzionate buone disposizioni, la suddetta distinzione operata dalla scienza politica resta inevitabilmente inascoltata²²⁸ e tutto ciò comporta che il dispotismo, ovvero la negazione del bene politico, sia un esito logico e pertanto la cifra delle costituzioni errate e deviate. È quindi per porre un freno al dispotismo che le connota che la scienza politica, alla luce di *to haplos dikaion*, consiglia di stabilire l'uguaglianza in alcuni casi secondo una forma, in altri secondo l'altra.

Dovrebbe a questo punto essere chiaro che tale *haplos dikaion* non denota una "ideologia della giustizia". Non rappresenta cioè il giusto "vero" ed autentico, immutabile ed eterno, distinto da tutti i possibili giusti, particolari e contingenti, che concretamente esistono (ossia da tutte le forme di

²²⁶ Cfr. note 211-212.

²²⁷ Per quel che riguarda la tematica dell'educazione (*paideia*), cfr. il *sesto paragrafo del secondo capitolo*, il *primo paragrafo del terzo capitolo* e inoltre il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, alla sezione III, 9.

²²⁸ Il possesso delle buone disposizioni del carattere e del *logos* è la fondamentale condizione che dev'essere soddisfatta affinché le considerazioni sviluppate dalla scienza politica non restino "lettera morta". Se le suddette disposizioni fossero invece ininfluenti per la ricezione degli insegnamenti di scienza politica, quest'ultima sarebbe allora una scienza applicativa, normativa, in grado cioè di guidare l'azione; in altri termini il suo rapporto con la prassi sarebbe diretto. Ma non è questo il modo in cui intendere la modalità pratica di essere scienza, quella "modalità di sapere" secondo la quale per Aristotele è scienza la scienza politica. Su questo punto cfr. il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, alla sezione III.

giusto che ogni società politica attesta) e che sono giudicati più o meno fallaci a seconda della distanza che li separa da esso; in particolare è opportuno precisare che *to haplos dikaion* non è il giusto "vero" contrapposto alle interpretazioni errate di democratici ed oligarchici. Né indica il giusto così come esso è determinato e costruito *a priori* da una prestazione "teorica" di pensiero per poi essere usato come una matrice che, invariabilmente calata nella concretezza delle singole e diverse *poleis* esistenti, abbia il compito di plasmare la *politeia*: la scienza politica non è infatti una scienza normativa o applicativa; ovvero non è una scienza direttamente pratica, che si prefigga cioè di guidare l'azione indicando norme e valori²²⁹. La virtù (da intendersi come l'insieme di virtù etiche e saggezza) ha infatti un ruolo realmente fondamentale: se gli uomini non la posseggono, ma sono invece preda di vizi, avidità e interessi di parte, la distinzione operata dalla scienza politica tra le due forme di *ison* – nonché la loro possibile compresenza e "integrazione" nei modi ritenuti opportuni proprio da una saggia scelta di uomini virtuosi – tende a venir meno nell'assolutizzazione di una delle due.

9.3. Il giusto e l'instabilità delle *politeiai*

Le valutazioni espresse dallo Stagirita circa l'erroneità delle *politeiai* che sono date secondo l'una o l'altra forma di uguaglianza assolutizzata, come pure il bollare come "*dikaion ti*" il giusto su cui tali costituzioni si fondano, non devono però essere assolutamente lette come un giudizio di condanna morale che si abbatte sulle *politeiai* che divergono dalle costituzioni rette, o su quelle interpretazioni del giusto che non permettono di considerarlo come il bene politico. Le parole del filosofo sopra riportate svelano piuttosto la causa ultima del problema che affligge le costituzioni deviate: l'instabilità. Come visto nel *secondo paragrafo*, ogni comunità politica si costituisce e si regge su quelle fondamenta che sono rappresentate da un patrimonio etico condiviso il quale ha il suo nucleo in una percezione condivisa del giusto, o meglio, in un accordo sulla *dike*²³⁰, vale a dire sul di-

²²⁹ È questa la tesi fondamentale che C. Pacchiani sostiene e argomenta nel saggio presente in questo libro. Si vedano, in particolare, l'analisi della critica aristotelica alla concezione platonica del bene (alla sezione II, 4) e le considerazioni critiche rivolte al neoaristotelismo, *in primis* a L. Strauss (alla sezione IV, 11).

²³⁰ Accordo che è reso possibile dal *logos*, la parola.

scernimento del giusto e dell'ingiusto. Quindi una percezione del giusto, in quanto è ciò che appunto manifesta una *politeia*, è sempre presupposta come data. Ma ciò non significa affatto che una comunità politica, per il solo fatto che si fonda e regge su di una percezione condivisa del giusto, sia stabile ed immutabile, data insomma una volta per tutte: è sempre possibile che in un qualunque modo e per un qualunque motivo un determinato accordo sul *dikaion* venga meno e sia sostituito, relativamente all'intera *politeia* o solo ad alcune sue parti, da un accordo che è in misura maggiore o minore diverso (anche di segno opposto) rispetto a quello preesistente. A riprova di ciò basti pensare a *Politica* V 1-7, dove Aristotele fornisce l'elenco e la disamina di un notevole numero di fattori che mettono a rischio e possono causare il dissolvimento di una *politeia*, di qualunque forma essa sia.

Parlando in modo generale, si può dire che l'autentica e sostanziale causa di pericolo per la conservazione di una *politeia* in quanto quella *politeia* che è, è la seguente: il desiderio e il progetto di imporre una modalità, diversa da quella vigente, di intendere to *dikaion* (ossia to *ison*), ovvero di concepire ciò l'accordo su cui manifesta ogni *politeia* in quanto quella determinata *politeia* che è²³¹. È questa la causa fondamentale per cui una parte di cittadini è in un qualche modo disposta al mutamento costituzionale²³². E tanto i fini che si spera di raggiungere con il mutamento – «la brama di lucro e gli onori»²³³ – quanto le occasioni particolari che possono originare la disposizione ad esso²³⁴, sono riconducibili alla suddetta motivazione fondamentale, ossia all'insoddisfazione verso la modalità vigente di intendere ed "applicare" il giusto. Si può insomma dire che, se una *politeia* si costituisce e si regge su di una percezione condivisa del *dikaion*, la sua esistenza è messa a rischio dal venir meno – per una qualsiasi ragione – della percezione condivisa su di esso.

Ebbene, specificamente in relazione a democrazia ed oligarchia, in *Politica* V 1 lo Stagirita osserva che interpretare l'*ison* in modo assoluto è un

²³¹ Cfr., in particolare, *Pol.*, V, 2.

²³² Il testo greco è: «*echein pos pros ten metabolen*» (*Pol.*, V, 2, 1302 a 23). Chiaramente il rischio di mutamento costituzionale è concreto nella misura in cui la parte dei cittadini ad essa favorevole ha la forza per imporre la sua interpretazione del giusto. Tant'è vero che Aristotele osserva che gli uomini eccezionali in virtù non si ribellano per il fatto che, proprio a causa della loro esiguità numerica e scarsa influenza, non hanno probabilità di successo. Cfr. *Pol.*, V, 1, 1301 a 39 – b 2; V, 4, 1304 b 4-5.

²³³ *Pol.*, V, 2, 1302 a 32.

²³⁴ Aristotele ne enumera sette. Cfr. *Pol.*, V, 2, 1302 a 34 – b 5.

“errore iniziale” e che «è impossibile che non ci si trascini dietro fino alla fine un male derivante da un errore iniziale»²³⁵. Questo errore, in quanto iniziale – iniziale perché concerne la modalità secondo cui è determinato to *dikaion*, cioè su cui si fonda e regge una *politeia* – provoca una instabilità che è necessaria e “congenita”. Il che è anche facilmente comprensibile. In *Politica* IV 11 il filosofo osserva che, «siccome tra *demos* e ricchi avvengono tumulti e lotte reciproche, qualunque dei due ha la ventura di dominare gli avversari, non stabilisce una costituzione comune e basata sull'uguaglianza²³⁶, ma si prende come premio della vittoria una superiorità politica e gli uni costruiscono la democrazia, gli altri l'oligarchia»²³⁷; ossia *politeiai* che, in quanto fondate su declinazioni dell'uguaglianza che al contempo sono assolute e di parte, sono costitutivamente instabili, ovvero sempre a rischio di essere abbattute o modificate, totalmente o parzialmente, a causa delle ribellioni di coloro «che si trovano a partecipare alla costituzione non secondo l'idea [di uguaglianza] che si sono formati»²³⁸. Infatti «coloro che desiderano l'uguaglianza [i democratici] si ribellano se pensano di avere di meno, pur essendo uguali a quelli che hanno di più, mentre quelli che desiderano disuguaglianza e superiorità [gli oligarchici] se suppongono che, pur essendo diseguali, non hanno di più, ma lo stesso o di meno»²³⁹. Fermo restando quanto qui appena detto a proposito di democrazie ed oligarchie, va notato che anche l'integrità delle altre forme di *politeiai*, incluse quelle rette, è minacciata – pur in assenza di “errori iniziali” – da coloro che, non accettando l'interpretazione vigente dell'uguaglianza, scelgono di sostituirla con la propria.

Due sono sostanzialmente i rischi che corre ogni *politeia* – ma in misura maggiore e di necessità se è una costituzione deviata, per il motivo appena visto – quando l'accordo sul giusto che la fonda e manifesta non regge più. Per Aristotele, sulla scia di una lunga tradizione, il più pernicioso e devastante è rappresentato dalla *stasis* (guerra civile)²⁴⁰. Essa può presentarsi in una

²³⁵ *Pol.*, V, 1, 1302 a 5-7.

²³⁶ Vale a dire su di una interpretazione del *dikaion* che, seppur non conforme a to *haplos dikaion*, sia almeno largamente condivisa, che non sia cioè funzionale agli interessi di questa o quella fazione.

²³⁷ *Pol.*, IV, 11, 1296 a 27-32.

²³⁸ *Pol.*, V, 1, 1301 a 37-38. Trattasi, chiaramente, del *demos* nelle oligarchie e della cerchia dei notabili nelle democrazie.

²³⁹ *Pol.*, V, 2, 1302 a 24-28.

²⁴⁰ La nozione di *stasis* rappresenta un vero e proprio *topos*, usatissimo nell'oratoria politica antica del IV secolo a. C.. Per avere un'idea di ciò che concretamente e paradigmaticamente

prima modalità quando l'accordo sul modo vigente di intendere l'uguale, ovvero di regolare l'accesso alle cariche (ma più in generale anche di stabilire il merito che è necessario soddisfare per godere dello *status* di cittadino), viene attaccato²⁴¹. In questo frangente, infatti, due fazioni politiche (generalmente quella democratica e quella oligarchica)²⁴², sostenitrici ciascuna di una interpretazione del giusto (e quindi dell'uguale e del merito) opposta ed inconciliabile a quella della fazione avversa, si scontrano l'una contro l'altra armate per difendere od imporre la propria²⁴³. La *stasis* può presentarsi anche in una seconda modalità, ovvero quando la costituzione vigente – e l'interpretazione del giusto su cui essa si fonda e regge – non è attaccata e si desidera anzi sia conservata così com'è, ma la lotta sorge tra differenti protagonisti della vita politica (ad esempio tra differenti circoli oligarchici nelle oligarchie) per acquisire la supremazia e controllare così la costituzione²⁴⁴. Il secondo rischio che corre una *politeia* è di portata più ampia ed è rappresentato dalla *metabole* (trasformazione, mutamento)²⁴⁵ o *kinesis*²⁴⁶. Essa si verifica, non sempre e

significasse *stasis* per un Greco dell'età classica è necessario leggere l'impietosa e violenta descrizione operata da Tucidide delle sanguinose lotte intestine avvenute a Corcira alla vigilia della Guerra del Peloponneso. Cfr. Tucidide, *Le Storie*, a cura di Guido Donini, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1982, I, 24-55. Di seguito citate come *Thuc. Hist.*

²⁴¹ «Dovunque la ribellione nasce a causa della disuguaglianza [*dia to anison*]... insomma le ribellioni sono prodotte dalla ricerca dell'uguaglianza [*ison*]» (*Pol.*, V, 1, 1301 b 26-29).

²⁴² Aristotele osserva che in una costituzione deviata gli unici che potrebbero a ragione ribellarsi sono gli uomini virtuosi, in quanto, proprio perché virtuosi, sarebbe del tutto ragionevole che solo costoro fossero assolutamente diversi. Ma essi non intraprendono alcuna rivolta perché sono sempre troppo pochi di numero rispetto al *demos*, troppo poco influenti rispetto alla cerchia dei ricchi e nobili. Cfr. *Pol.*, V, 1, 1301 a 39 – b 2; V, 4, 1304 b 4-5. Cfr. nota 230.

²⁴³ Cfr. *Pol.*, III, 9, 1280 a 16-25; V, 1, 1301 a 19 – b 29; V, 3, 1303 b 3-7; V, 7, 1307 a 26-27.

²⁴⁴ Cfr. *Pol.*, V, 1, 1301 b 10-13.

²⁴⁵ «Il nocciolo essenziale della *metabole*, pensata in modo greco, lo cogliamo però solo se notiamo che nel mutamento viene fuori qualcosa che fino ad allora era nascosto ed assente» (M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phusis. Aristotele, Fisica, B, 1*, in *Seignavia*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 193-255, alla p. 204).

²⁴⁶ Nella *Politica* il sostantivo *kinesis*, così come il verbo *kinein* / *kineisthai*, sono usati come sinonimi, rispettivamente, del sostantivo *metabole* e del verbo *metaballein*. A titolo di esempio, cfr. *Pol.*, II, 8, 1268 b 25; IV, 16, 1300 b 38; V, 2, 1302 a 34-35, ove al posto di *metabole* Aristotele usa *kinesis*; quindi cfr. *Pol.*, V, 4, 1304 a 38-40, b 7-8; V, 6, 1305 b 22; V, 7, 1307 b 4-6 (due volte), ove in luogo del più consueto *metaballein* lo Stagirita usa *kinein* / *kineisthai*. Sulla sinonimia di *metabole* e *kinesis*, cfr. F. Ingravalle, *Conflitti e trasformazioni costituzionali nella «Costituzione degli Ateniesi» di Aristotele*, «Filosofia Politica», 3 (1989), pp. 327-352, alla p. 350.

non necessariamente in modo cruento (ovvero associato alla guerra civile)²⁴⁷, quando ad un accordo sul modo di intendere ed “applicare” l'uguaglianza se ne sostituisce, per un qualsiasi motivo, un altro di diverso (non necessariamente di segno opposto)²⁴⁸.

Sempre parlando per linee generali, si può affermare che dal complesso di *Politica* V 1-7 emerge che, quando una determinata *politeia* per un qualsiasi motivo muta (*metaballei*, *kineitai*) – con o senza guerra civile²⁴⁹ – sono possibili due esiti: o essa si trasforma nella forma contraria (ad esempio la democrazia in oligarchia e viceversa)²⁵⁰ o degenera in una forma “peggiore”²⁵¹, vale a dire in una forma costituzionale in cui il tasso di politicità secondo cui è esercitata l'*arche* diminuisce a favore dell'elemento dispotico²⁵². Per questo motivo per Aristotele vale sempre la pena adoperarsi per mantenere e stabilizzare lo *status quo*²⁵³, ovvero per conservare la *politeia* esistente, apportando modifiche se necessario²⁵⁴, miglioramenti se possibile. Quindi, in relazione a tutte le costituzioni – ma in particolare quelle de-

²⁴⁷ «Le costituzioni mutano [*metaballousi*] anche senza guerre civili, a causa di brogli elettorali, come ad Erea» (*Pol.*, V, 5-3, 1303 a 13-15).

²⁴⁸ Da quanto detto si ricava che mutamento costituzionale da una parte, guerra civile dall'altra, pur potendo presentarsi congiuntamente, non devono tuttavia essere confuse. Si può infatti affermare che «*metabole* descrive un atto completo, lo stabilirsi o la revisione di una costituzione; *stasis* descrive una situazione, il tratto essenziale della quale è l'uso della violenza o di un comportamento “illegale” da parte di due o più gruppi» (M. Wheeler, *Aristotle's Analysis of the Nature of the Political Struggle*, in J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (Edd.), *Articles on Aristotle, II: Ethics and Politics*, London, Duckworth, 1977, pp. 159-169, alla p. 161).

²⁴⁹ E – si potrebbe aggiungere – quando non si crea uno stato di anarchia o di guerra civile permanente.

²⁵⁰ Cfr. *Pol.*, IV, 11, 1296 a 27-32.

²⁵¹ A conferma di ciò basti pensare alla vicenda storico-costituzionale di Atene, al segno ed alla direzione delle undici *metabolai* del suo assetto costituzionale così come sono presentate e descritte nell'*Athenaion Politeia*: queste hanno in linea generale sempre comportato o la degenerazione progressiva della costituzione predisposta dalla saggezza di Solone in forme sempre più spinte di democrazia, oppure l'instaurazione dell'oligarchia. Cfr. *Ath. Pol.*, I-XLI, in particolare XLI.

²⁵² Detto altrimenti: in una forma il *dikaion* sulla quale essa si fonda è inteso in modo viepiù assolutizzato, ovvero in un modo in cui la prospettiva dell'*haplos dikaion*, il giusto così come lo studia *sic et simpliciter* la scienza politica, è sempre più irrimediabilmente lontana.

²⁵³ Se in *Politica* V 11 Aristotele fornisce consigli ed indicazioni su come è possibile conservare addirittura le tirannidi (la peggior forma di regime), ciò non può non significare che ad avviso dello Stagirita ciò che è assolutamente da evitare sono mutamenti costituzionali e guerre civili.

²⁵⁴ Non bisogna dimenticare che per Aristotele è sempre opportuno «introdurre un ordinamento di tale natura che i destinatari, fondandosi sulle costituzioni vigenti, siano indotti e possano facilmente accettare» (*Pol.*, IV, 1, 1289 a 1-3).

viate (che sono le più comuni e, come visto, quelle intrinsecamente instabili) – prevede una numerosa e variegata serie di consigli circa i rimedi, validi per tutte le costituzioni o *ad hoc* per ciascuna forma, per raggiungere il suddetto obiettivo. Tra di questi, il più importante e significativo è sicuramente l'indicazione ad intervenire sulla disposizione degli organi istituzionali della *polis* (con particolare riguardo ai criteri di accesso ad essi)²⁵⁵. Poiché – come già accennato²⁵⁶ e meglio si vedrà²⁵⁷ – è *to dikaion* (declinato nelle sue possibili, diverse interpretazioni) la nozione che funge da regola e criterio in conformità del quale è disposto e configurato ciascuno degli organi istituzionali che esercitano le funzioni politiche necessarie alla vita di una *polis*, il suddetto intervento consisterà allora nell'aggiustamento od aggiornamento o in una modifica della modalità in cui esso è posto in essere ed “applicato”. Ciò allora significa che il giusto è quell'elemento la cui “azione” (ovvero la cui realizzazione mediante *praxis*), rendendo possibile la modifica dell'assetto istituzionale di una *polis*, può fornire a quest'ultima maggiori possibilità di conservazione: *to dikaion* è insomma quel *prakton* la cui *praxis* è decisiva per la sorte di una *politeia*.

²⁵⁵ Questo punto sarà trattato nel *terzo capitolo*.

²⁵⁶ Cfr. in particolare il *settimo paragrafo*.

²⁵⁷ Cfr. il *terzo capitolo*, in particolare il *secondo*, il *terzo*, il *quarto* e il *quinto paragrafo*.

2. Costituzione e costituzioni

1. Il legislatore e il programma dell'indagine circa “ciò che riguarda la legislazione”

La scienza politica è intesa da Aristotele come una scienza la cui modalità di sapere – ossia il cui modo di essere scienza – è il sapere pratico. Ciò comporta che essa ha il compito di fornire un vasto spettro di competenze e direttive generali, consigli ed esempi che, a partire dalle concrete e specifiche condizioni o situazioni esistenti, ossia dall'*ethos* e dalla *politeia* vigenti in una *polis* (quindi mai astraendo o prescindendo da tutto ciò, né tanto meno “azzerandolo”), siano in grado di mettere l'agente nelle condizioni di compiere la *praxis* più opportuna e più bella per la particolare situazione in cui egli si trova a scegliere il da farsi¹. Ebbene, prima di esaminare nello specifico le informazioni e le indicazioni, fondantesi ed imperniate sulla nozione di *dikaion*, che le indagini sviluppate dalla scienza politica circa ciò che riguarda la legislazione ritengono importante fornire per prevenire mutamenti costituzionali e guerre civili (con particolare riguardo alle differenti possibili modalità di disposizione degli organi istituzionali), è opportuno accennare brevemente a colui che rappresenta il principale destinatario di tali ricerche.

Le indagini di scienza politica sono certamente rivolte a giovani di spirito libero², cittadini e uomini politici, ma è *in primis* ai legislatori (*nomothetai*) che esse sono dirette: più volte, nel corso di *Etica Nicomachea*, *Politica* e *Retorica*, il filosofo si rivolge a costoro affermando, a proposito di un da-

¹ Cfr. il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, in particolare alla sezione II.

² *Eth. Nic.*, X, 9, 1179 b 7-9.

to argomento, che è utile che essi ne siano a conoscenza³; oppure, per sottolineare l'importanza di una data questione, adduce come prova il fatto che i (buoni) legislatori se ne occupano⁴. Che sia il legislatore il principale destinatario degli studi di scienza politica è facilmente comprensibile: egli infatti è il più importante "agente" del giusto in quanto egli è la figura competente sulla manipolazione delle leggi, ovvero su ciò che, esprimendo la *dike* (ovvero ciò che una comunità politica percepisce essere il giusto, ivi compresa l'interpretazione dell'uguale)⁵ ed educando a vivere secondo virtù⁶, rappresenta il fattore da cui dipendono la salvezza o la rovina di una *politeia*. Un'ulteriore prova può essere addotta per suffragare quanto si sta qui sostenendo, ovvero che il legislatore è il destinatario delle ricerche di scienza politica: in *Etica Nicomachea* X 9 lo Stagirita, a proposito delle incipienti indagini che porteranno a compimento la filosofia dell'uomo, parla di "to peri tes nomothesias", non dice semplicemente "peri tes nomothesias"⁷. Ciò significa che il tema della ricerca incipiente non è propriamente la legislazione, ma ciò che la riguarda: come infatti subito si vedrà, l'indagine che Aristotele si propone di sviluppare – e di fatto nella *Politica* svilupperà – concerne la *politeia*⁸. Ciò allora comporta che la legislazione sia la destinataria di tale indagine.

Il legislatore è inoltre quella figura che dovrebbe possedere la saggezza legislatrice, ovvero usare il *logos* (per la precisione: la sua parte calcolatrice)⁹ secondo quella forma di saggezza che è la più alta e nobile in quanto ha a che fare con il fondamento stesso di una *politeia*, le sue leggi¹⁰. La saggezza (*phronesis*) consente di deliberare in modo bello¹¹: è infatti quella virtù dianoetica che, guardando e tenendo in considerazione l'universale (*to*

³ Che i destinatari degli studi di scienza politica siano uomini politici e in particolare i legislatori emerge dai seguenti passi: *Eth. Nic.*, III, 1, 1109 b 32-35; *Pol.*, I, 11, 1259 a 33-36; III, 1, 1274 b 32-37; IV, 1, 1288 b 24-27; IV, 14, 1297 b 37-38; V, 9, 1309 b 35-37; VI, 5, 1319 b 33-37; VII, 4, 1325 b 40 – 1326 a 5; *Rhet.*, I, 4, 1360 a 18-23, 30-31.

⁴ Cfr. *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 5-13; II, 1, 1103 b 3-6; VIII, 1, 1155 a 22-24; VIII, 9, 1160 a 12-14.

⁵ Cfr. il secondo paragrafo del primo capitolo.

⁶ Secondo la virtù etica, se la costituzione in questione è una aristocrazia; secondo la virtù del cittadino se il riferimento è ai migliori e rari casi delle costituzioni esistenti, ad esempio quella spartana.

⁷ Cfr. *Eth. Nic.*, X, 9, 1181 b 13.

⁸ Cfr. *Eth. Nic.*, X, 9, 1181 b 14.

⁹ Cfr. *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 26 – 1103 a 10; VI, 1, 1138 b 35 – 1139 a 15.

¹⁰ Cfr. *Eth. Nic.*, VI, 8, 1141 b 23-29.

¹¹ Cfr. *Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 a 24-28.

katholou)¹², ma avendo sempre a che fare soltanto con i particolari (*ta kath'hekasta*)¹³, permette di calcolare¹⁴ i mezzi più opportuni per raggiungere lo specifico fine prefisso¹⁵; ovvero permette di calcolare la *praxis* migliore e più utile per la specifica situazione che l'agente deve affrontare. Si potrebbe allora affermare che è la saggezza legislatrice – più che il legislatore – l'autentico destinatario della scienza politica aristotelica: è infatti la saggezza legislatrice quella disposizione che, tenendo sempre presente e "sfruttando" le competenze e le direttive di carattere generale, nonché i consigli e gli esempi forniti dalla scienza politica, consente al legislatore di deliberare i mezzi e i modi più adeguati (ovvero se e come manipolare le leggi) al fine di preservare la specifica *politeia* cui egli – si passi l'espressione – "mette mano".

Quanto appena detto circa il destinatario della scienza politica fornisce l'occasione per una fondamentale precisazione circa il rapporto tra scienza politica e saggezza: sostenere che la modalità di sapere propria della scienza politica è il sapere pratico significa affermare che la scienza politica non è una scienza normativa o legislatrice; ovvero significa affermare che il rapporto tra scienza e azione non è diretto. Ciò allora comporta che non sia diretto neppure il rapporto tra la scienza politica e la disposizione che permette di deliberare l'azione più opportuna, ovvero la saggezza. Pertanto quest'ultima non ha per Aristotele il compito di applicare alle situazioni particolari i principi universali elaborati dalla scienza politica; bensì – come detto poc'anzi – ha il compito di calcolare in modo bello la *praxis* più opportuna per la situazione particolare in cui si trova l'agente e in vista di ciò

¹² *Katholou* (ovvero *kata holou*): in ossequio alla tradizione, questo vocabolo greco è reso in italiano con la parola "universale". Tale traduzione però non è corretta, o, quanto meno, pecca di una pericolosa ambiguità, dovuta alla connotazione "astratta" assunta dalla nozione di "universale" nella Scolastica. Sarebbe forse più corretto rendere *to katholou* con "ciò che è comune", "ciò che è generale"; comunque intendere l'universalità nel senso di generalità: cfr. *Eth. Nic.*, X, 9, 1180 b 15-16; L. Bertelli, *La rappresentazione dell'uomo politico in Aristotele dal "Protreptico" all'"Etica Nicomachea"*, Università di Torino – Dipartimento di Filologia, Linguistica, Tradizione Classica, s. d., p. 16.

¹³ «La saggezza non concerne solo ciò che è *katholou*, ma deve anche conoscere ciò che è *kath'hekasta*: infatti essa è pratica (si indirizza alla *praxis*) e la *praxis* riguarda i casi particolari» (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 14-16).

¹⁴ Per Aristotele i verbi "deliberare" e "calcolare" sono perfettamente sinonimi. Cfr. *Eth. Nic.*, VI, 1, 1139 a 12-13.

¹⁵ Cfr. *Eth. Nic.*, III, 3, 1112 b 11-12.

essa tiene presente e usa direttive, competenze e consigli di carattere generale che le consegna la scienza politica¹⁶.

Il proponimento del presente lavoro consiste nel tentare di mostrare nel dettaglio come il giusto rappresenti il filo conduttore delle ricerche che concludono e compiono la scienza politica, quelle che il filosofo di Stagira conduce circa ciò che riguarda la legislazione (*to peri tes nomothesias*): quel filo conduttore che, rappresentando il fondamento di ogni *politeia* e pertanto il fulcro su cui agisce – “fa leva” – la prassi legislatrice per raggiungere l’obiettivo cui essa tende¹⁷, svela il significato profondo ed autentico di queste indagini e dunque, più in generale, della scienza politica nel suo complesso¹⁸.

In *Retorica* I 4, riferendosi alla legislazione Aristotele afferma che «nei *nomoi* consiste la salvezza della *polis*, e di conseguenza è indispensabile conoscere [*eidenai*] quante specie di *politeiai* esistano e quali condizioni siano favorevoli a ognuna, e per quali fattori naturali, siano essi propri di quella costituzione o contrari, accade che si corrompano»¹⁹. In *Retorica* I 8 – seppur da un’altra prospettiva – lo Stagirita ribadisce questa sua convinzione, affermando che, per convincere e consigliare bene, è necessario conoscere le varie forme di *politeia* e ciò che è utile a ciascuna di esse, ove, con ciò che è utile, il filosofo intende ciò che le salva²⁰. Sempre riferendosi alla legislazione, in *Etica Nicomachea* X 9 – in un passo già citato²¹ – Aristotele afferma che siccome «chi ci ha preceduto ha lasciato inesplorato *to peri tes nomothesias*, sarà certo molto meglio che ne affrontiamo noi stessi l’indagine, e, per conseguenza, affrontiamo in blocco l’indagine sulla *politeia*»²², con l’obiettivo di individuare «quali sono i fattori che conservano e

¹⁶ Quanto detto trova conferma nella terminologia aristotelica: lo Stagirita qualifica infatti come legislatrice non la scienza politica, bensì la saggezza.

¹⁷ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

¹⁸ Si può dire che: il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, delineando l’autentico modo d’essere scienza della scienza politica, ha permesso di guadagnare la genuina prospettiva aristotelica alla cui luce esaminare le tematiche da essa affrontate, tra le quali detengono un ruolo prominente la virtù della *dikatosune* e la nozione di *dikaion*; nel primo capitolo si è cercato di far emergere il contenuto di tale nozione nelle sue molteplici declinazioni; nel presente e nel prossimo capitolo si cercherà di considerare – si passi l’espressione – “sul campo” il giusto, calato nelle fondamenta delle *politeiai* e della *praxis* del legislatore, per poterne comprendere appieno il significato profondo.

¹⁹ *Rhet.*, I, 4, 1360 a 18-22.

²⁰ Cfr. *Rhet.*, I, 8, 1365 b 20-24.

²¹ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

²² *Eth. Nic.*, X, 9, 1181 b 12-14.

quali quelli che distruggono le *poleis* e ciascun tipo di *politeia* e quali sono le ragioni per cui alcune *poleis* sono governate in modo bello ed altre invece non lo sono»²³. Dalla lettura di questi passi emerge non solo che ciò cui propriamente si rivolgono le indagini concernenti ciò che riguarda la legislazione – ovvero le ricerche che hanno il legislatore come loro destinatario – è la *politeia*, ma anche, e soprattutto, che la sua conservazione rappresenta agli occhi dello Stagirita la questione e la preoccupazione principale. Quest’ultimo punto è ulteriormente confermato da due eloquenti passi di *Politica* IV 1 e VI 5, ove Aristotele afferma, rispettivamente, che correggere una *politeia* allo scopo di garantirle maggiori possibilità di pacifica conservazione non è «impresa minore dell’approntarla per la prima volta»²⁴; e che, anzi, «non il fondarla è il compito più grande né unico, quanto piuttosto badare a preservarla, perché, qualunque sia la forma di costituzione, non è difficile che duri un giorno o due o tre»²⁵.

Alcune delle parole succitate possono però lasciare interdetti. È necessario soffermarsi su di esse, in quanto una loro breve discussione permetterà di ribadire i capisaldi del pensiero politico dello Stagirita, in particolare per quel che riguarda le indagini circa ciò che riguarda la legislazione. Dunque, può sorprendere il lettore che il filosofo non riconosca alcun predecessore nello studio di questo campo, se si considera che una cospicua parte di *Politica* II è dedicata alla trattazione dei progetti costituzionali dei più importanti legislatori della Grecità²⁶. Nei capitoli I-V viene affrontato il progetto costituzionale che Platone espone in uno dei suoi dialoghi più famosi, *La Repubblica*; nel capitolo VI sono prese in esame *Le Leggi*, nonostante Aristotele rimproveri al maestro di essersi dedicato con questo dialogo quasi esclusivamente alle leggi ed in minima parte alla *politeia*²⁷; nel capitolo VII viene esposta la proposta di Falea di Calcedonia il quale, ritenendo la proprietà il fattore a proposito di cui hanno origine tutte le sedizioni, «sostiene che i possedimenti dei cittadini devono essere uguali»²⁸; nel capitolo VIII è presentato il disegno di Ippodamo di Mileto, che prevede una *polis* composta da diecimila uomini divisi nelle tre classi dei contadini, degli artigiani e

²³ *Eth. Nic.*, X, 9, 1181 b 18-20.

²⁴ Cfr. *Pol.*, IV, 1, 1289 a 3-4.

²⁵ *Pol.*, VI, 5, 1319 b 34-37.

²⁶ La restante parte di *Politica* II – segnatamente i capitoli 9-11 – è riservata alla presentazione delle costituzioni di Sparta, Creta e Cartagine.

²⁷ Cfr. *Pol.*, II, 6, 1265 a 1-3.

²⁸ *Pol.*, II, 7, 1266 a 41.

dei guerrieri; infine nel *capitolo* XII si fa riferimento a Licurgo e Solone, quindi ad Onomacrito, Caronda di Catania, Zaleuco di Locri e Filolao di Corinto²⁹. Se tuttavia lo Stagirita giudica che tutti i succitati legislatori non abbiano esplorato ciò che riguarda la legislazione, ciò è dovuto al fatto che la sua prestazione di pensiero a tal proposito è assai diversa da quella offerta da costoro. Infatti egli «ritiene che una scienza politica che sia pervenuta alla piena comprensione delle proprie finalità, è perfettamente consapevole che non rientra tra i propri compiti quello di produrre o progettare l'ordine costituzionale o sociale complessivo della *polis*, come pretendono di fare Platone, Falea od Ippodamo»³⁰. Aristotele distingue nettamente tra legislazione e scienza politica (come pure non confonde mai le figure del legislatore e del filosofo politico): la prima è intesa come la saggia azione volta a manipolare le leggi; la seconda come la scienza che, in quanto disciplina la cui modalità di sapere è pratica e non produttiva, ha il compito non di guidare tale *praxis*, bensì di fornire competenze ed informazioni, linee guida ed indicazioni in vista di tale *praxis*³¹.

Oltre al fondamentale punto – appena richiamato – in cui lo Stagirita si differenzia recisamente dai legislatori suddetti, è necessario precisare l'originale concezione che Aristotele elabora circa la funzione propria della legislazione: egli non giudica opportuno che questa si prefigga come obiettivo quello di introdurre radicali innovazioni legislative. Ad avviso del filo-

²⁹ Per uno studio approfondito sulle figure degli antichi nomoteti greci, cfr. A. Szegedy-Maszk, *Legends of the Greek Lawgivers*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 19 (1978), pp. 199-209; K.-J. Hölkenskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart, F. Steiner, 1999, in particolare pp. 44-59. Qui viene dimostrato che, accanto a quei dati che possono essere appurati come autenticamente storici, la tradizione sugli antichi legislatori consiste per la massima parte di motivi tipici e stereotipati, i quali, con minime variazioni, vengono attribuiti e trasposti indifferentemente da questo a quel nomoteta.

³⁰ C. Pacchiani, *Democrazie e costituzione. La lezione di Aristotele*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la Democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci Editore, 2004, pp. 55-76, alla p. 61.

³¹ «La presente trattazione [ossia la trattazione in corso di svolgimento nell'*Etica Nicomachea*] non mira alla contemplazione [ou *theorias heneka*] come le altre (infatti, noi ricerchiamo non per sapere che cosa è la virtù, bensì per diventare buoni, giacché altrimenti la nostra ricerca non avrebbe alcuna utilità)» (*Eth. Nic.*, II, 2, 1103 b 26-30). L'obiettivo della scienza politica non è né quello della conoscenza fine a se stessa (perché non è in vista della contemplazione), né quello di guidare la *praxis* (perché, non essendo la scienza politica una scienza normativa, il suo rapporto con la *praxis* è indiretto); la scienza politica sviluppa invece le sue indagini "in vista della *praxis*" ("*praxeos heneka*"), ovvero persegue l'obiettivo di mettere l'agente nelle condizioni di poter agire in modo utile e bello.

sofo un intervento del legislatore deve infatti sempre aver cura di «introdurre un ordinamento di tale natura che i destinatari, fondandosi sulle costituzioni vigenti, siano indotti e possano facilmente accettare»³². Queste parole evidenziano la forte perplessità dello Stagirita circa le azioni di trasformazione radicale della *politeia* esistente: egli è convinto che una simile azione, quantunque motivata dall'introduzione di sensibili migliorie, correrebbe seriamente il rischio di essere rifiutata dai cittadini cui è destinata proprio a causa della sua netta ma traumatica innovazione.

Non solo: oltre al tratto appena sottolineato, bisogna osservare come per Aristotele la legislazione non sia intesa neppure come una continua azione di modifica delle leggi. Le stesse parole del filosofo sono alquanto eloquenti: se infatti «risulta chiaro che bisogna cambiare talune leggi ed in determinate occasioni, per chi invece esamina la questione da un altro punto di vista il cambiamento sembra richiedere molta cautela. Infatti quando l'utile è minimo, siccome è male abituare gli uomini ad abrogare le leggi alla leggera, è chiaro che bisogna tollerare qualche sbaglio sia dei legislatori sia dei magistrati, perché l'utile apportato dal mutamento non pareggerà il danno recato dall'abitudine di disobbedire ai magistrati»³³. Ciò è dovuto al fatto che «la legge non ha altra forma per farsi obbedire che il costume e questo non si realizza se non in un lungo lasso di tempo, sicché passare con leggerezza dalle leggi vigenti ad altre nuove leggi significa indebolire la forza della legge»³⁴. Secondo lo Stagirita è poi necessario guardarsi dall'intendere la legislazione come un'azione troppo disinvolta di modifica delle leggi. In *Politica* V 7 il filosofo sembra ammonire i legislatori quando, ricordando quanto accadde a Turi, sottolinea che modificare anche una sola legge può causare il mutamento dell'intera *politeia*: infatti «anche una piccola cosa [come per l'appunto cambiare una sola legge] può essere causa di mutamento perché, quando hanno gettato via uno degli elementi che appartiene alla costituzione, in seguito facilmente ne sovvertono uno un po' più grande, fino a sovvertire tutto il sistema»³⁵.

Si può dunque affermare che la prima fondamentale caratteristica che per Aristotele contrassegna un legislatore saggio è la cautela³⁶; o, detto al-

³² *Pol.*, IV, 1, 1289 a 1-3.

³³ *Pol.*, II, 8, 1269 a 12-18.

³⁴ *Pol.*, II, 8, 1269 a 20-24.

³⁵ *Pol.*, V, 7, 1307 b 3-6.

³⁶ Cfr. L. Bertelli, *Metabole Politeion*, «Filosofia Politica», 3 (1989), pp. 275-326, alle pp. 310-312.

trimenti e più precisamente, che la prima fondamentale direttiva che la scienza politica fornisce al legislatore in vista di una saggia azione legislativa, è quella della cautela nel modificare le leggi: questo onde appunto evitare che il risultato ottenuto mediante il cambiamento possa, per una delle ragioni appena menzionate, mostrarsi alla prova dei fatti concretamente peggiore dello *status ante quo*.

Per poter comprendere appieno questa prospettiva aristotelica è assolutamente importante capire che una *politeia* è qualcosa di profondamente diverso da una Costituzione nel significato che tale vocabolo ha assunto a partire dalla Rivoluzione Francese in poi, in quanto essa non è affatto un complesso organico di norme prodotto *ex novo* (o creato *ex nihilo*) e posto in vigore in un dato momento storico dalla volizione di quel soggetto sovrano (o del suo rappresentante autorizzato) che, in quanto tale, detiene il potere costituente³⁷. *He politeia* è invece – come si vedrà³⁸ – la causa formale, il “modo d’essere”, ovvero tanto il modo di strutturarsi quanto (e soprattutto) di vivere ed agire di una comunità politica; essa si forma, “si costituisce” e quindi si regge sulla base di un comune patrimonio etico che ha il suo fulcro in una percezione condivisa del *dikaion*³⁹; un “costituirsi” che dunque non si produce in un momento storico, bensì si sviluppa (ma che può anche subire una involuzione) nel corso di un periodo storico e che si presenta sempre come la ricomposizione e l’aggiornamento dell’equilibrio tra le sue molteplici parti. Per lo Stagirita la legislazione si trova pertanto ad intervenire su un ordine politico che è sempre in qualche modo presupposto come esistente⁴⁰ e perciò in una certa misura “sedimentato” nell’*ethos* dei suoi cittadini. A riprova di quanto appena detto basti notare che Solone, il celebre legislatore ateniese, non è presentato da Aristotele come colui che abolì le istituzioni esistenti prima di lui, «cioè il consiglio e l’elezione dei magistrati»⁴¹, per fondare *ab initio* una nuova costituzione; bensì come colui che, «mescolando in modo bello [*kalos*] la *politeia*»⁴² la rese più demo-

³⁷ Cfr. Duso, *La logica del potere* cit., pp. 119-128.

³⁸ I significati che per Aristotele possiede il vocabolo *politeia* saranno il tema del prossimo paragrafo.

³⁹ Cfr. il secondo paragrafo del primo capitolo.

⁴⁰ Sarà necessaria la finzione di un originario stato di natura per poter pensare alla posizione *ex nihilo* di un ordine politico. Cfr. Duso, *Il contratto sociale* cit., pp. 21-24; Duso, *La logica del potere* cit., pp. 87-110.

⁴¹ *Pol.*, II, 12, 1274 a 1-2.

⁴² *Pol.*, II, 12, 1273 b 39.

cratica – ossia la modificò in senso democratico – stabilendo che fosse possibile solo per i membri delle prime tre classi essere selezionati come magistrati⁴³ e che potessero accedere all’assemblea ed al tribunale popolare anche tutti quei cittadini, ossia i membri della quarta ed ultima classe, che ne erano in precedenza esclusi⁴⁴.

Se dunque la legislazione – chiaramente, una legislazione che possa dirsi operare con saggezza – è intesa come il cauto intervento volto a conservare, sostenere e rafforzando, una *politeia* che in qualche modo è sempre presupposta come già data⁴⁵, il compito che anzitutto dovrà allora assolvere la scienza politica sarà – come il filosofo stesso afferma nei passi di *Rettorica* I 4, 8 ed *Etica Nicomachea* X 9 menzionati poco sopra – il seguente: fornire al legislatore uno spettro di conoscenze ed informazioni il più ampio possibile circa le molteplici forme di costituzioni che, attestate dalla realtà, si presentano ai suoi occhi; quindi fornire le chiavi di lettura relative alle differenti problematiche ed esigenze che ciascuna forma comporta, nonché una serie di linee guida, direttive ed indicazioni di carattere generale in grado di offrirgli un primo orientamento nella ricerca della risposta ad esse adeguata. Come infatti osserva Aristotele, la conoscenza delle differenti forme di costituzione, «quante sono, in quanti modi si compongono»⁴⁶ rappresenta una condizione imprescindibile per quel legislatore che intenda sostenere le *politeiai* vigenti⁴⁷. Infatti, se si tiene presente che ad avviso dello Stagirita sono le leggi (cioè su cui appunto agisce il legislatore) ad essere poste in conformità alla costitu-

⁴³ *Ath. Pol.*, VII, 3. Vi è tuttavia discordanza tra la *Politica* e l’*Athenaion Politeia* circa il metodo di selezione dei magistrati disposto da Solone. Nella prima opera (II, 12, 1273 b 39 – 1274 a 3) Aristotele afferma che il grande legislatore mantenne il metodo aristocratico dell’elezione, mentre nella seconda opera (VIII, 1) si legge che Solone introdusse il sorteggio in base al censo tra un certo numero di candidati proposti da ciascuna tribù. La spiegazione di questa discrepanza fornita da P. J. Rhodes è la seguente: «può essere agevolmente sostenuto che Aristotele non condusse una indagine esauriente quando commentava l’opera di Solone nella *Politica* e che non corresse ciò che egli aveva detto nella *Politica* quando, successivamente, lui od un suo allievo la indagarono» (P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 147).

⁴⁴ Su questo punto cfr. *Pol.*, II, 12, 1273 b 41 – 1274 a 3; *Ath. Pol.*, VII, 3. Per quel che riguarda la descrizione della struttura e del funzionamento istituzionali della costituzione solonica, nonché il delineamento dei tratti della figura del grande legislatore presentati dall’*Athenaion Politeia*, cfr. Rhodes, *A Commentary* cit., pp. 118-188.

⁴⁵ Modificandone le leggi se necessario, migliorandole se possibile.

⁴⁶ *Pol.*, IV, 1, 1289 a 11.

⁴⁷ Cfr. *Pol.*, IV, 1, 1289 a 5-8.

zione, e mai il contrario⁴⁸, e che le leggi sono una materia estremamente delicata per le sorti di una *politeia*⁴⁹, si può ben capire perché per Aristotele il legislatore non potrà intervenire con saggezza sulle leggi di una *politeia* senza aver prima compreso la forma e le esigenze di quest'ultima. Questa impostazione rappresenta il fondamento teoretico – e quindi il motivo – dell'articolazione in molteplici punti (non consecutivi) del programma delle ricerche di scienza politica specificamente dedicate alla legislazione. In *Politica* IV 1 il filosofo, servendosi a titolo esemplificativo e chiarificatore di una corrispondenza con l'arte ginnica, fissa quattro domande cui le indagini di scienza politica devono preoccuparsi di rispondere. Egli afferma che appartiene alla stessa scienza esaminare:

1. La costituzione migliore (*ariste*) in assoluto, quale essa sia e quale carattere deve avere perché riesca conforme al desiderio, purché le circostanze esterne non frappongano ostacoli – ad essa corrisponde la miglior specie di esercizi, quella che necessariamente si addice a chi di natura è dotato di ottime risorse;
2. Quale *politeia* si adatta a quali *poleis*, ovvero quale costituzione è migliore non in assoluto, ma in relazione alle singole città. Poiché è impossibile che molte di esse possano ottenere la costituzione migliore in assoluto, il legislatore “buono” ed il politico *hos alethos* (vero, secondo verità) non devono ignorare quale può essere la costituzione migliore in determinate condizioni (*ek ton hupokeimenon*) – ad essa corrisponde la miglior serie di esercizi adatta ad un corpo determinato;
3. Le costituzioni fondate su un certo presupposto (*ek hupotheseos*): si tratta di quelle *politeiai* che presuppongono una certa interpretazione del giusto distributivo, ovvero democrazie ed oligarchie⁵⁰. Le *poleis* rette da tali costituzioni non solo non dispongono della costituzione migliore, ma non hanno neppure una *politeia* accettabile in relazione alle circostanze date (*ek ton huparchonton*). In relazione a questa tipologia di costituzioni il compito della scienza politica consiste non solo (e non tanto) nell'esaminare come una *politeia* siffatta potrebbe costituirsi, bensì piuttosto come potrebbe mantenersi il più a lungo possibile una volta costituita – ad esse

⁴⁸ Contrario che sarebbe d'altronde impossibile: in effetti nessuno costituisce una *politeia* in conformità ai *nomoi*. Cfr. *Pol.*, IV, 1, 1289 a 13-15.

⁴⁹ Sono infatti le leggi che esprimono e manifestano la *dike* “vigente” in una comunità politica.

⁵⁰ Cfr. il quarto e il settimo paragrafo del primo capitolo.

corrispondono gli esercizi appropriati per coloro che desiderano svolgere attività fisica pur non aspirando a partecipare agli agoni;

4. La costituzione che massimamente si adatta a tutte le *poleis*, la più facile e la più comune per tutte queste. Lo Stagirita non fornisce ulteriori informazioni utili a comprendere a quale forma di *politeia* egli si stia qui precisamente riferendo: a titolo di ipotesi si può supporre che essa sia la “costituzione mista” – ad essa corrispondono gli esercizi adeguati al più grande numero di uomini⁵¹.

Quello sopra esposto non è tuttavia l'unico progetto di ricerca elaborato dal filosofo: infatti, già in *Politica* IV 2 egli espone un altro programma articolato in cinque punti. L'unica differenza rilevante con quello presentato in *Politica* IV 1 è rappresentata dall'assenza dello studio sull'*ariste politeia* dalle direttrici di indagine. Ciò ha però una spiegazione: lo Stagirita infatti, proseguendo in modo coerente le ricerche condotte nel corso di *Politica* III, afferma che ha già trattato regno⁵² ed aristocrazia⁵³; quindi, poiché «studiare la costituzione migliore è lo stesso che parlare delle forme che portano questi nomi [ovvero regno e aristocrazia] giacché l'una e l'altra desiderano sussistere secondo virtù fornita dei mezzi necessari»⁵⁴, ritiene concluso l'argomento. L'intento è così quello di concentrarsi sulle restanti forme di costituzione, ovvero *politeia* (la costituzione mista), oligarchia, democrazia e tirannide. Pertanto la scienza politica organizzerà ed articolerà le sue ricerche circa ciò che riguarda la legislazione distinguendo le differenti forme costituzionali con l'obiettivo di individuare:

⁵¹ Su tutto questo punto cfr. *Pol.*, IV, 1, 1288 b 10 – 1289 a 1.

⁵² Cfr. *Pol.*, III, 14-16.

⁵³ Cfr. *Politica* VII-VIII. Questo passo del testo aristotelico impone almeno un cenno al problema della cronologia della composizione dei singoli libri della *Politica*. Qui basti dire che i libri VII e VIII assieme al libro I ed alla maggior parte del libro II sono i più antichi; quindi, più recente di questi, il libro III; infine il blocco dei libri cosiddetti “realisti”, ovvero IV, V e VI. Va comunque notato che il libro VII presenta segni di un rimaneggiamento posteriore e che la documentazione del libro II non è omogenea, probabilmente perché raccolta in fasi differenti. Su questo punto cfr. W. Jaeger, *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, pp. 348-395; R. Weil, *Aristotele et l'histoire, Essai sur la «Politique»*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1960, pp. 322-323; R. Laurenti, *Genesi e formazione della «Politica» di Aristotele*, Padova, Cedam, 1965, pp. 7-43.

⁵⁴ *Pol.*, IV, 2, 1289 a 31-33. L'identificazione di regno ed aristocrazia con la costituzione migliore qui operata, non fa che riprendere quanto già sostenuto da Aristotele in *Pol.*, III, 18, 1288 a 32 – b 2.

- 3 a. se esistono più forme di democrazia e di oligarchia;
- 2 b. la costituzione più comune e più desiderabile dopo l'*ariste politeia*, ovvero se si dà un'altra forma aristocratica di *politeia*, costituita *kalos*, ma adatta alla maggior parte delle *poleis*;
- 43 c. quale costituzione è preferibile per quali cittadini, in considerazione del fatto che per alcuni la democrazia è più necessaria dell'oligarchia, per altri invece può essere vero il contrario;
- 3 d. in che modo deve procedere colui che aspira a stabilire democrazia ed oligarchia secondo ciascuna loro forma;
- e. che cosa rovina e che cosa salva le costituzioni, sia in generale, sia ciascuna in particolare e per quali cause ciò si genera⁵⁵.

Questo schema corrisponde solo parzialmente a quello precedente: come detto, in questa seconda formulazione del programma non vi è alcun corrispettivo al punto 1.; quindi il punto b. corrisponde al punto 2., i punti a. e d. al punto 3., il punto c. sembra potersi riferire tanto al punto 3. che al 4.. La non sovrapposibilità dei due piani d'azione non deve comunque sorprendere. Non bisogna infatti dimenticare che la forma odierna della *Politica*, nella scansione dei suoi otto libri e rispettivi capitoli, è dovuta al primo editore del *Corpus Aristotelicum*, non al suo autore; anzi, essa non fu affatto originariamente pensata da Aristotele come un'opera per la divulgazione al pubblico. La *Politica* in realtà raccoglie degli scritti che il filosofo aveva composto ad uso dei suoi corsi nel Liceo, qualcosa come degli appunti o delle dispense alle lezioni: è pertanto probabile che i programmi di ricerca esposti in IV 1 ed in IV 2 si riferiscano a due diversi corsi sulla scienza politica tenuti dallo Stagirita in due diversi momenti. Ad ogni modo, siano quali siano l'origine e la storia di questi due capitoli, le due pianificazioni di indagine offrono una esauriente panoramica delle tematiche che Aristotele si propone di trattare ed affrontare nel suo studio circa ciò che riguarda la legislazione, ovvero nelle sue ricerche sulla *politeia*. Anche se va detto che nel corso di *Politica* IV-VI il filosofo non si occupa affatto dei punti previsti in modo sistematico, conformemente alla scaletta programmata; ed anzi alcune questioni sollevate restano in sospeso.

Una menzione particolare merita il punto e. – quello concernente l'indagine circa ciò che rovina e ciò che salva le *politeiai*⁵⁶ – il quale rappre-

senterà il punto di fuga dalla cui prospettiva il presente lavoro analizzerà le indagini che lo Stagirita dedica a ciò che riguarda la legislazione. Esso può essere accostato al punto 3. del precedente schema ed è in particolar modo in relazione a questi due punti che la scienza politica si manifesta appieno come una scienza la cui modalità di sapere è il sapere pratico. Le costituzioni "fondate su un certo presupposto" sono infatti quelle *politeiai* che si fondano e si "costituiscono" su di un «errore iniziale»⁵⁷, ovvero su di un *dikaion* ricavato da una interpretazione assolutizzata dell'uguaglianza proporzionale⁵⁸: sono le costituzioni deviate, ovvero democrazie ed oligarchie (e specialmente le forme più degenerate di queste). Come visto, proprio a motivo del suddetto loro errore iniziale esse sono costituzioni intrinsecamente instabili⁵⁹, quindi più soggette delle altre forme di *politeia* al rischio di *metabole* o *kinesis*⁶⁰, ed in particolare di *stasis* (guerra civile)⁶¹. Chiaramente non sono le uniche, in quanto su ogni *politeia* grava il rischio del mutamento e della guerra civile; ma certo sono le più bisognose dell'intervento di un saggio legislatore che sia capace di adottare le misure legislative atte a conservarle, salvarle: è infatti proprio in relazione a tali *politeiai* che Aristotele afferma che la scienza politica deve essere in grado di comprendere come potrebbero costituirsi in origine e in che modo, una volta costituite, potrebbero mantenersi il più a lungo possibile⁶².

In conclusione, come confermato dai passi di *Retorica* I 4, 8, di *Etica Nicomachea* X 9 e di *Politica* IV 1, VI 5 riportati all'inizio di questo paragrafo, si può affermare che lo Stagirita assegna al legislatore il compito di conservare le costituzioni esistenti, ovvero di individuare ed adottare con saggezza tutte le misure legislative – modificazioni se necessarie, miglioramenti se possibili – atte a scongiurare la *metabole* e la *stasis*; pertanto il filosofo in ultima istanza indirizza e destina tutte le ricerche che la scienza politica svolge su *ethos*, virtù e *politeiai* in vista ed in funzione di (*heneka*) tale *praxis*: il che manifesta nel modo più pieno la modalità pratica di sapere propria di tale scienza.

⁵⁷ *Pol.*, V, 1, 1302 a 6.

⁵⁸ Cfr. il settimo e il nono paragrafo del primo capitolo.

⁵⁹ Come osserva Aristotele, ciò è dovuto al fatto che «è impossibile che non ci si trascini dietro fino alla fine un male derivante da un errore iniziale» (*Pol.*, V, 1, 1302 a 5-7).

⁶⁰ Cfr. la nota 246 del primo capitolo.

⁶¹ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

⁶² Cfr. *Pol.*, IV, 1, 1288 b 29-30.

⁵⁵ Su tutto questo punto cfr. *Pol.*, IV, 2, 1289 b 11-26.

⁵⁶ Indagine cui Aristotele si dedica in *Politica* V.

2. I significati di *politeia* e le sue parti

Dalla fine di *Etica Nicomachea* X 9 si deduce – come già visto⁶³ – che le indagini che la scienza politica dedica a *to peri tes nomothésias* riguardano la *politeia*⁶⁴; e il programma di tali ricerche presentato in *Politica* IV 1-2 lo conferma⁶⁵: è la *politeia*, anzi meglio, sono le varie forme costituzionali attestate dalla realtà il centro dell'interesse della parte conclusiva della filosofia delle cose umane. Prima di affrontare ogni altro argomento è quindi necessario soffermarsi sul vocabolo *politeia*⁶⁶. Esso compare nel *Corpus* complessivamente ben seicentotrentaquattro volte (di cui cinquecentoventuno nella sola *Politica*), con una frequenza addirittura maggiore di quella del termine *polis* (cinquecentosettanta volte)⁶⁷. Il lemma *politeia* non è però una grandezza semantica omogenea: anzi, presenta una ricca e complessa articolazione (verrebbe da dire intreccio) di denotazioni e connotazioni che è indispensabile chiarire. Articolazione che può essere schematicamente presentata come segue:

1. politica concreta;
2. specifica forma costituzionale;
3. *taxis* (disposizione, organizzazione);
4. cittadinanza;
 - *citizenry* (insieme di tutti i cittadini);
 - *citizenship* (*status* di cittadino).

Un primo significato di *politeia* è quello di “concreta condotta politica”, “linea politica perseguita”. È questa una denotazione impiegata da Aristotele una sola volta, in *Retica* II 24⁶⁸: qui, trattando della fallacia dell'argomentazione *post hoc ergo propter hoc* (ovvero la confusione tra successione e conseguenza), argomentazione spesso usata nelle orazioni, lo Stagirita parla,

⁶³ Cfr. il paragrafo precedente.

⁶⁴ *Eth. Nic.*, X, 9, 1181 b 12-14.

⁶⁵ Cfr. *Pol.*, IV, 1, 1288 b 10 – 1289 a 1; IV, 2, 1289 b 11-23.

⁶⁶ Per la storia e l'evoluzione dei significati di questo fondamentale termine, dalla sua comparsa fino ad Aristotele, cfr. J. Bordes, *Politeia: dans le pensée grecque jus'q'a Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

⁶⁷ Fonte *Thesaurus Linguae Graecae*, Pilot CD Rom # C, Copyright by University of California, Irvine 1987. Di seguito citato come *T.L.G.*

⁶⁸ Cfr. *Rhet.*, II, 24, 1401 b 29-34.

a titolo di esempio, di un tal Demade che considerava la *politeia* di Demostene causa di tutti i mali poiché ad essa aveva fatto seguito la guerra.

Un secondo significato vede il termine *politeia* adoperato per denotare una specifica forma costituzionale: precisamente quella costituzione che è presentata come la “variante retta” del governo dei molti (opposta alla democrazia che ne rappresenta invece la “variante deviata”) in *Politica* III 7; e come costituzione mista o mediana (*mese*) – o come la variante più affine alla democrazia della costituzione mista o mediana – in *Politica* IV 9-11 (ma, più in generale nel complesso di *Politica* IV-VI). Con tale denotazione il termine *politeia* compare almeno⁶⁹ quarantuno volte nella *Politica*, di cui quasi la metà solo in *Politica* V⁷⁰, mai nell'*Athenaion Politeia* ed invece tre volte nelle *Etiche Eudemea* e *Nicomachea*⁷¹.

Il terzo significato di *politeia*, di gran lunga il più frequente (e, forse, il più importante), è quello di *taxis* (organizzazione, disposizione, ordinamento, ordine). Il nesso tra queste due nozioni è veramente stretto: una *politeia* è presentata da Aristotele di volta in volta come organizzata secondo una *taxis*⁷², oppure lo Stagirita afferma che essa ha, possiede una *taxis*⁷³, fino a sostenere che è essa stessa una *taxis*⁷⁴. Che il vincolo sussistente tra questi due concetti sia, di fatto, di identità è provato da alcuni luoghi in cui il filosofo usa *taxis* come sinonimo di *politeia*: in *Politica* II 8 egli chiama *taxis* la costituzione progettata da Ippodamo⁷⁵ e in *Politica* II 11 usa il termine *taxis* per riferirsi all'ordinamento politico dei Cartaginesi⁷⁶; in *Politica* VII 10 ricorda che gli Egiziani hanno sempre posseduto *nomoi* e *taxis* politica⁷⁷; in *Athenaion Politeia* IV 1 presenta la costituzione di Draconte come

⁶⁹ Il computo delle occorrenze in cui il termine *politeia* denota questa specifica forma costituzionale non può essere effettuato con esattezza per il fatto che in alcuni passi esso sembra significare tale specifica forma costituzionale, ma pare anche portare, almeno come connotazione, il riferimento alla cittadinanza (cfr., ad esempio, *Pol.*, IV, 13, 1297 b 1-3, 12-13); o viceversa, in altri luoghi, sembra denotare quest'ultima, ma portare anche il senso di specifica forma costituzionale (cfr., ad esempio, *Pol.*, V, 1, 1302 a 13-14).

⁷⁰ Per l'elenco completo di tali passi, cfr. E. Lévy, *Politeia et politeuma chez Aristote*, in M. Piérart (Études rassemblées par), *Aristote et Athènes: Fribourg, Suisse, 23-25 mai 1991*, Paris, Diffusion De Boccard, 1993, pp. 65-90, alla p. 88, note 105, 107-109.

⁷¹ Cfr. *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 30-31; *Eth. Nic.*, VIII, 10, 1160 a 33-35, b 20-21.

⁷² Cfr. *Pol.*, II, 11, 1273 a 27-29.

⁷³ Cfr. *Pol.*, II, 6, 1264 b 31; IV, 9, 1294 b 19-21.

⁷⁴ Cfr. *Pol.*, III, 1, 1274 b 38; III, 6, 1278 b 8-10; IV, 1, 1289 a 15-18; IV, 3, 1290 a 7-8.

⁷⁵ Cfr. *Pol.*, II, 8, 1268 a 15.

⁷⁶ Cfr. *Pol.*, II, 11, 1273 a 21-22.

⁷⁷ Cfr. *Pol.*, VII, 10, 1329 b 30-33.

la *taxis* di costui⁷⁸. Dunque *taxis*. A questo proposito due sono le domande che sorgono: anzitutto è da chiedersi di che cosa una *politeia* è *taxis*, che cosa essa organizza e costituisce; quindi qual è l'esito, il "risultato" di questa *taxis*, ovvero a cosa porta, conduce quel principio organizzatore che è la *politeia* nel significato di *taxis*. È opportuno precisare subito che questi due quesiti rappresentano il filo conduttore seguendo il quale è possibile chiarire non solo il terzo significato di *politeia* (appunto quello di *taxis*), ma anche il quarto (quello di cittadinanza), evidenziando al contempo come essi siano legati l'un l'altro da un complesso e indisciungibile nesso. Nesso a tal punto inscindibile da non permettere di separare nettamente la trattazione di tali due significati.

Cominciando dalla prima domanda, la risposta è la seguente: la *politeia* è *taxis* di parti⁷⁹. Ogni *politeia* è per Aristotele un alcunché di composto, di costituito di parti differenti. Va notato che tale concezione è perfettamente coerente col ruolo che lo Stagirita attribuisce ai grandi legislatori del passato e che egli assegna al legislatore quale destinatario delle sue ricerche di scienza politica. Infatti un composto di parti necessita anzitutto di essere approntato, preparato: ciò è provato dalla connessione del sostantivo *politeia* con verbi quali *kataskueuazein* e *kathistanai*⁸⁰; indi abbisogna di una figura che lo appronti: il legislatore, appunto. È vero che Aristotele in *Politica* II 12 – riferendosi a Licurgo e Solone – qualifica tale figura come *demourgos* (artefice)⁸¹, il che sembra immediatamente proiettare il lettore in un campo semantico poetico; tuttavia bisogna intendere tale opera assolutamente non nel senso della creazione, ovvero della posizione *ex nihilo* di un ordinamento come frutto della volizione di un potere costituente o del suo rappresentante autorizzato, bensì nel senso della composizione, del mettere assieme le parti (anzi, meglio, nel senso della ricomposizione, della modifica e dell'aggiornamento dell'armonizzazione o dell'equilibrio tra le parti). Ciò è dimostrato dal ricorrere, anche frequente, del termine *politeia* in connessione a verbi formati col prefisso "sun-" (con-): *sunistanai*, *sun-*

⁷⁸ Per i problemi che ha presentato agli interpreti *Athenaion Politeia* IV, capitolo che sembrerebbe proprio essere un falso, prodotto dalla propaganda oligarchica del IV secolo a. C. ed inserito successivamente alla redazione definitiva dell'*Athenaion Politeia*, cfr. Rhodes, *A Commentary* cit., pp. 108-118.

⁷⁹ Due sono i vocaboli greci che corrispondono al termine italiano "parte" e che Aristotele usa indifferentemente come sinonimi: *meros* e *morion*.

⁸⁰ Cfr. Lévy, *Politeia et politeuma* cit., p. 80, note 55-56.

⁸¹ Cfr. *Pol.*, II, 12, 1273 b 30-34, 1274 b 18-19.

keisthai, *suntithenai*, *suntattein*, *sunechein*⁸². L'azione cui secondo lo Stagirita è chiamato il legislatore è dunque il saggio e cauto intervento in quei punti di una *politeia* che è (strettamente) necessario modificare al fine di aggiornare la *taxis* complessiva delle parti nella direzione di una sua maggiore stabilità, ed eventualmente di un suo miglioramento, e quindi della riduzione del rischio che si verifichino quei due eventi che possono distruggerla, disgregarla: la *metabole* o *kinesis* e la *stasis*⁸³. La *politeia* è dunque *taxis* di parti. È opportuno precisare già qui – benché di questo aspetto si tratterà tra breve – che anche il termine parte è usato dal filosofo con due significati, che si possono qui definire – a puro titolo esplicativo, onde evitare di confonderli – il primo "sociale", il secondo "istituzionale".

Al fine di rendere più perspicua l'analisi che si intende qui svolgere, è però indispensabile interrompere dopo questi brevi cenni l'analisi del terzo significato di *politeia* – quello di *taxis* – per passare ad affrontare la discussione del quarto significato in cui Aristotele usa il termine *politeia*, quello di cittadinanza. Lo svolgersi della discussione di quest'ultima denotazione riporterà quindi a riprendere l'analisi del terzo significato di *politeia* (quello di *taxis*).

L'accezione di "cittadinanza" ha a che fare con la formazione stessa del termine *politeia*, il quale, derivando per tramite del verbo *politeuesthai* (agire in una dimensione politica) dal sostantivo *polites* (cittadino), ha per contenuto semantico originario proprio quello di cittadinanza⁸⁴. Per iniziare l'esame di questa terza denotazione è necessario osservare che essa si sdoppia in due connotazioni, per l'espressione delle quali mediante una sola parola è però quanto mai opportuno ricorrere alla lingua inglese poiché, attenendosi al vocabolario italiano, si dovrebbe ricorrere a scomode perifrasi. Ebbene, tali due sensi sono nominati dai vocaboli *citizenry* e *citizenship*⁸⁵. *Citizenry* indica la cittadinanza nel senso di "corpo politico", di "insieme di tutti i *politai*"; si potrebbe intendere come l'*universitas civium*. Con questo

⁸² Cfr. Lévy, *Politeia et politeuma* cit., p. 79, note 49-52.

⁸³ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

⁸⁴ Cfr. M. H. Hansen, *Polis, Politeuma and Politeia. A note on Arist. Pol. 1278 b 6-14*, in D. Whitehead (edited by), *From political architecture to Stephanus Byzantius sources for the ancient Greek polis. Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 1, Stuttgart, Steiner, 1994, pp. 91-98, alla p. 94; J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie – Unter Mitwirkung von mehr als 1200 Fachgelehrten*, VII: P-Q, sub *vocibus Polis, Politeia, Politik, Politeuma*, Stuttgart – Basel, Schwabe, 1974-1989, p. 1034.

⁸⁵ Cfr. Hansen, *Polis, Politeuma* cit., p. 95.

valore semantico *politeia* compare ad esempio in *Athenaion Politeia* VII 2-3, allorché si ricorda che Solone suddivise la *politeia* in quattro classi censitarie⁸⁶; ed in *Politica* V 8, ove Aristotele sta consigliando il legislatore sulla tempistica opportuna per l'accertamento dell'ammontare complessivo del denaro che nelle oligarchie e nelle costituzioni miste possiedono i cittadini, ciò al fine di valutare se si renda necessario modificare il censo che permette di accedere alla *politeia* per mantenere inalterata la forma costituzionale⁸⁷. Nel significato di cittadinanza *politeia* sembra poi portare, almeno come connotazione primaria, il valore di *citizenry* tutte le volte che compare in costruzioni sintattiche ove è retta da preposizioni di luogo quali *en*⁸⁸, *eis*⁸⁹, *ek*⁹⁰, che indicano l'inclusione, l'appartenenza al corpo politico; ed *hexo*⁹¹, *hektos*⁹², che esprimono invece l'esclusione da quest'ultimo. Infine quattro volte nella *Politica* ed una volta nell'*Athenaion Politeia* è menzionata una *politeia* i cui membri sono evocati con *ek* ed il genitivo plurale⁹³: anche in questi luoghi l'accezione è quella di *citizenry*.

Citizenship indica invece la cittadinanza nel senso di "divenire, essere o non essere (più) un cittadino": quando il termine *politeia* si presenta con questo valore semantico, va allora inteso non come la cerchia di tutti i *politai*, quanto piuttosto come lo *status* che denota i membri di questa cerchia, ovvero lo *status* di *polites*⁹⁴. A titolo di esempio, basti pensare ad *Athenaion Politeia* IV 2, allorché si ricorda che Draconte concesse la *politeia* a coloro che erano capaci di armarsi come opliti, e ad *Athenaion Politeia* XX 1, ove si menziona il provvedimento mediante il quale Clistene concesse la *politeia* alla massa (*plethos*). È degno di nota che in questi due passi il vocabolo *politeia* compare come complemento oggetto del verbo *apodidonai* (concedere): un indizio, questo, che prova come essa non possa

⁸⁶ Esse sono, dai più ricchi ai più poveri: Pentacosiomedimmi, Cavalieri, Zeugiti, Teti. Cfr. *Ath. Pol.*, VII, 3-4; Rhodes, *A Commentary* cit., pp. 137-146; Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., pp. 74-77, 161-165.

⁸⁷ Cfr. *Pol.*, V, 8, 1308 b 2-3.

⁸⁸ Cfr. *Ath. Pol.*, XXXVIII, 2; *Pol.*, V, 6, 1305 b 20; VI, 7, 1321 a 32.

⁸⁹ Cfr. *Pol.*, V, 8, 1308 a 8.

⁹⁰ Cfr. *Ath. Pol.*, IV, 3; *Pol.*, V, 8, 1309 a 31.

⁹¹ Cfr. *Ath. Pol.*, XXXVII, 1; *Pol.*, V, 8, 1308 a 6.

⁹² Cfr. *Pol.*, V, 4, 1304 a 16-17.

⁹³ Cfr. *Ath. Pol.*, XXXIII, 2; *Pol.*, IV, 13, 1297 b 1, 13-17.

⁹⁴ È questo un significato abbastanza antico di *politeia*. Cfr. Erodoto, *Le Storie*, 2, voll., a cura di Aristide Colonna e Fiorenza Bevilacqua, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1996, IX, 34. Di seguito citate come *Herod. Hist.*.

che essere intesa nel senso della *citizenship*, dello *status* di *polites*. Nel significato di cittadinanza *politeia* pare poi portare il valore di *citizenship* – almeno come connotazione primaria – tutte le volte che compare come complemento di verbi che indicano il "partecipare", il "prendere parte assieme ad altri", quali *metechein* e *koinonein*, *metadidonai* (che presenta anche una sfumatura nel senso del concedere) e *metalambanein* (che presenta anche una sfumatura nel senso dell'acquisire)⁹⁵. Sempre connotata come *citizenship*, *politeia* infine compare in alcune, rare occorrenze dove lo Stagirita sembra riportare nei suoi scritti espressioni in uso nel linguaggio amministrativo del suo tempo: come quando *Athenaion Politeia* LIV 3 informa che il nome del segretario della pritanìa⁹⁶ era scritto sulle steli accanto alle alleanze, alle prossenie⁹⁷ e alle *politeiai* (ovvero alle prerogative costituenti lo *status* di *polites*); o come quando in *Politica* IV 15 Aristotele, istruendo il legislatore sulle varie tipologie esistenti di tribunali, menziona quella che giudica «*hosa eis ten politeian pherei* (i procedimenti di conferimento della *citizenship*)»⁹⁸.

Da questa breve indagine sintattica si possono trarre le due seguenti conclusioni. *Citizenry* si trova in sintagmi ove è retta da preposizioni di luogo, il che significa che nella *citizenry* o si è inclusi o non lo si è; non ci sono insomma vie di mezzo. *Citizenship* si presenta come complemento di verbi che denotano il partecipare, il che significa che alla *citizenship* non solo si prende parte, ma anche che tale partecipazione ammette una gradazione, ossia variazioni qualitative e quantitative: alla *politeia* si può infatti partecipare⁹⁹, al massimo grado (*malista*)¹⁰⁰ o di meno (*elaton*)¹⁰¹ e ad essa le varie cerchie sociali possono partecipare talvolta tutte, talvolta in numero

⁹⁵ Per l'elenco completo di tali passi, cfr. Lévy, *Politeia et politeuma* cit., pp. 72-73, note 28-30.

⁹⁶ La pritanìa era la decima parte dell'anno (formata da trentacinque o trentasei giorni negli anni normali, trentotto o trentanove in quelli bisestili) in cui i pritanì di ogni tribù agivano in qualità di comitato esecutivo del Consiglio dei Cinquecento. Cfr. Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., pp. 490-491.

⁹⁷ La prossenia costituiva un privilegio che il popolo ateniese tramite decreto (*psephisma*) poteva concedere agli stranieri. Diventando *proxenos*, lo straniero era tenuto ad assistere gli Ateniesi in visita nella *polis* di cui egli era cittadino. Cfr. Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 492.

⁹⁸ *Pol.*, IV, 16, 1300 b 20-21. Cfr. la nota 142 del terzo capitolo.

⁹⁹ Cfr. nota 95.

¹⁰⁰ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1291 b 36-37.

¹⁰¹ Cfr. *Pol.*, V, 8, 1309 a 27-29.

maggiore, talvolta in numero minore¹⁰², «e si tratta talvolta più di una scelta politica o di una determinazione sociale che di uno statuto giuridicamente definito»¹⁰³. A scanso di equivoci è comunque importante precisare che, se le connotazioni di *citizenry* e *citizenship* sono indubbiamente distinguibili quando *politeia* denota la cittadinanza, la separazione tra esse non è però netta e non va pertanto oltremisura accentuata. Infatti, l'una non è concepibile senza l'altra: ove *politeia* indica la *citizenry*, il valore di *citizenship* è comunque presente almeno come sfumatura; e viceversa. D'altronde *citizenry* è definita come l'insieme di coloro che partecipano – in varia misura – alla *citizenship* e quest'ultima esprime quello *status* godendo del quale si appartiene alla *citizenry*¹⁰⁴.

Per evitare una pericolosa ambiguità tra *politeia* nel significato di *taxis* e *politeia* nel significato di *cittadinanza*, lo Stagirita impiega anche (e soprattutto) il termine di *polis* per denotare quest'ultima. Si può dire che *polis* – vocabolo traducibile in italiano con "comunità politica" – unisce in sé entrambe i due sensi di cittadinanza, *citizenry* e *citizenship*, anche se sembra che l'accento cada maggiormente sul primo dei due. La *polis* è definita da Aristotele «non come unione di individui uguali tra i quali deve essere esclusa ogni forma di dominio, al modo del moderno contrattualismo»¹⁰⁵, bensì come un insieme di parti, di molte parti¹⁰⁶, o comunque come un alcunché che rientra nella categoria di tutto ciò che è composto di parti¹⁰⁷. Si tratta dunque di capire quali sono le parti di una *polis*¹⁰⁸. In *Politica* III 1 il filosofo lascia intendere che ciò di cui è composta la *polis* siano i *politai*: essa è infatti chiaramente definita come «la massa [*plethos*] dei *politai*»¹⁰⁹.

Chi è allora per Aristotele il *polites*? Il filosofo rammenta che si danno cariche a tempo determinato ed altre a tempo indefinito, come la funzione

¹⁰² Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1290 a 35.

¹⁰³ Lévy, *Politeia et politeuma* cit., p. 74.

¹⁰⁴ Un esempio storico può aiutare a chiarire meglio il rapporto tra le due connotazioni di *politeia* nel significato di cittadinanza: la riforma di Solone, che divise gli Ateniesi in quattro classi censitarie. Ebbene, si può dire che tutti i membri di tali classi erano inclusi nella *politeia* (*citizenry*), ma partecipavano alla *politeia* (*citizenship*) conformemente alle prerogative proprie della classe cui appartenevano.

¹⁰⁵ Pacchiani, *Democrazia e costituzione* cit., p. 66.

¹⁰⁶ Cfr. *Pol.*, IV, 3, 1289 b 27-28.

¹⁰⁷ Cfr. *Pol.*, III, 1, 1274 b 39-40.

¹⁰⁸ Con questa domanda si comincia a tornare alla discussione del terzo significato di *politeia*, che – come visto – è quello di *taxis* di parti.

¹⁰⁹ *Pol.*, III, 1, 1274 b 41.

di giudice o di membro dell'assemblea. Lo Stagirita puntualizza che si potrebbe forse sostenere che queste ultime due figure non sono propriamente dei magistrati (*archontes*) e che, per questo motivo, essi non partecipano dunque dell'*arche*; ma osserva subito che sarebbe ridicolo negare proprio l'*arche* a coloro che in una *politeia* svolgono le funzioni più importanti (ovvero quella giudiziaria e quella deliberativa). Ad ogni modo Aristotele stabilisce che sono cittadini quanti partecipano alle funzioni a tempo indefinito¹¹⁰. Il filosofo però si accorge subito che la suddetta determinazione, se è adeguata per le democrazie – costituzioni, queste, che prevedono sessioni regolari dell'assemblea e dei tribunali – può invece essere inappropriata per aristocrazie ed oligarchie. Presso queste ultime costituzioni, infatti, il popolo non ha funzione politica e pertanto non si tengono regolari sessioni dell'assemblea popolare, ma solo riunioni su convocazione¹¹¹; similmente le cause sono giudicate non da tribunali, ma da magistrati diversi per casi diversi, come ad esempio accade a Sparta¹¹²; inoltre i magistrati che esercitano la funzione di membro dell'assemblea e di giudice non restano in carica a tempo indeterminato, «ma in rapporto alla carica: e di costoro, o a tutti o ad alcuni viene assegnata la facoltà di deliberare e di giudicare o in ogni materia od in alcune»¹¹³. Lo Stagirita riformula così la definizione di cittadino, affermando che tale è colui che ha la facoltà di partecipare «alla carica deliberativa o giudiziaria [*arche bouleutike e kritike*]»¹¹⁴. Tuttavia, nonostante le precisazioni fornite, anche quest'ultima definizione risulta insoddisfacente, in quanto non riesce a cogliere ed esprimere la specificità della *citizenship* aristocratica ed oligarchica e finisce anch'essa per risultare in ultima istanza adeguata più che altro per le democrazie.

Il motivo per cui ad Aristotele risulta difficile – se non impossibile – fornire una definizione di *polites* valida per tutte le *politeiai* è suggerito dal filosofo stesso: le cose le cui nozioni hanno tra loro una differenza specifica (*eidos*) non hanno niente in comune (o molto poco)¹¹⁵. Le varie tipologie di costituzione rientrano in quell'insieme di cose che presentano tra loro una differenza specifica: «è necessario di conseguenza che pure il *polites* sia

¹¹⁰ Cfr. *Pol.*, III, 1, 1275 a 22-33.

¹¹¹ *Pol.*, III, 1, 1275 b 7-8.

¹¹² Cfr. *Pol.*, III, 1, 1275 b 8-11.

¹¹³ *Pol.*, III, 1, 1275 b 15-17.

¹¹⁴ *Pol.*, III, 1, 1275 b 18-19.

¹¹⁵ Cfr. *Pol.*, III, 1, 1275 a 34-38.

differente in rapporto a ciascuna *politeia*¹¹⁶. Si può a ragione sostenere che la suddetta differenza specifica consista nella reciproca incommensurabilità delle rispettive diverse concezioni – meglio: dell'assolutezza delle rispettive diverse concezioni – del *dikaion*, ovvero dell'uguaglianza proporzionale, che stanno alla base delle oligarchie da una parte, delle democrazie dall'altra¹¹⁷. Come più volte ricordato, le prime si fondano sull'assolutizzazione della concezione geometrica dell'uguaglianza, poiché in questo modo i notabili possono sempre prendere in considerazione come merito (*axia*) per essere cittadino e per accedere alle varie magistrature quegli aspetti per cui essi sono superiori agli altri uomini, ovvero la ricchezza e / o la buona nascita; le seconde invece si fondano sull'assolutizzazione della concezione aritmetica dell'uguaglianza, poiché in questo modo i poveri possono prendere in considerazione come *axia* per essere cittadino e per accedere alle cariche solo quell'aspetto per cui tutti gli uomini liberi sono tra loro uguali, ossia la libertà¹¹⁸. Tale radicale ed inconciliabile differenza specifica rappresenta il motivo per cui oligarchie e democrazie non possano avere nulla in comune – e, contestualmente, il motivo per cui lo scontro tra i sostenitori dell'oligarchia e quelli della democrazia sia potenzialmente devastante – e sia quindi impossibile una determinazione di cittadino appropriata per entrambe (e di conseguenza per tutte le specie di costituzione). Lo Stagirita è così costretto ad accontentarsi di fornire una definizione di *polites* piuttosto generica, nell'accezione comune (*koine*), ossia desunta dal linguaggio dall'opinione del tempo, che rimanda al chiarimento del significato delle nozioni di *polis* e *politeia* per ricavare la delucidazione del proprio: in *Politica* III 13 Aristotele afferma che «cittadino “*koine*” è chi partecipa dell'*archein* (comandare) e dell'*archesthai* (essere comandato) ed è diverso a seconda delle diverse costituzioni»¹¹⁹.

Prima di procedere continuando a seguire il percorso che lo Stagirita compie per individuare le parti della *polis*, è opportuno sgomberare il campo da un possibile fraintendimento circa il modo in cui egli concepisce il *polites*. Quest'ultimo non è mai inteso alla stregua della scienza politica moderna, ossia come singolo individuo, astratto dal suo *status* sociale, ovvero dalle strutture comunitarie e da quell'insieme di legami e rapporti so-

¹¹⁶ *Pol.*, III, 1, 1275 b 3-5.

¹¹⁷ Cfr. *Pol.*, III, 9, 1280 a 7-24; V, 1, 1301 a 25-35, b 35-39.

¹¹⁸ Cfr. il settimo paragrafo del primo capitolo.

¹¹⁹ *Pol.*, III, 13, 1283 b 42 – 1284 a 1.

ciali determinati in cui egli è inserito ed in cui si dispiega la sua vita concreta; e quindi, in quanto individuo astratto, come individuo uguale a tutti gli altri individui astratti¹²⁰. Esattamente al contrario, egli è invece pensato sempre a partire dalle qualificazioni e dalle appartenenze sociali che gli sono propri, ovvero a partire da quelle differenze che, distinguendo la cerchia cui egli appartiene, lo denotano nella sua concreta condizione sociale¹²¹. Come visto, ciascun cittadino, se in quanto tale è inserito nella *politeia* (cittadinanza nel senso di *citizenry*), tuttavia gode, partecipa della *politeia* (cittadinanza nel senso di *citizenship*) a seconda dei privilegi e delle prerogative di cui dispone o meno la cerchia sociale cui egli appartiene¹²².

Si riprende ora a seguire il percorso che Aristotele intraprende per rintracciare le parti della comunità politica. Lo Stagirita rinuncia ben presto all'ipotesi tale per cui le parti della *polis* sarebbero da individuarsi nei *politai* e riparte dall'inizio seguendo un'altra via. In *Politica* IV 3 il filosofo prende in considerazione l'intera comunità politica e la suddivide non più in famiglie – o capifamiglia – bensì in cerchie: egli constata infatti che, in prima battuta, in una *polis* alcuni sono ricchi, altri sono poveri, altri mediamente abbienti; che i ricchi sono provvisti di armi ed i poveri ne sono invece privi¹²³. Immediatamente Aristotele propone una modifica della partizione che ha appena presentato ed individua le parti della *polis* nel *demos* (popolo)¹²⁴ da un lato e ne-

¹²⁰ Si pensi alla nona legge di natura formulata da T. Hobbes nel *Leviatano*, per la quale «ognuno deve riconoscere l'altro come uguale a sé per natura» (T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di Arrigo Pacchi, con la collaborazione di Agostino Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 1996, XV, p. 125). «Solo sul fondamento dell'uguaglianza degli individui, e solo su di esso, è possibile una costruzione teorica che porta al concetto moderno di sovranità con l'assolutezza che comporta» (Duso, *La logica del potere* cit., p. 23).

¹²¹ Cfr. Duso, *La logica del potere* cit., pp. 87-101.

¹²² Ciò è comprovato dalle costruzioni sintattiche in cui *politeia* nel senso di *citizenry* e *politeia* nel senso di *citizenship* generalmente compaiono.

¹²³ Cfr. *Pol.*, IV, 3, 1289 b 28-32.

¹²⁴ È indispensabile precisare l'esatto significato del termine *demos*. Per Aristotele, come per tutti i critici della democrazia, questo non indica mai l'insieme di tutti i cittadini, come invece accade per i sostenitori di questa forma costituzionale. Cfr. M. H. Hansen, *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, New York – Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 138, nota 40. *Demos* invece denota, con una accezione peggiorativa, *hoi aporoí* (i poveri) e, più in generale, tutti coloro che è possibile qualificare come “gente comune”: artigiani, commercianti, lavoratori alla giornata, marinai e nullatenenti. Costoro sono sempre contrapposti alla cerchia dei notabili. Cfr. M. H. Hansen, *Demos, Ecclesia and Dicasterion in Classical Athens*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 19 (1978), pp. 127-146, alla p. 139, in particolare nota 30; M. H. Hansen, *Demos, Ecclesia and Dicasterion. A Reply to Martin*

gli *gnorimoi* (notabili)¹²⁵ dall'altro. Queste due macro-cerchie sono a loro volta suddivise in ulteriori classi: «vediamo pure che il popolo si occupa parte di agricoltura, parte di commercio, parte di mestieri meccanici. Pure tra i notabili si danno differenze in rapporto alla ricchezza e alla consistenza della proprietà qual è ad esempio l'allevamento dei cavalli... in più, oltre alle differenze di ricchezza, ci sono quelle dovute alla nascita e al valore»¹²⁶. Come si può notare, sono individuati essere parti della *polis* tutti quei gruppi tra cui è possibile stabilire differenze che, con buona approssimazione, si possono definire di condizione economica e patrimoniale, qualificazione professionale, rango e prestigio sociale (ed anche morale).

In *Politica* IV 4 il filosofo individua il numero delle cerchie "sociali" indispensabili risalendo ad esso dalle funzioni e dai compiti che è necessario che un "composto" (sia esso un essere vivente od una comunità politica) espleti per vivere: «bisogna stabilire il numero delle esigenze a cui la *polis* deve provvedere e da queste appariranno chiare quelle [*scil.*: le parti]»¹²⁷. Applicando questo metodo, Aristotele enumera in prima istanza come parti necessarie della *polis* i contadini, gli artigiani, i commercianti, i teti ed i guerrieri. La molteplicità delle parti così configurata introduce il tema della differenza tra queste. Una *polis* non è neppure pensabile senza la diversità dei suoi "componenti": «non è tra due medici che nasce una comunità, ma tra un medico ed un contadino, ed in generale tra individui differenti, non uguali»¹²⁸. Infatti individui che svolgono una attività diversa, come ad esempio medici e contadini, si riuniscono in una comunità spinti – in prima istanza – dal bisogno che gli uni hanno delle prestazioni professionali offerte dagli altri per soddisfare le proprie necessità materiali.

Ostwald and Josiah Ober, «Classica et Mediaevalia», 40 (1989), pp. 101-106, alle pp. 105-106; Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 189.

¹²⁵ Per Aristotele *hoi gnorimoi* non sono da identificarsi soltanto e semplicemente come *hoi euporoi* (i ricchi); costoro sono tutti coloro che non possono essere inclusi nel *demos* (e sdegnosamente rifiutano di esserlo) oltre che per la consistenza dei loro averi anche, più in generale, per il rango sociale elevato, per l'educazione, la cultura.

¹²⁶ Cfr. *Pol.*, IV, 3, 1289 b 32 – 1290 a 1.

¹²⁷ *Pol.*, VII, 8, 1328 b 4-5.

¹²⁸ *Eth. Nic.*, V, 5, 1133 a 16-18. «D'altronde una *polis* non consiste solo di una massa di uomini, bensì di uomini specificamente diversi [*ek eidei diapheronton*], perché non si costituisce una *polis* di elementi uguali» (*Pol.*, II, 2, 1261 a 22-24).

*Pol. filosofica non generalizzabile tra le parti della polis e
soprattutto la polis sociale / istituzionale*

In *Politica* IV 4 il filosofo, sfruttando l'occasione di una critica avanzata alla posizione espressa da Platone nella *Repubblica*¹²⁹, presenta una riformulazione, più complessa ma più completa, del suo pensiero circa la natura ed il numero delle parti di una *polis* di cui la *politeia* è *taxis*. Lo Stagirita – a tal proposito qui criticando il maestro che a suo giudizio non ha tenuto in debito conto questo fondamentale aspetto – osserva che, a prescindere dal numero delle cerchie sociali necessarie alla vita di una comunità politica, «è indispensabile che vi sia qualcuno che assegni e giudichi il giusto»¹³⁰, come pure devono essere presenti i consiglieri, la parte che serve la città con le proprie sostanze, quindi quella che trova impiego nelle magistrature, poiché senza di queste per una *polis* è impossibile esistere¹³¹.

Non solo: come «si ritiene l'anima parte del vivente a maggior ragione [*mallon*] del corpo»¹³², così queste ultime menzionate devono essere ritenute parti della *polis* a maggior ragione delle cerchie identificate in base ad un criterio economico-sociale. Ciò dunque significa che, come il corpo nei confronti dell'anima, così le parti "sociali" rispetto a quelle "istituzionali" si situano ad un diverso livello di dignità, inferiore per le prime, superiore per le seconde: sono ovvero qualitativamente differenti. Il che comunque non impedisce, ma, anzi, permette la loro sovrapposizione. Si deve infatti prestare attenzione alla seguente affermazione di Aristotele: «che queste funzioni sussistano separatamente in talune classi o nelle stesse non interessa affatto il ragionamento; capita sovente che gli stessi uomini imbraccino le armi e coltivino i campi»¹³³. Ciò significa che l'utilizzo, a titolo di esempio, del binomio corpo / anima non ha – almeno in questo contesto – la funzione «di porre una barriera tra le parti che si situano al livello del corpo e quelle che si situano al livello dell'anima, nel senso di vietare che gli individui che appartengono alle prime possano appartenere anche alle seconde»¹³⁴: i due livelli non individuano cioè due insiemi chiusi. Come appena visto, i due livelli, pur qualitativamente differenti (e proprio per questo), sono pensati dallo Stagirita come sovrapponibili. Nelle differenti forme di

¹²⁹ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1291 a 10-22. Per il passo platonico bersaglio della critica aristotelica, cfr. Platone, *Repubblica*, 2 voll., Introduzione di Francesco Adorno, traduzione di Francesco Gabrieli, Milano, Rizzoli, 1992, II, 369 d – 374 a. Di seguito citata come *Resp.*

¹³⁰ *Pol.*, IV, 4, 1291 a 23-24.

¹³¹ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1291 a 27-28, 33-40.

¹³² *Pol.*, IV, 4, 1291 a 24-25.

¹³³ *Pol.*, IV, 4, 1291 a 28-31.

¹³⁴ Accattino, *L'anatomia della città* cit., p. 80.

politeia infatti il godimento dello *status* di *polites* così come della facoltà di accedere alle cariche, ovvero l'appartenenza alle parti "istituzionali", non è vincolato alla – od impedito dalla – appartenenza ad una determinata cerchia sociale, ma alla soddisfazione di quel merito che ogni costituzione tiene in pregio: la libertà nelle democrazie, la ricchezza o la buona nascita nelle oligarchie, la virtù nelle aristocrazie¹³⁵. È allora necessario comprendere il significato e la portata di questa differenza qualitativa tra le parti nonché della loro conseguente sovrapposibilità.

Come visto più sopra, *politeia* denota la *taxis* di parti sia sociali che "istituzionali", ovvero sia di cerchie sociali che di funzioni politiche. Ebbene, il ricorso alla suddetta analogia con il binomio anima / corpo, è effettuato per mettere a fuoco la differenza qualitativa tra queste due "specie" di parti e vuole suggerire che le seconde sono più importanti delle prime. Come l'anima è il principio che organizza, compone tutte le funzioni indispensabili alla vita di un animale "vivificandone", facendone funzionare le parti del corpo, analogamente una *politeia* rappresenta l'organizzazione di quelle funzioni politiche che risultano necessarie affinché una molteplicità di classi sociali differenti, che si riuniscono assieme perché spinte dal bisogno l'una dell'altra, diventi e sia una *polis*. Ossia, detto altrimenti: una *politeia* è *in primis* la *taxis* di quegli elementi che esprimono le funzioni politiche necessarie non solo (e non tanto) alla semplice vita comunitaria dei cittadini, quanto piuttosto al loro vivere bene (*eu zen*)¹³⁶.

Ma non solo (e non tanto): la differenza qualitativa tra le parti della *polis* – per esprimere la quale Aristotele ricorre all'analogia non solo con il vivente, costituito di anima e corpo, ma anche con l'anima, formata di *logos* ed *orexis*, con la famiglia, costituita di uomo e donna, con la proprietà, di padrone e schiavo¹³⁷ – rappresenta il presupposto indispensabile per la pensabilità dell'agire politico che contraddistingue una *polis* in quanto tale. Una tal differenza deve essere ammessa e presupposta in modo assoluta-

¹³⁵ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 27-29. L'unica eccezione a quanto appena detto è riscontrabile a proposito delle aristocrazie, delle quali Aristotele giudica impossibile siano cittadini coloro che svolgono le attività più umili ed ignobili, come operai meccanici, teti e mercanti: ma questo perché ciò che propriamente il filosofo ritiene impossibile è che costoro possano compiere opere conformi a virtù. Cfr. *Pol.*, III, 5, 1278 a 15-21. Non è possibile che siano *politai* delle aristocrazie neppure i contadini, ma per il fatto che essi non hanno tempo da dedicare all'*otium*, ossia alla coltivazione della virtù e all'attività politica. Cfr. *Pol.*, VII, 9, 1328 b 33 – 1329 a 2.

¹³⁶ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1291 a 16-19.

¹³⁷ Cfr. *Pol.*, III, 4, 1277 a 5-10.

mente necessario: se infatti – prima premessa – l'agire politico di ogni comunità consiste tanto nell'*archein* (governare) quanto nell'*archesthai* (essere governato) per il fatto che «in tutte le cose che risultano da una pluralità di parti [come appunto la *polis*] e formano un'unica entità comune... si vede *to archon* (la parte che governa) e *to archomenon* (la parte che è governata)»¹³⁸ ed anzi «governare ed essere governati non solo sono tra le cose necessarie, ma tra le giovevoli»¹³⁹; e se – seconda premessa – «è fuor di discussione che chi governa ha da differire da chi è governato»¹⁴⁰; allora – conclusione – tale differenza qualitativa tra le parti "sociali" ed "istituzionali" di una *polis* è ciò che è assolutamente indispensabile ammettere per poter anche solo pensare una comunità politica, una comunità che è appunto tale poiché in essa è possibile distinguere la parte che governa e quella che è governata¹⁴¹. È cioè indispensabile ammettere che le parti "istituzionali" siano parti a maggior ragione di quelle "sociali", per poter sostenere che la parte "sociale" (qualunque essa sia) che governa (ed è perciò sovrapposta alle parti "istituzionali", ovvero controlla l'esercizio delle funzioni politiche) è qualitativamente differente da quella parte "sociale" che è governata (qualunque essa sia). Detto altrimenti: è indispensabile ammettere la differenza qualitativa tra parti "istituzionali" e parti "sociali" per poter giustificare la differenza qualitativa che necessariamente si dà tra la parte "sociale" che *archei* e la parte "sociale" che *archetai* se – come visto – è fuor di discussione che chi governa ha da differire da chi è governato. Ciò è a tal punto vero che anche in quelle *poleis* ove i cittadini sono ritenuti tutti uguali la differenza tra chi governa e chi è governato viene comunque imitata mediante la turnazione della funzione di governo, cosicché «alcuni cittadini governano, altri invece sono governati... come se fossero diventati diversi... e sono come uguali una volta fuori di carica»¹⁴².

L'argomentazione appena presentata è assolutamente coerente con il principio cardine del pensiero politico dello Stagirita: la felicità, ovvero il vivere bene, può essere raggiunta solamente nella comunità politica ed anzi ne rappresenta il fine¹⁴³. Certo, agricoltori, artigiani di ogni genere e mercanti si riuniscono tra loro spinti dal reciproco bisogno delle prestazioni che

¹³⁸ *Pol.*, I, 5, 1254 a 28-31.

¹³⁹ *Pol.*, I, 5, 1254 a 21-22.

¹⁴⁰ *Pol.*, VII, 14, 1332 b 32-34.

¹⁴¹ Cfr. Duso, *La logica del potere* cit., pp. 57-58.

¹⁴² *Pol.*, II, 2, 1261 b 4-5.

¹⁴³ Cfr. l'inizio del nono paragrafo del primo capitolo.

ciascuno può offrire all'altro per soddisfare le proprie necessità; ma ogni polis si costituisce per il filosofo in vista di ciò che è bello (il vivere bene), non di ciò che è necessario (il semplice vivere, ossia il sopravvivere)¹⁴⁴: sono infatti le parti "istituzionali"¹⁴⁵ che, individuando quelle funzioni l'esercizio delle quali richiede all'uomo l'uso del *logos* secondo virtù (in questo caso la saggezza), gli offrono con ciò stesso la possibilità dell'esercizio della sua funzione specifica e quindi, in ultima istanza, di raggiungere la felicità¹⁴⁶. Per esprimere in modo sintetico questo punto, si potrebbe affermare che per Aristotele il reciproco bisogno che spinge gli uomini e le diverse "categorie professionali" ad associarsi rappresenta la causa motrice della polis, laddove il vivere bene ne è la causa finale.

Si tratta ora di individuare quali sono questi elementi "istituzionali" che in una polis rappresentano ciò che è parte «a maggior ragione» rispetto alle cerchie sociali (e che individuano quelle funzioni l'esercizio delle quali consente all'uomo l'*energheia* del *logos* secondo virtù); ma al contempo è anche opportuno prestare attenzione alla prospettiva da cui – o all'obiettivo con cui – lo Stagirita discute questo punto fondamentale. In *Politica* IV 14 il filosofo enumera tre grandezze politiche. In primo luogo egli distingue «*to bouleuomenon peri ton koinon*», ovvero la parte inerente l'esercizio della funzione deliberativa sugli affari comuni, che interessano e riguardano tutti i cittadini: quali, ad esempio, guerra e pace, alleanze e denunce di trattati, le leggi, le sentenze di morte, di esilio e di confisca, la selezione dei magistrati e i loro rendiconti¹⁴⁷. Quindi Aristotele menziona «*tas archas*»: con questa espressione viene denotato quel fondamentale organo istituzionale di tutte le polis rappresentato dall'insieme delle magistrature. Successivamente, in *Politica* IV 15, il filosofo afferma che ad esse è assegnato l'esercizio di ben tre funzioni politiche: *bouleusasthai peri tinon*³ (deliberare su affari determinati), *krinein* (giudicare) ed *epitaxai* (dare ordini)¹⁴⁸. E sottolinea come sia proprio quest'ultimo compito, il dare ordini appunto, ciò che è «*archikoteron*», ossia ciò che in *primis* denota ed identifica il magi-

strato¹⁴⁹. Infine, la terza grandezza politica elencata è «*to dikazon*», la parte inerente l'esercizio della funzione giudiziaria¹⁵⁰. Si può dire che queste cinque funzioni qui menzionate rappresentino le modalità e le forme secondo cui in una comunità politica si estrinseca ed articola l'*arche politike* (sia il governare che l'essere governati)¹⁵¹.

Bisogna tener presente che queste parti non indicano qualcosa di politicamente neutrale. Se è vero che esse sono presenti in ogni costituzione, tuttavia esistono molteplici modi in cui queste possono essere organizzate e disposte, sia ciascuna singolarmente, sia anche nel loro reciproco rapporto; molteplicità dovuta al numero elevato delle possibili combinazioni dei fattori, delle "variabili" che entrano in gioco nella configurazione di ognuna di esse. Per esempio, in relazione alla parte deliberativa sugli affari comuni, le "variabili" sono: la consistenza della cerchia di cittadini che esercita tale funzione (tutti od alcuni; se tutti, tutti assieme o a turno; se alcuni, in conformità a quale criterio essi sono scelti) e l'estensione delle competenze (tutti gli affari od alcuni e, in quest'ultimo caso, quali)¹⁵². E lo Stagirita richiama l'attenzione del legislatore osservando che è da tali molteplici e differenti modi di configurare le parti "istituzionali" che dipende la varietà e differenza delle forme di *politeia* che è possibile riscontrare nelle polis esistenti¹⁵³. Quanto preme qui sottolineare è che per il filosofo le modalità di disporre le suddette parti, per quanto numerose e sempre suscettibili di nuove declinazioni a motivo dell'elevato numero possibile di combinazioni tra le "variabili", sono sempre caratterizzate e connotate politicamente. Una parte "istituzionale" si presenta infatti sempre come strutturata ed organizzata in conformità ad una ben precisa interpretazione dell'uguale (e del merito a questo correlata) e quindi disposta, "istituita" secondo quelle che sono le quattro modalità possibili di intendere e declinare *to dikaion*: vale a dire o conformemente al modo democratico od a quello oligarchico od a

¹⁴⁴ Cfr. *Pol.*, I, 2, 1252 b 29-30; III, 9, 1280 a 31-32; IV, 4, 1291 a 16-19.

¹⁴⁵ Di cui Aristotele, nei succitati passi di *Politica* IV 3-4, annuncia e prepara la trattazione.

¹⁴⁶ Per Aristotele la felicità per l'uomo consiste nell'esercizio (*energheia*) secondo virtù della sua funzione specifica (*ergon*), ovvero nell'esercizio del *logos* secondo virtù. Cfr. *Eth. Nic.*, I, 7, 1097 a 15 – 1098 b 8.

¹⁴⁷ Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1298 a 3-7.

¹⁴⁸ Cfr. *Pol.*, VII, 4, 1326 b 14.

¹⁴⁹ Cfr. *Pol.*, IV, 15, 1299 a 25-28.

¹⁵⁰ Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1298 a 3. In *Politica* IV 16 Aristotele attribuisce a tale parte una differente connotazione, ovvero «*to dikastikon*» (*Pol.*, IV, 16, 1300 b 13).

¹⁵¹ «Le *praxeis* della polis sono proprie talune di coloro che governano [*ton archonton*], altre di coloro che sono governati [*ton archomenon*]» (*Pol.*, VII, 4, 1326 b 12-13). «È infatti da ricordare che l'agire politico non è solo quello di governare, ma anche quello di essere governati» (Duso, *La logica del potere* cit., p. 60).

¹⁵² I possibili modi di configurare le altre due parti "istituzionali" della *politeia* saranno presi in esame nel quarto e quinto paragrafo del terzo capitolo.

¹⁵³ Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1297 b 39-41.

quello aristocratico od al modo proprio della *politeia* (nel significato di costituzione mista)¹⁵⁴.

Per riferirsi a titolo d'esempio ancora alla parte deliberativa sugli affari comuni, è proprio della democrazia «che tutti deliberino di tutti gli affari»¹⁵⁵ in quanto ciò è coerente e conseguente con la concezione aritmetica (o numerica) del giusto, tale per cui tutti gli uomini che soddisfano il requisito della libertà devono essere considerati (in modo assoluto) «aritmeticamente» uguali¹⁵⁶, quindi anche ugualmente meritevoli di esercitare tale funzione; è invece proprio dell'oligarchia «che taluni deliberino di tutti i problemi»¹⁵⁷ in quanto ciò è coerente e conseguente con la concezione geometrica (o proporzionale) del giusto, tale per cui gli uomini devono essere considerati (assolutamente) diversi tra loro in relazione alla misura con cui soddisfano il requisito della ricchezza e / o della buona nascita ed è in riferimento a tale misura che è possibile stabilire se sono meritevoli o meno di esercitare tale funzione. Ma non solo: vi sono anche «gradazioni» all'interno della stessa connotazione politica che caratterizza la modalità in cui una parte «istituzionale» è disposta. Così, proseguendo nel riferimento alla parte deliberativa sugli affari comuni, il filosofo individua quattro modi democratici e tre oligarchici di organizzarlo, da uno più moderato a quello più estremo: modi che dipendono chiaramente dal «tasso di radicalità» secondo cui è interpretato l'*ison* numerico o proporzionale. Le «variabili» che entrano in gioco in questa ulteriore suddivisione sono: ancora l'estensione delle competenze, cosicché è tanto più democratica la modalità di disporre tale funzione quanto più vasto è l'ambito dei compiti che essa è chiamata a svolgere (infatti, più l'uguaglianza aritmetica è assolutizzata, più tutti sono ritenuti meritevoli di deliberare su ogni questione); oppure la ristrettezza e la chiusura della cerchia che esercita *to bouleuomenon peri koinon*, cosicché è tanto più oligarchico il modo di configurare tale funzione quanto più alto è il censo richiesto per meritare di appartenervi o quando addirittura l'appartenenza a tale cerchia è ereditaria (infatti, più l'uguaglianza geome-

¹⁵⁴ Come si vedrà più avanti la costituzione mista rappresenta il tentativo aristotelico di disporre una *politeia* mediando e mescolando le modalità democratica ed oligarchica di organizzare le parti «istituzionali».

¹⁵⁵ *Pol.*, IV, 14, 1298 a 10.

¹⁵⁶ «È questa uguaglianza che cerca il *demos*» (*Pol.*, IV, 14, 1298 a 10-11).

¹⁵⁷ *Pol.*, IV, 14, 1298 a 34-35.

trica è assolutizzata, in misura sempre maggiore e più netta chi non soddisfa il merito è escluso dalle deliberazioni)¹⁵⁸.

Trattando della molteplicità dei modi di disporre le parti «istituzionali» di una *politeia*, Aristotele non si limita ad informare il legislatore spiegando che è da tale molteplicità che dipende la varietà di forme costituzionali; ma anche lo avverte rivelando che, quando queste parti sono ben ordinate, di necessità anche la *politeia* è ben ordinata¹⁵⁹ e quindi – si può lecitamente arguire continuando l'argomentazione del filosofo – corre minori rischi di cadere vittima di un mutamento o di una guerra civile. A riprova di ciò si può riportare quanto lo Stagirita dice circa il rapporto sussistente tra le parti «istituzionali» in quella *politeia* che è la democrazia radicale. Si deve tener presente che in *Politica* VI 2 il filosofo, parlando della democrazia in generale, afferma che una sua nota distintiva – dovuta alla concezione assolutizzata dell'uguaglianza aritmetica su cui si fonda e che pertanto la contraddistingue come tale¹⁶⁰ – è costituita dal percepire come intollerabile la differenza qualitativa che necessariamente sussiste tra chi governa e chi è governato e pertanto dal desiderio di «non essere governati [*to me archesthai*], preferibilmente da nessuno¹⁶¹, altrimenti a turno»¹⁶². Tale tendenza è portata alle sue estreme conseguenze nella democrazia radicale: qui il *demos*, sobillato dai demagoghi¹⁶³, non accetta di obbedire ai magistrati e perciò tende a svuotare le magistrature delle loro funzioni politiche per trasferirle all'assemblea popolare, l'organo istituzionale ove esso, nella sua totalità¹⁶⁴, domina incontrastato. Accade così che quest'ultima, l'organo istituzionale che nelle democrazie esercita la funzione deliberativa «sugli affari comuni (*peri koinon*)», non si limita più a questi, ma estende la sua compe-

¹⁵⁸ Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1298 a 35 – b 5.

¹⁵⁹ L'espressione greca che è resa in italiano con la locuzione «ben ordinato» è «*kalos echein*», ovvero, letteralmente, «stare in modo bello». Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1297 b 38-39.

¹⁶⁰ Cfr. in particolare il *settimo paragrafo* del *primo capitolo*.

¹⁶¹ *In limine*, si può notare che è proprio il totale ed irrevocabile rifiuto della inevitabile differenza qualitativa tra chi governa e chi è governato, pronunciato in nome dell'assoluta uguaglianza e libertà di tutti gli esseri umani, ciò che costituisce il presupposto ultimo della filosofia politica moderna. Detto altrimenti: il pensiero politico moderno sorge quando l'interpretazione in senso assoluto dell'uguaglianza numerica – che ad avviso di Aristotele è già di per sé una sciocchezza – è estesa non solo ai liberi (i non schiavi, coloro che in democrazia godono dello *status* di *polites*), ma a tutti gli uomini, a prescindere dal loro *status* sociale. Cfr. Duso, *La logica del potere* cit., pp. 21-27.

¹⁶² *Pol.*, VI, 2, 1317 b 15-16.

¹⁶³ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1292 a 23-28.

¹⁶⁴ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1292 a 12-13.

tenza su tutti gli affari (*peri panton*), occupando così lo spazio politico delle magistrature; alle quali è lasciata solo la funzione di fornire un giudizio preliminare sulle varie questioni¹⁶⁵. In questo caso, a motivo di una interpretazione radicale dell'uguaglianza numerica, non si dà dunque né distinzione, né quindi un buon equilibrio, tra le parti e la stessa *politeia* risulta tra le più instabili¹⁶⁶: ciò è perfettamente coerente con quanto Aristotele afferma in *Politica* V 1, ovvero che – come visto¹⁶⁷ – una *politeia* fondantesi su di una concezione assoluta dell'uguale è intrinsecamente instabile.

Concludendo questo punto, è opportuno sottolineare come tutta la trattazione delle tre parti "istituzionali", ovvero delle funzioni politiche di cui una *politeia* è il principio organizzatore, sia esplicitamente dedicata dallo Stagirita al legislatore. Il filosofo infatti la inaugura sostenendo che «ci sono in ogni *politeia* tre parti in rapporto alle quali il bravo legislatore deve vedere quel che è a ciascuna di giovamento»¹⁶⁸. Parole che evidenziano nel modo più chiaro come la scienza politica non conduca affatto le sue ricerche su questo fondamentale tema con pure finalità tassonomiche o nozionistiche, bensì "in vista della *praxis*", ovvero con il preciso obiettivo di fornire informazioni utili in modo speciale alla prassi legislatrice. Parole che ribadiscono dunque che la modalità di sapere propria della scienza politica è il sapere pratico¹⁶⁹.

"Tirando le somme" di quanto detto in questo paragrafo, è ora possibile delineare il rapporto logico – in greco evidente anche sotto l'aspetto linguistico – intercorrente tra le nozioni di *politeia*, *polis* e *politai*, rapporto che è istituito ed espresso dallo Stagirita mediante una asserzione dalla concisione micidiale: «*he polis esti de koinonia politon politeias*»¹⁷⁰. Ebbene: la *polis* (o la *politeia* nel significato di cittadinanza) è l'insieme di coloro che la *politeia* (nel significato di *taxis*) "rende" *politai*, di coloro cioè la cui politicità, ossia dimensione e partecipazione politica, è non solo resa possibile e stabilita, ma anche organizzata e regolata, in una parola "costituita", dalla *politeia*. Si può esprimere questo stesso concetto anche dal punto di vista

¹⁶⁵ Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1298 a 28-33.

¹⁶⁶ Analogamente si comportano l'oligarchia dinastica e la monarchia tirannica (cfr. *Pol.*, IV, 14, 1298 a 32-33): anche in queste costituzioni, infatti, la distinzione e quindi il buon ordine tra le diverse funzioni politiche viene meno, in quanto sono tutte appannaggio esclusivo, rispettivamente, del gruppo dei dinasti o del tiranno. E difatti, al pari della democrazia radicale, le due *politeiai* suddette sono tra tutte le più instabili.

¹⁶⁷ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

¹⁶⁸ *Pol.*, IV, 14, 1297 b 37-38.

¹⁶⁹ Cfr. nota 31.

¹⁷⁰ *Pol.*, III, 3, 1276 b 1-2.

della *politeia*: questa «*ton ten polin oikounton esti taxis tis*»¹⁷¹, vale a dire che essa, in quanto *taxis* – principio organizzatore – è ciò che fa di un insieme di *oikountes* (abitanti, aventi casa, *patres familias*), differenti tra loro dal punto di vista socio-economico, una comunità di *politai*, ovvero una *polis*; è infatti ciò che, strutturando e disponendo le funzioni politiche, "costituisce" e organizza tale insieme come una comunità politica, una determinata e particolare comunità politica. La *politeia* è dunque la forma stessa della composizione (*sunthesis*)¹⁷² della *polis*, il principio della sua identità e della sua continuità sul piano politico¹⁷³. Si può dire che la *politeia* è insomma la causa formale che identifica una *polis* in quanto quella *polis* che è; laddove la causa materiale è rappresentata da quegli uomini, padroni di casa, ai quali appunto la *politeia*, conferendo lo *status* di *politai* ed organizzandone la partecipazione alla vita politica, dà la forma di una *polis*.

All'inizio del presente paragrafo si sono poste due domande: ci si è chiesti di cosa la *politeia* fosse *taxis* e quale fosse l'esito, il "risultato" di questa *taxis*, ovvero a cosa portasse, conducesse quel principio organizzatore che è la *politeia* nel significato di *taxis*. Ebbene, si deve constatare che la risposta a questo secondo quesito evidenzia una ambiguità: il termine *politeia* denota infatti tanto la *taxis* (è il suo terzo significato) delle parti "sociali" ed "istituzionali", ovvero delle cerchie sociali e delle funzioni politiche necessarie all'esistenza di una *polis*; quanto l'esito che consegue a questa *taxis*, ossia la cittadinanza (il suo quarto significato), vale a dire l'insieme di coloro che godono dello *status* di cittadino. Si potrebbe dire che *politeia* denota tanto la "costituzione" (nel senso di "ciò che costituisce"), quanto ciò che è "costituito". Solitamente il vocabolo *politeia* è appunto reso in italiano dal termine "costituzione"; il che non è *a priori* errato, ma "costituzione" come traduzione di *politeia* non deve assolutamente essere intesa denotare statuti o carte costituzionali e neppure un *corpus* di leggi fondamentali, bensì deve sempre essere contemporaneamente compreso nei due significati appena enucleati: sia in quello di "ciò che costituisce qualcosa",

¹⁷¹ *Pol.*, III, 1, 1274 b 38.

¹⁷² Per comprendere cosa Aristotele intenda con questo termine, cfr. *Top.*, VI, 13, 150 b 23-26; VI, 14, 151 a 20-26.

¹⁷³ A riprova di quanto appena detto, Aristotele afferma che «quando la *politeia* diventa specificamente diversa e dissimile, par che di necessità la *polis* non sia più la stessa, proprio come diciamo che è diverso un coro che talora è comico, talora tragico, pur se spesso i componenti sono gli stessi, e ugualmente che è diversa ogni altra comunità e associazione, se diversa è la forma dell'unione» (*Pol.*, III, 3, 1276 b 2-8).

sia in quello – anche medico – di struttura, conformazione, complesso, “composto”. Quella che al lettore contemporaneo può indubbiamente sembrare un’ambiguità è in realtà la spia di un peculiare tratto del pensiero aristotelico (e greco in generale), tale per cui risulta impossibile pensare una cittadinanza, una comunità politica separatamente dalla sua causa formale, ciò che la identifica in quanto quella comunità politica che è, ovvero dalla *taxis* delle parti, “sociali” ed “istituzionali”. Proprio per questo motivo i due aspetti di “costituzione” e “costituito” sono espressi e denotati dal medesimo vocabolo: *politeia*, per l’appunto.

Vi è infatti un ulteriore, fondamentale aspetto di cui tenere conto allorché si cerca di comprendere la ricchezza semantica della nozione di *politeia*, un aspetto che permette di comprendere il motivo per cui il rapporto che lega i due suddetti significati di *taxis* e cittadinanza sia ancor più stretto di quanto possa apparire dall’analisi condotta finora¹⁷⁴. Per lo Stagirita l’“attività” rappresenta un aspetto, un elemento essenziale della nozione di *politeia* nel significato di cittadinanza¹⁷⁵. Non si deve infatti commettere l’errore di intendere quest’ultima in un valore meramente formale o formalista: essa infatti non si limita a denotare un insieme formale di uomini che godono dello *status* di *polites*. *Politeia* va invece compresa in una accezione che si potrebbe definire funzionalista: nel significato di cittadinanza, essa infatti indica sì l’insieme dei cittadini, però “visti” come corpo politico attivo, ovvero nel concreto esercizio ed effettivo godimento delle facoltà e delle prerogative che il loro *status* di *politai* comporta; si potrebbe dire, nel concreto esercizio della loro politicità¹⁷⁶ che necessariamente si articola nella funzione deliberativa sugli affari comuni, quindi nelle funzioni del deliberare su affari determinati, del giudicare, dell’ordinare, infine nella funzione giudiziaria, funzioni che sono esercitate secondo le modalità previste dalle istituzioni competenti per ciascuna di esse. In due parole: che necessariamente si articola nell’*archein* e nell’*archesthai*, ovvero in quel rapporto di comando che si configura e manifesta, attraverso le leggi, in conformità a quell’*ethos* comune e diffuso che trova la sua origine ultima nella percezione del giusto condivisa dai cittadini¹⁷⁷. Una cittadinanza così intesa (ov-

¹⁷⁴ Si può dire che la relazione tra le due denotazioni di *taxis* e cittadinanza si configura nella forma del rapporto tra la condizione ed il condizionato.

¹⁷⁵ Cfr. Bordes, *Politeia* cit., p. 437.

¹⁷⁶ Ovvero nel *politeuesthai*, da cui – come visto – deriva il termine “*politeia*”.

¹⁷⁷ Questa percezione si forma lentamente nel tempo e può anche non trovare piena espressione e perfetta definizione nei *nomoi*. Ciò è a tal punto vero che in *Politica* IV 5 il fi-

vero come insieme di cittadini che agisce politicamente) è allora una cittadinanza che, proprio tramite il suo agire politico, ribadisce e rinnova, nuovamente e sempre, la *taxis* delle sue parti “istituzionali” e “sociali”; la qual *taxis* a sua volta, in tal modo confermata e rafforzata, con autorevolezza e vigore rinnovati può continuare ad essere ciò che “componete”, organizza e configura una determinata cittadinanza nella sua peculiare identità e ciò per il fatto che, tramite i *nomoi*, ne esprime il fondamento: la percezione condivisa della *dike*, ossia del discrimine tra giusto e ingiusto. La qual *dike*, come si vedrà in seguito, è infatti il criterio secondo cui ogni *politeia* dispone le sue parti “istituzionali”. Comprendere la *politeia* nel significato di cittadinanza secondo questa accezione funzionalista significa allora comprendere come tra questa denotazione e quella di *taxis* sussista un rapporto di reciproca e “circolare” coimplicazione.

3. *Politeuma*

Non è possibile rendere pienamente conto della straordinaria ricchezza e complessità semantica che la parola *politeia* possiede, senza analizzare il significato di un vocabolo che le è affine ed il vincolo che la lega ad esso: *politeuma*. Quest’ultimo è un termine di estrema importanza nella scienza politica, e questo nonostante compaia esclusivamente nella *Politica* e solo diciannove volte¹⁷⁸. I primi due luoghi della *Politica* in cui si incontra *politeuma* sono già decisivi per la comprensione tanto del suo significato, quanto del nesso che lo lega a *politeia*: merita citarli per intero. In *Politica* III 6 Aristotele afferma: «la *politeia* è *taxis* della *polis*, sia delle altre magistrature [*archai*], sia soprattutto di quella che è *kuria* di tutto. Infatti, ovunque *to politeuma* è *kurion* della *polis* e la *politeia* è il *politeuma*. Dico cioè che nelle democrazie il *demos* è *kurios*, al contrario nelle oligarchie lo sono

losofo, menzionando il caso delle *poleis* che hanno subito un recente mutamento costituzionale, afferma che può accadere che in alcuni luoghi «la *politeia* nella sua struttura legale [*kata tous nomous*] non è democratica, ma funziona in maniera democratica [*politeuesthai demotikos*] in forza dell’*ethos* e dell’educazione, come pure che in altri la *politeia* ha un aspetto veramente democratico nella sua struttura legale [*kata tous nomous*], ma funziona piuttosto in maniera oligarchica [*oligarcheisthai mallon*] in forza dell’*ethos* e dell’educazione» (*Pol.*, IV, 5, 1292 b 11-17).

¹⁷⁸ Per la precisione, vi sono sette occorrenze in *Politica* V, sei in *Politica* III, tre in *Politica* IV, due in *Politica* VI ed una in *Politica* VII. Fonte T.L.G..

i pochi: e noi diciamo che queste due *politeiai* sono diverse»¹⁷⁹. In *Politica* III 7 lo Stagirita ribadisce, più concisamente, quanto ha appena asserito: «poiché *politeia* e *politeuma* significano la stessa cosa e [poiché] *to kurion* delle *poleis* è il *politeuma*, è necessario che *kurion* sia o uno, o pochi, o i molti»¹⁸⁰. Entrambe i passi citati instaurano tra *politeia* e *politeuma* una relazione di equivalenza; è però chiaro che questi due lemmi non sono e non possono essere interscambiabili, altrimenti Aristotele non avrebbe sentito alcun bisogno di introdurre nel suo vocabolario il termine (e la nozione di) *politeuma* e si sarebbe limitato all'uso della parola (e della nozione di) *politeia*. Tutto ciò non fa che aumentare l'urgenza di chiarire l'esatta natura della suddetta identità e pertanto di determinare anzitutto il significato che il filosofo attribuisce al vocabolo *politeuma*.

In vista di quest'ultimo obiettivo, va in primo luogo sottolineato che in ambedue i passi succitati lo Stagirita denota il *politeuma* come *kurion* della *polis*. L'aggettivo *kurios* – impossibile da rendere in italiano con un solo vocabolo – è spesso usato da Aristotele o in modo assoluto, ovvero senza reggere alcun complemento¹⁸¹; o congiunto ad un complemento di specificazione in locuzioni quali, ad esempio, *kurios tes politeias*, o *kurios tes poleos*, oppure *kurios panton* (al neutro od al maschile)¹⁸² o *ton pragmaton*¹⁸³. In entrambe le modalità *kurios* indica ciò che nella *polis* ha forza, autorità, vigore¹⁸⁴; ciò che (per tal motivo) riesce ad imporsi ed a detenere il primato, la supremazia¹⁸⁵, il controllo¹⁸⁶ nella *polis*¹⁸⁷.

¹⁷⁹ *Pol.*, III, 6, 1278 b 8-14. Si è volutamente scelto di non porre tra parentesi la traduzione dei termini greci: il loro significato sarà infatti ciò che si cercherà qui di chiarire.

¹⁸⁰ *Pol.*, III, 7, 1279 a 25-28.

¹⁸¹ Cfr. in particolare *Pol.*, III, 6, 1278 b 12; III, 8, 1279 b 35-36; III, 10, 1281 a 35; III, 11, 1281 a 40; III, 13, 1283 b 5, 21-23, 24, 26; III, 17, 1288 a 29; V, 4, 1303 b 19.

¹⁸² Per l'elenco completo di tutte le occorrenze, cfr. Lévy, *Politeia et politeuma* cit., p. 70, note 16-19.

¹⁸³ Cfr. *Ath. Pol.*, XVIII, 1; XLI, 1.

¹⁸⁴ Cfr. Bordes, *Politeia* cit., pp. 450-451.

¹⁸⁵ Seguendo l'indicazione fornita da T. A. Sinclair, si può affermare che “*kurios*” si riferisce non alla fonte di tale primato, bensì al fatto del suo esercizio. Cfr. T. A. Sinclair, *A history of Greek political thought*, London, Routledge & Kegan Paul Cunningham and Sons, 1951, p. 213, nota 1.

¹⁸⁶ M. J. Woods traduce “*kurios*” con il termine inglese “*controlling*”. Cfr. M. J. Woods, *Aristotle's Eudemian ethics, books I, II, and VIII*, Oxford, Clarendon Press, 1982; pp. 126, 207.

¹⁸⁷ In *limine* si ricorda che l'aggettivo *kurios* ha un secondo, importante significato. Ad esempio, l'autore dell'*Athenaion Politeia* informa che i tesmoteti sono *kurioi* di fissare i giorni in cui devono tenersi le sessioni dei tribunali e quindi di assegnarli ai magistrati, i quali devono accettarli come i tesmoteti hanno stabilito. Qui *kurios* significa “avere il compi-

In secondo luogo, se si abbandona momentaneamente il riferimento ai due passi succitati e si analizzano le costruzioni sintattiche in cui compare il termine *politeuma*, si deve notare quanto segue. *Politeuma* è usato prevalentemente (nove volte su diciannove totali) in sintagmi ove è retto da preposizioni di luogo, quali *hoi en to politeumati* (cinque occorrenze)¹⁸⁸, *hoi en to politeumati* opposto ad *hoi hexothen* (una volta)¹⁸⁹, *hoi ek tou politeumatōs* (una volta)¹⁹⁰, *en to politeumati [eina]* (una volta)¹⁹¹, *tous eis to politeuma badizontas* (una volta)¹⁹². Il fatto che *politeuma*, in quasi la metà delle occorrenze in cui compare, sia usato in complementi ove è retto da preposizioni di luogo, suggerisce che esso indica un ambito, un livello in cui o si è inclusi o non lo si è¹⁹³: ciò rappresenta una consistente prova a favore della sua interpretazione come un gruppo di uomini, ossia come una cerchia. A conferma di ciò si può ricordare che analogamente *politeia*, quando compare in costrutti ove è retta da preposizioni di luogo¹⁹⁴, denota un gruppo di uomini, per la precisione la cittadinanza nel senso della *citizenry*, ovvero del “corpo politico”, dell’“insieme dei cittadini”.

Politeuma compare poi due volte come complemento (declinato al genitivo) del verbo *metechein* (partecipare)¹⁹⁵ ed una volta retto dal sostantivo *metadosis* (partecipazione)¹⁹⁶. Va tuttavia osservato che in questi tre casi *politeuma* sembra però denotare non più il gruppo, bensì lo *status* di membro del *politeuma*, la facoltà (il *privilegium*) di appartenervi. A riprova di ciò si può ricordare che analogamente *politeia*, quando compare come complemento retto da verbi che esprimono il partecipare, il prender parte assieme ad altri¹⁹⁷, denota la cittadinanza nel senso della *citizenship*, ovvero dello *status* di cittadino.

to e la facoltà di...”, ovvero di fare qualcosa, di operare in un certo modo, di attivare una certa procedura; ma anche di impartire un ordine e di pretendere obbedienza. Cfr. *Ath. Pol.*, LIX, 1; M. H. Hansen, *Initiative and Decision: the Separation of Powers in Fourth-Century Athens*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 22 (1981), pp. 345-370, alla p. 355, nota 37.

¹⁸⁸ Cfr. *Pol.*, III, 13, 1283 b 21-22; V, 1, 1301 b 23-24; V, 4, 1303 b 26; V, 8, 1308 a 5-7; VII, 14, 1332 b 29-32.

¹⁸⁹ Cfr. *Pol.*, VI, 7, 1321 a 30-31.

¹⁹⁰ Cfr. *Pol.*, V, 6, 1305 b 34.

¹⁹¹ Cfr. *Pol.*, V, 8, 1308 a 12-15.

¹⁹² Cfr. *Pol.*, IV, 6, 1293 a 24.

¹⁹³ Cfr. Lévy, *Politeia et politeuma* cit., p. 74.

¹⁹⁴ Cfr. *note* 88-92.

¹⁹⁵ Cfr. *Pol.*, IV, 6, 1293 a 15-16; IV, 13, 1297 b 9-10.

¹⁹⁶ Cfr. *Pol.*, VI, 7, 1321 a 26-27.

¹⁹⁷ Cfr. *nota* 95.

Congiungendo le due osservazioni qui addotte, pare lecito concludere che con il termine *politeuma* lo Stagirita voglia indicare quella parte, quel gruppo di cittadini che è *kurios* della *polis*, che cioè detiene il primato o la supremazia nella comunità politica (nella *koinonia politon*)¹⁹⁸: *politeuma* sembra insomma denotare la “classe (o cerchia) dirigente”. Ove con quest’ultima espressione si intende quel gruppo di *politai* che è il protagonista del *politeusthai* (agire politico), quel gruppo che, appunto in quanto *kurios* della *polis*, ne imposta e controlla l’agire politico, ovvero – per così dire – ne regola e “ritma” il *modus vivendi*. Pertanto, se «la *politeia* è un certo qual *bios* (*modus vivendi*) della *polis*»¹⁹⁹, da ciò segue che il *politeuma* indica ciò che controlla, condiziona ed impronta di sé la struttura ed il “funzionamento”²⁰⁰ della *politeia* di una *polis*. La cautela qui mostrata nell’attribuire a *politeuma* il significato di “classe dirigente” è dovuta al fatto che tale denotazione non sembra affatto essere l’unica possibile. Dal passo di *Politica* III 6 citato ad inizio paragrafo si evince infatti chiaramente che con il termine *politeuma* Aristotele indica una *arche*, ossia una organo istituzionale: anzi, il più importante di questi, quello che è *kurios*. Il *politeuma*, in quanto *kurion*, parrebbe allora designare anche la carica «più alta, quella che condiziona la *politeia* stessa, la esprime e le dà la caratteristica autentica: per la democrazia è l’assemblea del popolo, per l’oligarchia il consiglio dei pochi, per la monarchia... un individuo solo»²⁰¹.

Questa multivocità risulta confermata e consolidata dalla constatazione che in tutti i passi in cui compare in sintagmi ove è retto da preposizioni di luogo od in espressioni ove è indicata la partecipazione ad esso, il termine *politeuma* potrebbe lecitamente denotare non solo il gruppo *kurios* o la facoltà di appartenervi, ma anche l’organo istituzionale che è *kurios* o il privilegio di prendervi parte. Si può dunque affermare che nella nozione di *politeuma* il momento sociale e il momento istituzionale sono compresenti e strettamente correlati, si richiamano l’un l’altro, al punto che sembrano sovrapporsi. Da questo punto di vista *politeuma* non differisce affatto da *politeia*: come visto, anche in quest’ultima nozione i due suddetti momenti so-

PRON. PRESENZA DI MOMENTO SOCIALE E MOMENTO ISTITUZIONALE

¹⁹⁸ Cfr. *Pol.*, III, 3, 1276 b 1-2

¹⁹⁹ *Pol.*, IV, 11, 1295 a 40 – b 1. Il significato di queste parole sarà analizzato nell’Appendice.

²⁰⁰ Non bisogna dimenticare che l’attività è una componente essenziale della nozione di *politeia*. Cfr. Bordes, *Politeia* cit., p. 437.

²⁰¹ R. Laurenti, *Introduzione alla Politica di Aristotele*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1992, p. 53.

no entrambe presenti ed intimamente correlati. Nella *politeia* infatti parti “sociali” ed “istituzionali” si sovrappongono – quantunque le seconde siano «*mallon mere*» rispetto alle prime²⁰² – ed essa denota la *taxis* sia delle une che delle altre; e l’accezione funzionalista in cui essa va compresa non permette di pensare ad una determinata cittadinanza (il quarto significato) come corpo politico attivo – che cioè agisce politicamente – separatamente dalla *taxis* delle parti (il terzo significato), in *primis* quelle “istituzionali” attraverso cui il suo agire politico si estrinseca²⁰³. *POLITEUMA NON CORRI S FONDI A/1*
GOVERNO / ARCHE

Proseguendo nel tentativo di individuare il significato di *politeuma*, è opportuno rilevare che non sembra del tutto corretta una sua traduzione in italiano col termine “governo”. “Governo” è infatti un vocabolo che richiama piuttosto l’espressione greca “*arche politike*” – ossia il comando politico – la quale indica la modalità complessiva secondo cui necessariamente si configura ed estrinseca l’agire politico²⁰⁴, ovvero quell’agire proprio di una comunità di uomini liberi, ove pertanto la differenza tra chi *archei* e chi *archetai* è relativa e non assoluta²⁰⁵. Invece il *politeuma* indicherebbe qualcosa di diverso, vale a dire l’elemento *kurion* di una comunità politica. In *Politica* IV 4 lo Stagirita afferma che «si ha democrazia quando i liberi ed i poveri... sono *kukioi tes arches*, si ha oligarchia quando lo sono i ricchi e nobili»²⁰⁶. Le parole di questo passo sembrano effettivamente suggerire la distinzione tra *politeuma* e *arche*: mentre chi è *kurios* (liberi e poveri; ricchi e nobili) indica il *politeuma*, l’*arche* denota invece ciò di cui propriamente e precisamente è *kurios* il *politeuma*; ovvero l’*arche* indica ciò grazie al cui controllo il *politeuma* può essere *kurios tes poleos*. Traendo le conclusioni dalle osservazioni qui addotte si evince che il *politeuma* – un elemento, una parte in cui “coabitano” il momento sociale e quello istituzionale – si manifesta come ciò che è *kurios tes poleos*, cioè come l’elemento che detiene il primato o la supremazia in quest’ultima perché eserci-

²⁰² Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1291 a 24-25.

²⁰³ Cfr. il secondo paragrafo.

²⁰⁴ Come si è avuto modo di vedere nel secondo paragrafo, il comando politico si estrinseca ed articola in cinque funzioni distinte: deliberativa sugli affari comuni; deliberativa su affari determinati, giudicare, ordinare; giudiziaria.

²⁰⁵ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

²⁰⁶ *Pol.*, IV, 4, 1290 b 17-20.

ta e controlla l'*arche*²⁰⁷; in ragione di ciò si può pertanto affermare che il *politeuma* è «il fattore centrale atto a stabilire l'identità della *politeia*»²⁰⁸.

Di fronte alla definizione del *politeuma* come elemento *kurios tes poleos* è tuttavia necessario chiedersi non solo che cosa si intende con questa espressione, ovvero come, in che modo esso si manifesti come tale; ma anche cosa permette che esso si manifesti come tale. Ebbene si può ipotizzare che il fattore che consente al *politeuma* di detenere il primato in una *polis* sia *to dikaion*. È vero che lo Stagirita non connette mai esplicitamente il *politeuma* alla nozione di *dikaion*, ma è chiaro che quest'ultimo, meglio, la specificità e particolare declinazione del giusto, ovvero la specifica e particolare interpretazione dell'uguale e del merito che è in vigore in una *polis*, è quel fattore che manifesta come "kurion" un determinato elemento della *politeia*. Ad esempio: una *politeia* che si fonda e regge sull'accordo di una interpretazione democratica dell'uguale²⁰⁹ avrà per questo motivo le sue parti, in *primis* quelle "istituzionali", disposte e "funzionanti" in modo tale che l'elemento che risulterà essere *kurios* – che si manifesterà come tale – sarà il *demos*. Da quanto appena detto segue allora che è la *politeia* a manifestare il *politeuma*, ed a riprova di ciò basti ricordare i passi di *Politica* III 6 e IV 1 ove Aristotele afferma che la *politeia* è *taxis* dell'elemento che è *kurion*²¹⁰. Se tuttavia si tiene presente quanto appurato in precedenza, ovvero che *to politeuma* è l'elemento (la parte) che determina l'identità di una *politeia*, si può affermare che tra *politeia* e *politeuma* sussiste una relazione di inscindibile corrispondenza biunivoca. La quale potrebbe allora così essere formulata: se la particolare disposizione dell'assetto complessivo di una *polis* (la *politeia*) manifesta l'elemento che ne è *kurios* (il *politeuma*) riflettendone e concretizzandone l'interpretazione della *dike* nelle leggi, parimenti proprio dall'elemento *kurios* di una *polis* (il *politeuma*) è possibile ricavare la causa formale di quest'ultima: la *politeia*.

²⁰⁷ Il *politeuma* «designa un dato elemento statutario, corpo sociale o principio istituzionale che detiene l'*arche*» (Bordes, *Politeia* cit., p. 451).

²⁰⁸ R. W. Wallace, *La «Politeia» e L'«Athenaion Politeia»*, in *L'Athenaion Politeia di Aristotele*, Atti del Convegno di Filosofia antica, medievale, orientale, Genova, Il Nuovo Melangolo, 1993, pp. 25-52, alla p. 39. «Stabilendo una equivalenza tra *politeia* e *politeuma*, Aristotele sottolinea soltanto, in maniera iperbolica, che il *politeuma* forma una parte essenziale della *politeia*» (Lévy, *Politeia et politeuma* cit., p. 67).

²⁰⁹ Cfr. il settimo paragrafo del primo capitolo.

²¹⁰ Cfr. *Pol.*, III, 6, 1278 b 8-10; IV, 1, 1289 a 15-17.

È ora possibile comprendere il senso in cui intendere l'identità tra *politeia* e *politeuma* asserita da Aristotele nei due passi di *Politica* III 6-7 citati ad inizio del presente paragrafo. Ebbene, il filosofo non vuole sostenere che tra questi due termini sussista un semplice rapporto di sinonimia, vale a dire che essi abbiano la medesima denotazione, al pari – a puro titolo di esempio – di vocaboli quali "volto" e "viso", oppure "papà" e "babbo". Intende bensì istituire ed affermare tra queste due nozioni quella relazione di corrispondenza biunivoca la cui esistenza si è sopra cercato di provare. La perfetta biunivocità di tale corrispondenza è provata dai due seguenti luoghi del *Corpus*: pur senza usare il termine *politeuma*, lo Stagirita afferma in *Politica* III 12 che le *politeiai* si distinguono le une dalle altre per mezzo del riferimento a coloro che sono *kurioi* (ovvero a coloro che sono inclusi nell'elemento che nella *polis* è *kurios*)²¹¹: quanti sono questi ultimi, tante sono quelle; ed in *Retorica* I 8 il filosofo osserva che *ta kuria* (gli elementi che detengono il primato) si distinguono a seconda delle varie forme di *politeia*: quante sono queste ultime, tanti sono quelli²¹². Insomma: a *politeumata* diversi corrispondono le rispettive, diverse *politeiai* e – in modo assolutamente simmetrico – a *politeiai* diverse corrispondono i rispettivi, diversi *politeumata*. Vale a dire che quando il *politeuma* è il *demos*, la *politeia* sarà una democrazia (e viceversa), così come quando il *politeuma* è rappresentato dai (pochi) notabili la *politeia* sarà un'oligarchia (e viceversa). Che nel *politeuma* sia il *demos* piuttosto che i pochi non è dunque affatto indifferente, anzi è l'aspetto fondamentale: nel primo caso la *politeia* sarà necessariamente una democrazia, nel secondo necessariamente una oligarchia. Tant'è vero che – nota Aristotele alla fine del passo di *Politica* III 6 citato poc'anzi – come *demos* e notabili (ricchi e poveri) sono ben distinti tra loro, così democrazia ed oligarchia son due forme costituzionali ben diverse tra loro.

È ora d'obbligo un breve inciso per fornire un'importante precisazione. Si è infatti appurato – come appena visto – che il *politeuma*, ad esempio, di una democrazia è il *demos*. Ora: com'è possibile affermare che nella nozione di *politeuma* il momento sociale ed il momento istituzionale coabitano e si sovrappongono, se il *demos* (un possibile *politeuma*) denota manifestamente una parte "sociale"? La contraddizione evidenziata da questa domanda in realtà non si rivela come tale, bensì come apparente, qualora si

²¹¹ Cfr. *Pol.*, III, 13, 1283 b 5-6.

²¹² Cfr. *Rhet.*, I, 8, 1365 b 26-29.

consideri che in numerosi passi della *Politica* e dell'*Athenaion Politeia* il vocabolo *demos* pare denotare non solo e non semplicemente la cerchia dei poveri, ma indicare al contempo qualcosa di più preciso. Ad esempio, in *Politica* III 11 il filosofo afferma che «né il *dikastes* (giudice), né il *bouleutes* (consigliere), né l'*ekklesiastes* (membro dell'assemblea) è una magistratura, ma lo è il *dikasterion* (tribunale), la *boule* (il consiglio), il *demos*»²¹³. Il senso complessivo del passo – che asserisce che il *demos* è una magistratura – suggerisce che l'accezione da attribuire a *demos* sia non semplicemente quella di massa dei poveri, ma quella più precisa di poveri riuniti in assemblea, o di assemblea ove i poveri manifestano una supremazia. *Demos* compare con la medesima accezione anche in *Athenaion Politeia* XXV 4, ove l'autore informa che «riunitasi poi la *boule* (consiglio) dei cinquecento, Efialte e Temistocle accusarono gli Aeropagiti, e fecero di nuovo allo stesso modo presso il *demos*»²¹⁴. Si può allora affermare che l'unità dell'aspetto sociale e di quello istituzionale nella nozione di *politeuma* non solo non è contraddetta, ma è anzi confermata dal termine *demos* (l'elemento *kurios* di una democrazia), in quanto anche in esso i due suddetti aspetti si richiamano l'un l'altro e si sovrappongono. I passi citati dimostrano infatti che Aristotele non concepisce il *demos* “formalisticamente”, astrattamente, cioè come l'insieme formale dei poveri; bensì al contrario in un modo concreto e “funzionalista”, vale a dire come gruppo che si manifesta come tale – ossia come gruppo *kurios* in una democrazia – solo agendo politicamente nell'assemblea popolare: la quale, in una democrazia, altro non è che l'istituzione, l'indispensabile “tramite istituzionale” attraverso cui può svelarsi, concretizzarsi il primato della massa dei poveri. Per tal motivo in una democrazia l'assemblea è l'organo istituzionale che è “*kurion* di tutto”, qualificazione che lo Stagirita, nel luogo di *Politica* III 6 cita ad inizio paragrafo, appunto assegna al *politeuma*²¹⁵.

La corrispondenza biunivoca che sussiste tra le nozioni di *politeuma* e *politeia* può essere intuita già dalla corrispondenza delle denominazioni che esse concretamente prendono: al *demos* come *politeuma* corrisponde infatti

²¹³ *Pol.*, III, 11, 1282 a 34-36.

²¹⁴ Per gli altri luoghi ove *demos* sembra più chiaramente portare il valore semantico sottolineato nei due passi citati, cfr. *Ath. Pol.*, XIV, 1; XXIX, 2; XLII, 2; XLIII, 3; XLIV, 2, 4; XLVI, 1; LIV, 5; LVI, 4; LVII, 1; LIX, 2; *Pol.*, II, 8, 1268 a 12; III, 1, 1275 b 7; III, 11, 1282 a 28; IV, 9, 1294 b 30.

²¹⁵ Cfr. *Pol.*, III, 6, 1278 b 8-11.

la democrazia (*demokratia*) come *politeia*²¹⁶, agli *oligoi* (pochi) l'oligarchia (*oligarchia*), agli *aristoi* (i migliori) l'aristocrazia (*aristokratia*)²¹⁷, al re (*basileus*) il regno (*basileia*), al tiranno (*turannos*) la tirannide (*turannis*). Il che risulta evidente dalla prima versione della classificazione delle forme di *politeia*, che Aristotele propone in *Politica* III 7.

4. La prima classificazione delle forme di *politeia* *POLITICA III 7*

Non si può certo sostenere che nel panorama della riflessione politica greca il proponimento aristotelico di classificare – o comunque di distinguere tra loro – le differenti forme di *politeia* rappresenti una novità assoluta: a partire da Erodoto²¹⁸, passando per Senofonte²¹⁹, per arrivare a Platone²²⁰, questa operazione era infatti già stata compiuta dalla tradizione. Ciò fermo restando, sarebbe però errato sostenere che allora la classificazione presentata da Aristotele in *Politica* III 7²²¹ costituisca la semplice riproposizione o ripetizione dei risultati guadagnati dalle riflessioni altrui: la suddivisione che lo Stagirita propone, quantunque si inserisca nel solco di una tradizione precedente ed esteriormente si presenti pressoché identica a quella proposta da Platone nel *Politico*²²², è costruita in conformità a quelle che

²¹⁶ A tal proposito va notato che il nesso tra *demos* e democrazia è talmente stretto che in numerose circostanze Aristotele usa il termine “*demos*” laddove il contesto ed il significato richiederebbero invece il termine “democrazia”. Per l'elenco completo di questi luoghi, cfr. Lévy, *Politeia et politeuma* cit., p. 67, nota 7.

²¹⁷ Si può osservare che in tredici occorrenze su diciannove – per l'elenco completo di tali passi, cfr. Hansen, *Polis, Politeuma* cit., p. 93, nota 9 – *politeuma* è usato in un contesto oligarchico od aristocratico, ovvero per indicare l'elemento che in una oligarchia od in una aristocrazia detiene il primato.

²¹⁸ Cfr. *Herod. Hist.*, III, 80-82.

²¹⁹ Senofonte, *Memorabilia*, translated and annotated by Amy L. Bonnette, with an introduction by Christopher Bruell, Ithaca, London, Cornell University press, c1994, IV, 6, 12.

²²⁰ Cfr., *Resp.*, 544 c – 545 c; ma soprattutto Platone, *Politico*, Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di Maurizio Migliori, Milano, Bompiani, 2001, 297 a – 303 b.

²²¹ Una classificazione delle forme di *politeia* pressoché identica a questa di *Politica* III 7 è presentata da Aristotele in *Eth. Nic.*, VIII, 10, 1160 a 31 – b 21; cfr. Bertelli, *Metabole Politeion* cit., p. 310.

²²² L'unica differenza risiede nella terminologia: mentre Platone parla di due tipi di democrazia, una temperata da collocare nel novero delle costituzioni rette ed una radicale da classificare nel numero delle costituzioni degenerate, Aristotele ritiene la democrazia una forma di costituzione comunque deviata e chiama col nome di *politeia* la variante retta del governo dei molti.

sono le categorie concettuali che egli ha elaborato. Lo schema di *Politica* III 7 ha infatti il suo principio organizzatore nella concezione genuinamente aristotelica della nozione di *politeuma*.

Nel precedente paragrafo si è visto che tra le nozioni di *politeuma* e *politeia* sussiste una corrispondenza biunivoca e che ciò comporta che le forme di *politeia* siano tante quante sono le possibili tipologie di *politeuma* (e viceversa)²²³. Ebbene, tale biunivocità, affermata in *Politica* III 6²²⁴ e ribadita proprio all'inizio di *Politica* III 7²²⁵, rappresenta il primo indispensabile passo dell'argomentazione che consente al filosofo di ricavare le forme di *politeia* dalle possibili modalità secondo le quali si può presentare un *politeuma*. Queste ultime sono individuate da Aristotele combinando un criterio numerico (quanti sono nel *politeuma*: uno, pochi, molti) con l'indicazione del termine in vista del cui utile governano coloro che sono inclusi nel *politeuma*²²⁶ (ovvero se si tratta dell'utile comune o solo di quanti sono nel *politeuma*)²²⁷; detto altrimenti: con l'indicazione della modalità secondo cui è esercitato il comando, se quella politica o quella dispotica²²⁸. Dall'accostamento delle due suddette prospettive si ottiene quindi un totale di sei possibili *politeumata*: l'uno, i pochi, i molti che governano in vista del vantaggio comune, l'uno, i pochi, i molti che governano in vista del loro esclusivo interesse. A motivo della corrispondenza biunivoca sussistente tra *politeuma* e *politeia*, da questi sei *politeumata* lo Stagirita ricava in modo perfettamente simmetrico sei forme di *politeia*: rispettivamente, il regno, l'aristocrazia e la *politeia*²²⁹, le quali mirano all'interesse comune e, proprio per questo motivo, rappresentano le costituzioni rette²³⁰; specularmente con-

²²³ Cfr. *Pol.*, III, 13, 1283 b 5-6; *Rhet.*, I, 8, 1365 b 26-29.

²²⁴ «La *politeia* è il *politeuma*» (*Pol.*, III, 6, 1278 b 10).

²²⁵ «*Politeia* e *politeuma* significano la stessa cosa» (*Pol.*, III, 7, 1279 a 25-26).

²²⁶ Secondo J. Bordes, la classificazione delle forme di *politeia* di *Politica* III 7 è effettuata da Aristotele seguendo i criteri del "numero" e del "valore". Cfr. Bordes, *Politeia* cit., p. 437.

²²⁷ Cfr. *Pol.*, III, 7, 1279 a 28-31.

²²⁸ Nel nono paragrafo del primo capitolo si è infatti visto che un tratto essenziale comando politico è rappresentato dall'essere esercitato in vista sia dell'utile di chi comanda, sia di quello di colui che è comandato; il comando dispotico è invece denotato dall'essere esercitato in vista dell'esclusivo interesse di chi comanda (e solo per accidente anche di colui che è comandato).

²²⁹ Nella classificazione di *Etica Nicomachea* VIII 10 Aristotele si riferisce a questa forma di costituzione col nome di "timocrazia" (denominazione già usata da Platone: cfr. *Resp.*, 545 b) e si limita a notare che i più la chiamano semplicemente "*politeia*". Cfr. *Eth. Nic.*, VIII, 10, 1160 a 33-36.

²³⁰ Cfr. *Pol.*, III, 7, 1279 a 32-39.

trapposte a queste si trovano la tirannide, l'oligarchia e la democrazia, le quali, poiché si preoccupano non dell'utile comune bensì dell'esclusivo interesse di chi è *kurios* (rispettivamente: del monarca, dei ricchi e dei poveri), ovvero soltanto di una parte della *politeia* (cittadinanza), rappresentano le costituzioni deviate²³¹. In questo modo il filosofo fonda uno schema perfettamente binario²³².

Si è appena visto che le sei suddette forme di costituzione sono individuate da Aristotele combinando due prospettive: da un lato il criterio numerico, dall'altro l'indicazione del termine in vista del cui utile governano coloro che sono inclusi nel *politeuma*. Le parole conclusive di *Politica* III 6, che introducono la classificazione del capitolo successivo, mostrano come il fondamento della seconda prospettiva risieda nella nozione di *dikaion*. Lo Stagirita infatti afferma che «è evidente che quante *politeiai* mirano all'interesse comune sono rette [*orthai*], secondo il giusto puro e semplice [*kata ton haplos dikaion*], quante invece mirano solo all'interesse di coloro che comandano sono errate [*hemartemenai*] e tutte rappresentano deviazioni [*parekbaseis*] delle costituzioni rette: sono infatti dispotiche»²³³. Le costituzioni rette sono tali perché si costituiscono secondo *to haplos dikaion*, ossia nel rispetto di quanto sul *dikaion* afferma la scienza politica nell'analisi che conduce *haplos* su di esso allorché si pone la domanda sul bene politico. Le costituzioni rette infatti, proprio perché interpretano il merito come virtù, possono fondarsi e reggersi su di un giusto che, dato conformemente a *to haplos dikaion*, consente di regolare i rapporti tra i cittadini (in primis il rapporto di comando) nel modo che si confà ad uomini liberi e pertanto può a ragione essere inteso come il bene politico²³⁴.

²³¹ Cfr. *Pol.*, 1279 b 4-10. Nella classificazione di *Etica Nicomachea* VIII 10 Aristotele nega uno statuto ed una consistenza autonomi alle tre forme deviate, in quanto sostiene che esse rappresentano dei mutamenti, precisamente delle *phthorai* (degenerazioni, corruzioni) delle tre corrispettive forme rette.

²³² Ecco la versione grafica dello schema binario secondo cui è impostata la classificazione delle forme costituzionali in *Politica* III 7:

<i>Kurioi</i> :	Uno	Pochi	Molti
Costituzioni rette:	Regno	Aristocrazia	<i>Politeia</i>
Costituzioni deviate:	Tirannide	Oligarchia	Democrazia

²³³ *Pol.*, III, 6, 1279 a 17-21.

²³⁴ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

Le costituzioni deviate (*parekbebekuiat*) sono definite tali perché “deviano (*parekbainousi*)” da quella “via” che conduce al conseguimento del fine politico: il bene politico. In esse il comando è infatti esercitato in modo dispotico, e ciò è dovuto al fatto che esse intendono ed “applicano” il giusto in modo assolutizzato: in esse è riconosciuto come giusto esclusivamente quella declinazione dell’uguale che è espressione degli interessi e dell’“ideologia” della parte o della fazione che è nel *politeuma*, e che è quindi funzionale agli interessi di tale parte. È opportuno ribadire che, quando Aristotele definisce errate le costituzioni deviate, non intende affatto sostenere che esse siano “ingiuste”; bensì che esse falliscono l’obiettivo di conseguire il bene politico, ovvero di disporre il comando in modo tale che esso sia esercitato nella modalità degna di uomini liberi: la modalità politica. A riprova di ciò basti pensare che in *Politica* III 17 lo Stagirita afferma che *phusei* non v’è nessun uomo adatto al comando tirannico, né al comando così come questo è esercitato nelle altre costituzioni deviate²³⁵. Un siffatto comando, infatti, pur essendo esercitato nei confronti di uomini liberi, è però dispotico: per tal motivo è contro la *phusis*²³⁶ – la *phusis* dell’uomo chiaramente – la quale invece “richiede” che un uomo libero, proprio in quanto libero, sia comandato e comandi conformemente al comando politico, ovvero quella forma di comando che permette a chi è comandato di restare libero tanto quanto chi comanda e a quest’ultimo di esercitare il *logos* secondo le forme più alte di saggezza.^{LE MOTIVAZIONI DI TALE CATEGORIA SONO}

Questa catalogazione, se nella sua efficace schematicità non presenta difficoltà di comprensione, può rivelare la sua problematicità allorché si cerchi di individuare la sua collocazione, meglio, il suo ruolo nel contesto complessivo della riflessione politica di Aristotele. Nel primo paragrafo si è avuto modo di analizzare il numero delle esigenze e la pianificazione delle ricerche che lo Stagirita si propone di soddisfare e sviluppare nel corso di *Politica* IV-VI, i fondamentali libri ove egli entra *in medias res*, nel cuore della dottrina della costituzione. Ebbene, si deve precisare che la classificazione delle forme di *politeia* che il filosofo adopera e cui fa riferimento nel corso delle suddette indagini non è quella di *Politica* III 7: bensì un’altra che egli impiega appositamente per tali ricerche²³⁷, diversa da quest’ultima

²³⁵ Cfr. *Pol.*, III, 16, 1287 a 39-40.

²³⁶ *Pol.*, III, 16, 1287 a 41.

²³⁷ E che sarà analizzata nel prossimo paragrafo.

in quanto fondantesi su di un diverso principio organizzatore²³⁸. Con un’unica eccezione: in *Politica* V 11, ove sono analizzati i fattori che conservano le monarchie – ovvero le forme di regime in cui solo un uomo è *kuriot* – cioè regni e tirannidi, Aristotele si serve anche della suddivisione elaborata in *Politica* III 7. Alcune argomentazioni svolte dallo Stagirita nel succitato capitolo presuppongono infatti lo schema binario in cui regno e tirannide sono due regimi contrapposti²³⁹, come si evince dalla seconda linea guida che il filosofo suggerisce per procurare sicurezza alle tirannidi: «come un modo per distruggere il regno consiste nel rendere l’*arche* più tirannica, così la salvezza della tirannide consiste nel renderla più regale»²⁴⁰.

Lo scarto che sussiste tra lo schema di *Politica* III 7 e le tematiche affrontate in *Politica* IV-VI non dev’essere però inteso come la mancata trattazione di argomenti la cui discussione era invece stata promessa. Anzi: se in *Politica* III 7 Aristotele dà – come in effetti dà – l’impressione che impiegherà la classificazione ivi proposta come filo conduttore della sua incipiente analisi delle varie forme di *politeia*, si deve ammettere che il filosofo rispetta l’impegno preso. Egli infatti dedica *Politica* III 14-18 alla trattazione delle varie forme di regno²⁴¹ ed in *Politica* IV 2 afferma che, dopo aver analizzato regno ed aristocrazia²⁴², discuterà – ed effettivamente lo farà – le quattro forme rimanenti: la *politeia*, l’oligarchia, la democrazia e la tirannide²⁴³. Certo, in *Politica* IV-VI lo Stagirita parla della *politeia* e della tirannide in termini diversi dal modo in cui queste due forme di costituzione sono presentate e connotate in *Politica* III 7, in quanto non sono più viste come le forme costituzionali opposte, rispettivamente, alla democrazia ed al regno²⁴⁴; ed inoltre, se l’individuazione di più forme di democrazia ed oligarchia rappresenta uno dei tratti più salienti della dottrina aristotelica della

²³⁸ Cfr. M. H. Hansen, *Aristotle’s Alternative to the Sixfold Model of Constitutions*, in M. Piérart (Études rassemblées par), *Aristote et Athènes: Fribourg, Suisse, 23-25 mai 1991*, Paris, Diffusion De Boccard, 1993, pp. 91-101, alla p. 93.

²³⁹ Ciò che emerge anche “visivamente” dalla raffigurazione dello schema binario della classificazione di *Politica* III 7. Cfr. nota 232.

²⁴⁰ Cfr. *Pol.*, V, 11, 1314 a 33-35.

²⁴¹ Cfr. *Pol.*, III, 14-18.

²⁴² In realtà, prima di *Politica* IV 2 Aristotele analizza solo il regno. Tuttavia l’affermazione dello Stagirita in cui egli annuncia di aver già trattato, oltre che del regno, anche dell’aristocrazia, trova la sua spiegazione se si tiene presente che la discussione dell’aristocrazia è esplicitamente annunciata alla fine del libro III (cfr. *Pol.*, 1288 b 2-4) e che i libri VII-VIII, in cui il filosofo affronta questo tema, sono stati scritti prima dei libri IV-VI. Cfr. nota 53.

²⁴³ Cfr. *Pol.*, IV, 2, 1289 a 30-38.

²⁴⁴ Lo si vedrà nel prossimo paragrafo.

costituzione sviluppata in *Politica* IV-VI²⁴⁵, va detto che in *Politica* III 7 non v'è il minimo cenno a questa ulteriore suddivisione. Tuttavia il peso di queste differenze non deve essere sovrastimato o sopravvalutato: esse infatti possono essere lette come il tentativo di Aristotele di approfondire ed integrare – od anche di problematizzare – le schematiche informazioni fornite in *Politica* III 7.

Il suddetto scarto concerne invece un livello insieme più generale e più profondo. Esso si palesa infatti qualora si presti attenzione alla prospettiva adottata dallo Stagirita ed agli obiettivi che egli si propone di raggiungere nel corso di *Politica* IV-VI: in tal caso non si potrà allora non constatare che il modello esapartito di *Politica* III 7 non permette di comprendere il significato profondo delle argomentazioni che il filosofo sviluppa in questi fondamentali libri, né il senso delle indicazioni che egli fornisce nella direzione di una risposta a quello che si è visto²⁴⁶ essere il problema principale che la scienza politica ha da affrontare – in modo più o meno urgente – in relazione ad ogni *politeia*, ovvero il rischio di mutamento e soprattutto di guerra civile²⁴⁷. Come esempio si può portare quella fondamentale direttiva che Aristotele fornisce al legislatore per orientarne in modo complessivo l'azione in vista della conservazione di una *politeia*, ossia quella direttiva magnificamente espressa dalla metafora del naso adunco o camuso²⁴⁸: ebbene, essa, nel suo significato profondo e nella sua portata, risulta difficilmente comprensibile se letta alla luce della classificazione di *Politica* III 7; al contrario, è perfettamente intelligibile qualora sia invece osservata dalla prospettiva della suddivisione che Aristotele elabora *ad hoc* ed adopera in *Politica* IV-VI²⁴⁹.

Prima di procedere con l'analisi di quest'ultima classificazione – ciò che permetterà di comprendere quanto si è qui solo asserito, ovvero l'inadeguatezza dello schema esapartito di *Politica* III 7 alle tematiche e problematiche affrontate in *Politica* IV-VI – è opportuno avanzare un'ipotesi cir-

²⁴⁵ A tal proposito basti pensare a quello che nel *primo paragrafo* si è indicato come il punto a. della seconda formulazione del piano delle ricerche dedicate da Aristotele a ciò che riguarda la legislazione, il qual punto si prefigge di individuare se esistono più forme di democrazia e di oligarchia. Cfr. *Pol.*, IV, 2, 1289 b 13-14.

²⁴⁶ Cfr. il *nono paragrafo* del *primo capitolo*.

²⁴⁷ Il motivo di tale inadeguatezza risulterà chiaro nel prossimo paragrafo, ove sarà presa in esame (ed analizzata nelle sue differenze con la suddivisione di *Politica* III 7) la classificazione che Aristotele adopera e cui si riferisce nelle riflessioni sviluppate in *Politica* IV-VI.

²⁴⁸ Cfr. *Pol.*, V, 9, 1309 b 19-35.

²⁴⁹ Ciò che si cercherà di mostrare nel prosieguo del presente lavoro.

ca quello che potrebbe allora essere il ruolo del catalogo di *Politica* III 7. Senza dubbio lo Stagirita dona alla classificazione delle forme di *politeia* – una tematica cui molte illustri menti della Grecità si erano dedicate – la sua sistemazione definitiva e la sua formulazione classica, gettando al contempo le basi per l'indubbia fortuna che, a partire da Polibio, riscuoterà nei secoli seguenti²⁵⁰. Questa fortuna non deve però ingannare: nonostante sia Aristotele colui al quale il pensiero politico successivo accrediterà il merito di tale formulazione²⁵¹, non sembra affatto insensato sostenere che la suddivisione di *Politica* III 7 potrebbe non essere un punto così fondamentale, di importanza così decisiva della riflessione politica aristotelica. Questa classificazione potrebbe infatti essere semplicemente una sorta di schematico *pro memoria*, un'agile "mappa" di immediata comprensione e facile memorizzazione, atta a fornire al legislatore delle coordinate generali, dei punti fissi mediante i quali egli possa essere sempre in grado di "orientarsi": ovvero di non perdere mai – si passi l'espressione – "il filo del discorso" nel corso del culmine delle indagini circa ciò che riguarda la legislazione (quelle esposte in *Politica* IV-VI); ma anche di comprendere sempre con che tipo di *politeia* egli ha a che fare ogni volta che egli si accinge ad agire. La classificazione di *Politica* III 7 rappresenta infatti uno strumento che permette al legislatore di ottenere informazioni fondamentali in vista della sua *praxis*: consente di ricavare immediatamente la forma di *politeia* di una comunità politica una volta individuato chi in essa è *kurios* (ossia qual è il *politeuma*) e qual è l'utile in vista del quale egli governa (se del proprio o dell'intera comunità politica); o, al contrario, consente di comprendere chi è *kurios* di una *polis* ed in vista di quale utile egli governi una volta identificata la forma di *politeia*. Si può ragionevolmente sostenere che l'importanza di tale aiuto risulti particolarmente stringente allorché si affronti la tematica della *metabole politeion*, ovvero quando un legislatore si trova nella necessità di "valutare" l'entità del fenomeno metabolico, evento tutt'altro che infrequente nella Grecia Antica.

La suddetta necessità risulta motivata dal fatto che ad avviso di Aristotele non tutti i mutamenti costituzionali sono uguali. In linea generale essi si possono suddividere in due tipologie: quelli che comportano il cambiamen-

²⁵⁰ Cfr. Polibio, *Storie*, traduzione di Alessandro Vimercati, introduzione di Nicola Criniti, note, appendici, indici, bibliografie di Nicola Criniti e Danilo Golin, Milano, Rusconi, 1987, VI, 3, 10 – VI, 4, 13.

²⁵¹ Cfr. Hansen, *Aristotle's Alternative* cit., p. 92.

to della forma di costituzione «per esempio dalla democrazia nell'oligarchia o dall'oligarchia nella democrazia o da queste nella *politeia*²⁵² e nell'aristocrazia o in queste forme da quelle»²⁵³; oppure quelli in cui «ne va del più (*mallon*) e del meno (*etton*), ad esempio che un'oligarchia già in vita sia governata più oligarchicamente o meno, oppure che una democrazia già in vita sia governata più democraticamente o meno, ed allo stesso modo per le altre forme di costituzione, che siano più rigide o più rilassate»²⁵⁴. Ebbene, il criterio che permette di distinguere la prima dalla seconda tipologia di mutamento è l'individuazione dell'identità del *politeuma*. Infatti, se in una *polis* muta il *politeuma*, ovvero cambia l'elemento che è *kurios*, ciò comporta che – stante la corrispondenza biunivoca tra *politeuma* e *politeia* – anche la *politeia* avrà cambiato identità (ovvero forma e nome): ad esempio, se nel *politeuma* non è più il *demos* bensì i notabili, ciò indica che una democrazia si è trasformata in una oligarchia; o, detto altrimenti: se una determinata interpretazione del giusto (per esempio la concezione democratica) sul cui accordo si fonda e regge una *politeia* (una democrazia) viene scalzata da un'altra, cosicché le parti “sociali” e soprattutto le parti “istituzionali” saranno disposte in modo tale da manifestare come *kurios* un elemento diverso dal precedente (per esempio i notabili anziché il *demos*), ebbene ciò significherà che la *politeia* in questione avrà cambiato identità (restando all'esempio, da democrazia in oligarchia). Se invece il *politeuma* di una *polis* rimane il medesimo e semplicemente risulta consolidata od indebolita la sua supremazia nella *polis* (ovvero il controllo che è in grado di esercitare su di essa), ciò testimonia che il mutamento avvenuto nella *politeia* non si configura come un cambiamento di identità (ossia di forma e nome), bensì come un irrigidimento od un rilassamento di tale costituzione. Ad esempio una democrazia, quantunque il *demos* resti *kurios*, può però modificarsi nel senso di una estremizzazione o di una attenuazione della sua democraticità, ovvero dell'assolutezza secondo cui è interpretato ed “applicato” il giusto democratico nei rapporti tra i *politai* e la *polis*.

Questa ricca casistica non fa dunque che provare l'utilità della classificazione di *Politica* III 7. Ma non solo. Essa consente infatti di individuare nel *dikaion* quel fattore che, in ultima istanza, permette di valutare l'incidenza di un mutamento su una *politeia*: se infatti il giusto cambia segno (a

²⁵² Si intende qui la variante retta della democrazia.

²⁵³ *Pol.*, V, 1, 1301 b 8-10.

²⁵⁴ *Pol.*, V, 1, 1301 b 13-17.

seguito dell'imporsi di una diversa interpretazione del merito)²⁵⁵, ovvero se l'interpretazione vigente del giusto è sostituita da un'altra di diversa natura (ad esempio quella democratica da quella oligarchica), cambieranno sia il *politeuma* (ad esempio, i notabili e non più il *demos*), sia l'identità della *politeia* (oligarchia da democrazia); se invece il mutamento comporta solo una radicalizzazione od una maggior moderazione nell'interpretare ed “applicare” il giusto che è già in vigore, muterà solo la *politeia* nel senso di un suo irrigidimento o di un suo rilassamento, mentre l'elemento che era *kurios* resterà tale.

A riprova di ciò basti pensare alla vicenda storico-costituzionale di Atene, le cui undici *metabolai* narrate da Aristotele nell'*Athenaion Politeia* possono essere ascritte parte alla prima tipologia, parte alla seconda. Tra quelle riconducibili alla prima si può ad esempio ricordare la terza *metabole*, quella operata da Solone: il grande legislatore infatti, concedendo la facoltà di accedere all'assemblea e (soprattutto) ai tribunali a tutti i cittadini, a qualunque classe censitaria essi appartenessero, rese il popolo *kurios tes politeias*²⁵⁶. Questa *metabole* comportò dunque un mutamento a livello del *politeuma*: grazie a Solone divenne infatti *kurios* il *demos*. Quest'ultimo perderà il suo primato solo quando, con la *metabole* del 411 a. C., sarà sostituito nel *politeuma* dai Quattrocento²⁵⁷: comportando un mutamento a livello del *politeuma*, anche tale *metabole* – elencata per ottava in *Athenaion Politeia* XLI 2 – può essere ascritta alla prima tipologia. Tra i mutamenti riconducibili invece alla seconda si possono ad esempio ricordare il quinto, effettuato da Clistene, e il settimo, delineato da Aristide e compiuto da Efilte²⁵⁸. L'Alcmeonide attuò numerose ed importanti riforme e modifiche della *politeia*²⁵⁹, ma il *politeuma* non subì alcuna variazione, in quanto il *demos* rimase *kurios*: semplicemente la *politeia* (democratica) di Atene accentuò il suo carattere democratico²⁶⁰. Nello stesso modo va letto il mutamento operato da Efilte, il quale «privò l'Areopago di tutte le prerogative aggiunte grazie alle quali esso vigilava sulla costituzione e le attribui

²⁵⁵ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 25-29.

²⁵⁶ Cfr. *Ath. Pol.*, IX, 1.

²⁵⁷ Cfr. *Ath. Pol.*, XXIX-XXXIII.

²⁵⁸ Cfr. *Ath. Pol.*, XLI, 2.

²⁵⁹ La riforma più significativa fu la riorganizzazione della cittadinanza di Atene e della penisola attica, che fu ridistribuita in dieci tribù, trenta trittie, centotrentanove demi. Cfr. *Ath. Pol.*, XXI, 2-6; *Herod. Hist.*, V, 69; Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., pp. 78-82, 154-161.

²⁶⁰ «La *politeia* divenne molto più democratica di quella di Solone» (*Ath. Pol.*, XXII, 1).

parte ai Cinquecento, parte al *demos*, parte ai tribunali»²⁶¹: una accentuazione del carattere democratico della *politeia* ateniese che non comportò alcuna variazione per quanto riguardava il *politeuma*. Anzi, queste riforme non solo non estromisero il *demos* dal *politeuma*, ma ne consolidarono la supremazia nella *polis*²⁶².

Concludendo, si può dunque sostenere che la classificazione delle forme di costituzione presentata in *Politica* III 7, avendo come fondamento la corrispondenza biunivoca tra *politeuma* e *politeia*, rappresenta un efficace strumento che consente al legislatore di ricavare sempre tre informazioni chiave: chi è *kurios*, in vista dell'utile di chi esso esercita l'*arche*, quindi qual è la forma della *politeia* con cui egli "ha a che fare". Aspetto che rivela la sua utilità soprattutto in situazioni di particolare incertezza od in evoluzione, come ad esempio le fasi successive ad una *metabole politeias*, nelle quali è importante valutare impatto e portata dell'evento metabolico. ¶

5. La seconda classificazione delle forme di *politeia*

Accingendosi a trattare della seconda formulazione della classificazione delle forme di *politeia* – quella che lo Stagirita adopera appositamente per le indagini che egli conduce nel corso di *Politica* IV-VI – è necessario fornire anzitutto una importante precisazione: essa non è elaborata da Aristotele, in quanto in nessun punto di *Politica* IV-VI il filosofo classifica in modo sistematico tutte le forme costituzionali, analogamente a quanto fatto in occasione della suddivisione presentata in *Politica* III 7. Quella che è qui indicata come "seconda classificazione delle forme di *politeia*" ed a cui, con tale denominazione, ci si riferirà nel prosieguo del presente lavoro, è la classificazione che si è qui provato a costruire componendo le informazioni ricavabili da quei passi²⁶³ ove lo Stagirita discute delle singole differenti forme costituzionali, in particolar modo da quei luoghi ove egli accosta una forma ad un'altra o sottolinea gli aspetti tali per cui una tipologia di *politeia* diverge da un'altra o ancora precisa le diverse varianti all'interno di una stessa forma di costituzione.

²⁶¹ *Ath. Pol.*, XXV, 2.

²⁶² Cfr. *Ath. Pol.*, XXV, 1.

²⁶³ Passi che saranno citati nel corso del presente paragrafo man mano che saranno discussi.

Onde rendere più comprensibile la presente trattazione, quindi a scopo puramente orientativo e chiarificatore e senza alcuna pretesa né di riuscire a dar conto dell'estrema complessità del testo aristotelico, né di esaurire l'estrema ricchezza dell'analisi condotta dal filosofo, è opportuno illustrare la seconda formulazione della classificazione delle forme di *politeia* mediante il seguente schema²⁶⁴:

Ariste Politeia (Aristocrazia – Regno)

|
|
|

Aristocrazia ("aristokratike politeia")

Costituzioni Miste

Politeia

Aristocrazia

|

Democrazia I

Oligarchia I

Democrazia II (I)

Oligarchia II

Democrazia III (II)

Oligarchia III

Democrazia IV (III)

Oligarchia IV

Democrazia V (IV)

|

Tirannide

Tirannide

²⁶⁴ Cfr. Hansen, *Aristotle's Alternative* cit., p. 99; M. Piérart, *Airesis et klerosis chez Platon et Aristote*, in Piérart (*Études rassemblées par*), *Aristote et Athènes* cit., pp. 119-138, alla p. 133; Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 108.

5.1. *Ariste politeia e costituzioni miste*

Al vertice si trova l'*ariste politeia*. In *Politica* IV 2 – in un passo già citato²⁶⁵ – lo Stagirita afferma che «intorno all'aristocrazia ed al regno si è già parlato (in effetti, studiare l'*ariste politeia* è lo stesso che parlare delle forme che portano questi nomi, giacché l'una e l'altra vuole essere fondata sulla virtù fornita dei mezzi necessari)»²⁶⁶. In questo luogo il filosofo accomuna aristocrazia e regno²⁶⁷: una operazione assolutamente legittima, se si considera che entrambe interpretano come virtù il merito che dev'essere esibito per avere la facoltà di accedere agli incarichi politici ed alle varie magistrature. Non deve passare inosservato che il criterio del numero, fondamentale per identificare e distinguere tra loro le varie tipologie di *politeia* in *Politica* III 7, qui di fatto scompare: «se si prescinde dal numero dei governanti l'*ariste politeia* per Aristotele è una sola»²⁶⁸.

Un'anticipazione di questa prospettiva si può già trovare in *Politica* III 18. Queste le parole dello Stagirita: «diciamo che tre sono le costituzioni rette e che, tra queste, di necessità la migliore è quella amministrata dai migliori [*aristen einai ten hupo ton ariston oikonomoumenen*], e tale è quella in cui avviene che un uomo solo od una famiglia intera od un corpo di individui superino tutti gli altri in virtù [*kat' areten*]»²⁶⁹. Ciò che qui merita essere sottolineato è che, dovendo indicare l'*ariste politeia* tra le tre costituzioni rette – e qui il riferimento inevitabile corre a *Politica* III 7 – Aristotele non ricorre ad una specifica denominazione, ma si serve di una perifrasi: «quella amministrata dai migliori». Il ricorso alla locuzione sembra proprio suggerire che il filosofo non intende identificare l'*ariste politeia* né con qualcuno dei regimi storici che si auto-definiscono o sono comunemente

²⁶⁵ Cfr. il primo paragrafo.

²⁶⁶ *Pol.*, IV, 2, 1289 a 30-33.

²⁶⁷ È opportuno notare che il regno è reputato da Aristotele una *politeia* alla pari (dello stesso rango) delle altre solo in *Politica* III 7. In generale esso è infatti considerato come una forma paterna di regime (cfr. *Eth. Nic.*, VIII, 10, 1160 b 24-27), ovvero come la trasposizione politica dell'autorità paterna (cfr. *Eth. Nic.*, VIII, 11, 1161 a 15-20); oppure come la forma di regime propria dei popoli barbari e dei Greci dei tempi arcaici (cfr. *Pol.*, I, 2, 1252 b 19-24; III, 14, 1285 a 30 – b 1; III, 14, 1285 b 3-19; III, 15, 1286 b 8-13), in cui, a causa delle ridotte dimensioni delle *poleis*, era basso il numero degli uomini che si distinguevano per virtù. In *Politica* I 3 e III 17 lo Stagirita addirittura distingue tra loro l'autorità dispotica, quella regia e quella politica (cfr. rispettivamente *Pol.*, I, 3, 1253 b 18-20; III, 17, 1287 b 37-39).

²⁶⁸ Accattino, *L'anatomia della città* cit. (1986), p. 74.

²⁶⁹ *Pol.*, III, 18, 1288 a 32-35.

ritenuti o definiti come aristocrazie; né, specificamente, con quella *politeia* ove *kurioi* sono i pochi virtuosi. Il criterio del numero è qui dunque relegato ad un ruolo secondario: il principale fattore che per lo Stagirita denota l'*ariste politeia* è rappresentato infatti dalla virtù di coloro che esercitano l'*arche*. Il numero di costoro – se uno, una famiglia, alcuni, o molti, individui – è solo un dettaglio che dipende dal numero di uomini di valore che è possibile reperire nella *polis*²⁷⁰. Da ciò allora semplicemente segue che, se il migliore in virtù è uno solo la *polis* sarà «*basileuomenen*»²⁷¹, se più d'uno, pochi o molti che siano, sarà invece «*aristokratoumenen*»²⁷². Si può pertanto affermare che per Aristotele «in ultima analisi l'*ariste politeia* si identifica con l'aristocrazia nel senso etimologico del termine»²⁷³, ovvero quello di *politeia* in cui il comando (politico) è esercitato da chi è *aristos* (migliore *kat' areten*); e che regno ed aristocrazia, intesi come nomi propri di una forma costituzionale, servono solo – come appunto appena visto – a distinguere i casi in cui i virtuosi che detengono la facoltà di esercitare il comando (politico) siano uno solo o più di uno.

Il filosofo ribadisce questa sua concezione in *Politica* IV 7, ove asserisce che «è esatto dunque chiamare *aristokratia* quella di cui parlammo nei primi discorsi»²⁷⁴: è giusto, in effetti, chiamare *aristokratia* solo la *politeia* fondata sugli uomini migliori in virtù assolutamente [*aristoi andres haplos kat' areten*] e non buoni in rapporto a qualche condizione presupposta²⁷⁵. Anche qui il termine *aristokratia* è usato nel suo “senso etimologico”, ovvero per indicare l'*ariste politeia*: non vi è infatti alcun riferimento al numero dei migliori in virtù perché, come il filosofo ha già detto in *Politica* III 18 e IV 2, ciò che identifica e definisce in primo luogo l'*einai* (l'essenza) della costituzione migliore è l'*arete* di chi comanda (politicamente). Va sottolineato che questa concezione non è incompatibile con la classificazione di *Politica* III 7, seppur da essa differente. Lì lo Stagirita privilegia il cri-

²⁷⁰ Su tutto questo punto, cfr. Accattino, *L'anatomia della città* cit. (1986), pp. 61-62.

²⁷¹ *Pol.*, III, 18, 1288 a 41.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Accattino, *L'anatomia della città* cit. (1986), p. 62.

²⁷⁴ Il riferimento più probabile è a *Politica* III 4-5 piuttosto che a *Politica* VII-VIII.

²⁷⁵ *Pol.*, IV, 7, 1293 b 1-5. È necessario precisare che qui Aristotele sta parlando non della semplice virtù del cittadino, ovvero di quella virtù tale per cui un cittadino è definibile come “buono” solamente in rapporto alla *politeia* della *polis* di cui è *polites*; bensì si sta riferendo alla virtù tale per cui un uomo è un uomo di valore: ed è proprio questa la virtù che contraddistingue i cittadini dell'*ariste politeia*. Da ciò segue che solo in quest'ultima costituzione il buon cittadino è *ipso facto* un uomo “buono”. Cfr. *Pol.*, IV, 7, 1293 b 5-7.

terio del numero, motivo per cui regno ed aristocrazia son considerati due regimi distinti²⁷⁶; nei libri centrali della *Politica* invece la virtù come criterio identificativo prevale su quello numerico, onde per cui tali due forme costituzionali sono considerate le due possibili declinazioni della medesima *politeia*, ovvero dell'*ariste politeia* (o *aristokratia* nel senso etimologico del termine).

Ritornando allo schema, se si scende "in verticale" dall'*ariste politeia* si incontrano le costituzioni miste. Per fornire il primo abbozzo di una sua definizione, si può anzitutto dire che l'espressione "costituzione mista" non denota una specifica forma costituzionale accanto alle altre²⁷⁷, bensì individua quelle *politeiai* che si fondano e si reggono su di una interpretazione non univoca del merito da soddisfare per poter esercitare le funzioni politiche e quindi su di una concezione non "monolitica" del giusto: le costituzioni miste ne accolgono infatti più d'una, mescolandole tra di loro²⁷⁸. Vi sono più tipologie di costituzione mista (ovvero vi sono più forme di costituzione che possono essere qualificate come miste), le quali si distinguono tra loro a seconda di quali sono le interpretazioni del merito e del giusto mescolate ed a seconda di quale di queste, prevalendo sulle altre, impronta di sé l'intera costituzione.

Per rendere più perspicua la trattazione della costituzione mista è necessario citare per intero un lungo passo di *Politica* IV 7, ove il filosofo, enunciando le varie forme di *politeia* che possono denominarsi come aristocrazie, chiarisce bene le tipologie possibili di costituzione mista. «Nondimeno vi sono alcune costituzioni che presentano delle differenze sia da quelle a base oligarchica, sia da quella chiamata *politeia*, e si chiamano aristocrazie. Infatti dove eleggono i magistrati non solo in base alla ricchezza ma anche all'eccellenza, questa costituzione differisce da entrambe ed è chiamata *aristokratike* (aristocratica), perché certo, anche dove non ci si prende pubblica cura della virtù, vi sono tuttavia taluni che godono buona reputazione e che sono ritenuti eccellenti. Quindi, dove si bada alla ricchezza, alla virtù ed al popolo, come a Cartagine, la *politeia* è *aristokratike* senz'altro e così

²⁷⁶ Cfr. nota 232.

²⁷⁷ Cfr. C. Pacchiani, *La «politeia» come «mixis» in Aristotele*, «Filosofia Politica», 1 (2005), pp. 25-32, alla p. 26.

²⁷⁸ Per l'analisi della concezione aristotelica della costituzione mista, cfr. G. J. D. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1968, pp. 54-69; W. Nippel, *Mischverfassung und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, pp. 52-63; Pacchiani, *La «politeia» come «mixis» cit.*

pure in quelle *poleis* in cui, come presso i Lacedemoni, si bada solo a questi due elementi, la virtù ed il popolo, e c'è una *mixis* (mescolanza, mistione) di questi due, di democrazia e di virtù. Dunque, oltre la prima e la migliore costituzione [*ten proten ten aristen politeian*], ci sono queste due forme di aristocrazia e una terza è costituita da quante, appartenendo alla cosiddetta *politeia*, inclinano di preferenza verso l'oligarchia²⁷⁹. È opportuno leggere questo passo congiuntamente al seguente luogo di *Politica* IV 8: «siccome sono tre gli elementi che si contendono un ugual peso nella costituzione, ovvero libertà, ricchezza e virtù... è evidente che la mistione di due elementi, degli agiati e dei poveri, si deve chiamare *politeia*, mentre bisognerà chiamare la mistione di tutti e tre *aristokratia*, in quanto essa merita questo nome più di tutte le altre forme, eccezion fatta per quella [*scil.*: aristocrazia] vera e prima [*alethinē kai protē*]^{280, 281}.

Dunque: quando uno degli elementi presenti nella mistione è rappresentato dalla virtù (e quindi – in buona sostanza – se è presente, tra le altre, l'interpretazione aristocratica del giusto), tale costituzione mista è per tal motivo chiamata aristocrazia²⁸² od *aristokratike politeia*²⁸³, denominazioni che essa merita più di tutte le altre forme di *politeia* che non tengono in pregio la virtù; più di tutte, salvo quella *ariste* (quella costituzione cioè in cui la virtù è l'unico fattore tenuto in pregio come merito da esibire per poter esercitare le funzioni politiche). Come esempi di una siffatta aristocrazia Aristotele ricorda le costituzioni di Cartagine e Sparta. Invece se i due elementi mescolati sono libertà e ricchezza – ovvero se le due interpretazioni del giusto che sono mescolate sono quella democratica e quella oligarchica – la costituzione mista è chiamata col nome comune a tutte le costituzioni, ovvero *politeia*: essa è «per dirlo in maniera generale, una *mixis* di oligarchia e di democrazia»²⁸⁴. Relativamente alle *politeiai* frutto della mistione di questi due ultimi elementi lo Stagirita procede con un'ulteriore distinzione (che egli recepisce dall'opinione comune, ma che non sembrerebbe condividere)²⁸⁵, affermando che quante di queste tendono verso l'oligarchia

²⁷⁹ Cfr. *Pol.*, IV, 7, 1293 b 7-21.

²⁸⁰ Ovvero eccezion fatta per l'*ariste politeia*.

²⁸¹ Cfr. *Pol.*, IV, 8, 1294 a 19-25.

²⁸² Cfr. *Pol.*, IV, 7, 1293 b 9.

²⁸³ Cfr. *Pol.*, IV, 7, 1293 b 11-12, 14-16.

²⁸⁴ *Pol.*, IV, 8, 1293 b 33-34.

²⁸⁵ Cfr. *Pol.*, IV, 8, 1294 a 9-25, in particolare 17-19; Accattino, *L'anatomia della città* cit. (1986), p. 99.

sono chiamate aristocrazie²⁸⁶ o, anch'esse, *aristokratikai politeiai*²⁸⁷; quante tendono invece verso la democrazia sono denominate *politeiai*²⁸⁸. Non si può comunque non osservare come, in realtà, le distinzioni tra le differenti declinazioni di costituzione mista operate da Aristotele non siano così chiare, nette e definitive. In *Politica* IV 11, ad esempio, egli afferma che alcune delle aristocrazie che ha appena trattato – ed è difficile individuare quali²⁸⁹ – si accostano a quella forma chiamata *politeia*, «sicché si deve parlare di entrambe come se fossero una sola»²⁹⁰.

Per quel che riguarda la connotazione della *politeia*, la differenza rispetto alla prima versione della classificazione è qui piuttosto marcata: a quella che è la caratteristica che la qualifica in *Politica* IV-VI, ossia l'essere una *mixis*, non v'è infatti il minimo cenno in *Politica* III 7; ove, anzi, la *politeia* è opposta alla democrazia²⁹¹. Se tuttavia si prende in considerazione la fondamentale caratteristica o “qualità” di coloro che in essa esercitano l'*arche*, la distanza appena evidenziata pare scomparire. In *Politica* III 7 la *politeia* è infatti presentata come la costituzione in cui *kurioi* sono i molti che comandano in vista dell'utile comune. Ad avviso di Aristotele anche costoro – al pari di coloro che sono *kurioi* nelle altre due costituzioni rette (regno ed aristocrazia) – sono uomini virtuosi, tuttavia egli aggiunge che «è ammissibile che uno o pochi si distinguano in virtù, ma è già difficile che molti siano dotati alla perfezione in ogni virtù, tutt'al più in quella militare, giacché questa si trova veramente nella massa: di conseguenza in questa costituzione assolutamente *kuria* è la classe militare e perciò ad essa partecipano quanti possiedono le armi»²⁹². Ebbene, una tale denotazione, che fa della *politeia* una “costituzione oplitica”, rispecchia fedelmente i termini mediante i quali lo Stagirita ad essa si riferisce nel corso di *Politica* IV-VI: in *Politica* IV 13, ad esempio, egli afferma che «la *politeia* deve risultare solo di chi possiede le armi»²⁹³.

²⁸⁶ È questa la terza forma di costituzione denotata dal termine *aristokratia*. La prima è l'*ariste politeia* (l'aristocrazia nel suo senso etimologico), la seconda è la costituzione mista in cui uno degli elementi mescolati è la virtù.

²⁸⁷ Cfr. *Pol.*, V, 7, 1307 a 34-35.

²⁸⁸ Cfr. *Pol.*, IV, 8, 1293 b 34-38; V, 7, 1307 a 15-16; VI, 1, 1317 a 2-3.

²⁸⁹ È comunque ragionevole supporre che Aristotele non si stia qui riferendo all'aristocrazia nel senso etimologico del termine, ovvero all'*ariste politeia*.

²⁹⁰ *Pol.*, IV, 11, 1295 a 34.

²⁹¹ Cfr. nota 232.

²⁹² *Pol.*, III, 7, 1279 a 41 – b 4.

²⁹³ *Pol.*, IV, 13, 1297 b 1-2. Cfr. *Pol.*, IV, 13, 1297 b 22-25.

5.2. Oligarchie, democrazie, tirannidi

Ritornando allo schema presentato all'inizio del presente paragrafo, se si scende “in verticale” dalla costituzione mista si incontrano, in posizione specularmente opposta, da un lato le forme di democrazia, dall'altro quelle di oligarchia, in un ordine che va da una variante più moderata (la prima) ad una più radicale (l'ultima). L'individuazione di più varianti di queste due forme di *politeia* – corrispondente al punto a. della seconda formulazione del programma di indagini che Aristotele si propone di svolgere in *Politica* IV-VI²⁹⁴ – rappresenta una macroscopica differenza rispetto allo schema binario di *Politica* III 7, ove di essa non si può rintracciare il minimo cenno. Vi è però un'altra differenza, sottolineata già in *Politica* III 8 e ribadita in *Politica* IV 4, meno evidente ma più significativa: anche in relazione a democrazia ed oligarchia la seconda versione della classificazione delle forme di *politeia* non adotta più il numero quale criterio identificativo. Democrazia ed oligarchia non sono più le due costituzioni (deviate) individuate in base al numero di chi è *kurios*, di modo tale che si ha democrazia se sono *kurioi* i molti (il *demos*) e l'oligarchia se invece lo sono i pochi; sono bensì individuate dalla condizione socio-economica di chi è *kurios*, di modo tale che si ha la democrazia se *kurioi* sono i liberi e poveri, l'oligarchia se lo sono i nobili e ricchi. Il filosofo poi osserva che «*sumbainei* (capita, succede)»²⁹⁵ che i primi siano tanti, i secondi pochi²⁹⁶: proprio l'uso del verbo *sumbainein* dimostra che il numero dei *kurioi* non è il criterio adottato per individuare le differenti forme costituzionali.

In *Politica* IV 5 e 6 lo Stagirita propone due classificazioni delle specie di oligarchia le quali, essendo alquanto omogenee, possono pertanto essere trattate congiuntamente. Nell'oligarchia la cerchia che detiene ed esercita l'*arche* è quella dei ricchi, in quanto l'interpretazione oligarchica del *dikaion*, fondandosi sull'assolutizzazione della proporzione geometrica, consente di tener sempre in considerazione quegli aspetti, come appunto la ricchezza, tali per cui gli uomini sono diversi tra loro²⁹⁷. La prima specie vincola l'accesso alle cariche ad un censo tale che i poveri, pur più numerosi dei ricchi, non le

²⁹⁴ Nel primo paragrafo si è visto che il punto a. del suddetto programma di indagine consiste nel verificare «se davvero esistono più forme di democrazia e di oligarchia» (*Pol.*, IV, 2, 1289 b 13-14).

²⁹⁵ *Pol.*, III, 8, 1280 a 3; IV, 4, 1290 b 2.

²⁹⁶ Cfr. *Pol.*, III, 8; IV, 4, 1290 a 30 – b 20.

²⁹⁷ Cfr. il terzo, il quarto ed il settimo paragrafo del primo capitolo.

possono ricoprire; ma permette a chiunque raggiunga il censo richiesto di potervi accedere. La seconda specie si distingue per l'innalzamento del censo richiesto per l'accesso alle cariche, e per la procedura secondo la quale i magistrati eleggono da sé quelli destinati ai posti vacanti. La terza specie è connotata dall'ereditarietà delle cariche. Anche nella quarta i figli subentrano ai padri nella detenzione delle cariche, ma in questa specie – a differenza della terza (e delle prime due) – l'*arche* non è esercitata nel rispetto dei *nomoi*, bensì secondo l'arbitrio dei governanti. Quest'ultima forma è chiamata dal filosofo *dunasteia* (dinastia)²⁹⁸. Come si può constatare, questa partizione è scandita dal progressivo restringimento e – per così dire – impermeabilizzazione a forze esterne della cerchia dei ricchi.

La classificazione delle cinque specie di democrazia presentata in *Politica* IV 4 è condotta seguendo lo stesso metodo, seppur "in senso inverso", delle due suddivisioni delle forme di oligarchia: la partizione presentata dallo Stagirita è infatti scandita dalla progressiva estensione della cerchia dei poveri ammessa all'esercizio dell'*arche*, o meglio, dal peso via via più significativo che acquisisce l'interpretazione democratica del giusto (fino alla sua completa assolutizzazione), la quale permette a fasce sempre più ampie del *demos* di partecipare alla *politeia* (fino a comprendere tutti gli uomini liberi). La prima specie è una democrazia perfettamente equilibrata, ove vige una rigorosa eguaglianza (garantita dalle leggi) tra la cerchia dei ricchi e quella dei poveri, la quale comporta che né l'una né l'altra abbia la supremazia, ma che entrambe siano su un piano di parità; essa è nondimeno una democrazia perché, pur partecipando tutti in ugual misura alla *politeia*, comunque il *demos* è numericamente superiore e la decisione della maggioranza vince²⁹⁹. La seconda specie vincola l'accesso alle cariche ad un censo, ma questo è esiguo. La terza specie è contraddistinta dalla concessione dell'accesso alle cariche a tutti i cittadini di nascita irreprensibile e dall'esercizio dell'*arche* nel rispetto delle leggi. La quarta specie prevede che

²⁹⁸ Cfr. *Pol.*, IV, 5, 1292 a 39 – b 10; IV, 6, 1293 a 10-34.

²⁹⁹ Ci si potrebbe chiedere: se in tale democrazia vige il criterio della maggioranza e quindi il *demos*, in ragione della sua superiorità numerica, prevale sulla cerchia dei ricchi, perché Aristotele afferma che né il *demos* né i ricchi hanno la supremazia ed anzi vige una perfetta uguaglianza? La soluzione risiede nel significato da attribuire a tale uguaglianza. Essa potrebbe indicare che in questa forma di democrazia il *demos* è sì *kurios*, ma comanda rispettando lo *status* e la dignità di liberi dei ricchi. Detto diversamente: il *demos*, se non governa in vista dell'utile comune (altrimenti tale *politeia* non sarebbe una democrazia), comunque non abusa dell'*arche* (che esso esercita in quanto *kurios*) per sfruttare e vessare – ossia comandare dispoticamente – i ricchi.

prenda parte alle cariche chiunque, purché goda dello *status* di *polites*; anche in questa forma l'*arche* è esercitata conformemente alle leggi. La quinta specie presenta le stesse condizioni della quarta, ma *kuria* è la massa (*plethos*) e non la legge: ciò accade per opera dei demagoghi³⁰⁰. Essi infatti, adulando il *demos* perseguendo la cerchia dei ricchi, tutto riportano ad esso, cosicché è a loro che risale la responsabilità tanto del primato degli *psephismata* (i decreti dell'assemblea) sui *nomoi*, il che di fatto inverte la loro autentica gerarchia, quanto dello svuotamento delle funzioni della magistrature a favore dell'assemblea popolare³⁰¹. Come la *dunasteia* non rappresenta un restringimento del *politeuma* rispetto alla terza specie di oligarchia, ma una degenerazione del sistema politico nella direzione di uno scoperto dispotismo, analogamente l'ultima forma di democrazia non si caratterizza per un ulteriore allargamento del *demos* rispetto alla quarta specie, bensì come una degenerazione dispotica e demagogica di quest'ultima. Questo è il motivo per cui Aristotele associa queste due forme estreme di oligarchia e democrazia al più degenerato (e dispotico) tra tutti i regimi: la tirannide³⁰².

La seconda formulazione della classificazione delle specie di democrazia, che il filosofo fornisce in *Politica* IV 6³⁰³, si presenta in realtà come la riproposizione della prima da una diversa prospettiva, che con buona approssimazione potrebbe essere così definita: la disponibilità economica in

³⁰⁰ R. Zoepffel ha dimostrato in modo assolutamente convincente come il demagogo sia per Aristotele la figura politica che al meglio rappresenta l'essenza della democrazia; ma ha anche provato che tale figura è caratterizzata dallo Stagirita non dalla descrizione di una situazione reale, bensì attingendo ad una tradizione letteraria che risale ad Aristofane (basti pensare alla commedia *Cavalieri* scritta da quest'ultimo. Cfr. Aristofane, *Cavalieri*, in *Le Comedie* cit., pp. 93-179). Cfr. R. Zoepffel, *Aristoteles und die Demagogen*, «Chiron», 4 (1974), pp. 69-90.

³⁰¹ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1292 a 7-30; V, 5, 1305 a 29-32. I *nomoi* rappresentano le regole conformemente alle quali gli *psephismata* devono essere approvati e, più in generale, l'orizzonte, la cornice, l'alveo entro cui i vari organi istituzionali e magistrature di una *polis* svolgono le loro rispettive funzioni. Sulla differenza sussistente tra *psephismata* e *nomoi* nell'Atene del IV secolo a. C., cfr. M. H. Hansen, *Nomos and Psephisma in Fourth-Century Athens*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 19 (1978), pp. 315-330. M. H. Hansen, *Did the Athenian Ecclesia Legislate after 403 / 2 B. C.?*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 20 (1979), pp. 27-53; P. J. Rhodes, *Athenian Democracy after 403 B. C.*, «The Classical Journal», 75 (1980), pp. 305-323, alle pp. 305-306; R. Sealey, *On the Athenian Concept of Law*, «The Classical Journal», 77 No. 4 (1982), pp. 289-302; Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., pp. 254-258.

³⁰² Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1292 a 17-18; IV, 5, 1292 b 7-10; IV, 6, 1293 a 30-34; IV, 14, 1298 a 31-33.

³⁰³ Cfr. *Pol.*, IV, 6, 1292 b 25 – 1293 a 10.

rapporto alla modalità di esercizio dell'*arche*, se nel rispetto della legge o meno. È opportuno esaminare questa seconda formulazione iniziando dalla quarta ed ultima variante. Essa si dà quando la *polis* può usufruire di abbondanza di entrate: in questo modo infatti tutti i cittadini poveri possono partecipare alle sedute dell'assemblea e dei tribunali, sia perché non hanno un'attività economica cui attendere e dispongono quindi di tempo libero, sia (e soprattutto) perché possono ricevere un compenso per la loro attività politica. La concreta possibilità di prender attivamente parte alla vita politica unita alla forza del numero che cresce di pari passo all'incremento demografico registrato dallo Stagirita ai suoi tempi, fa sì che il *demos* comandi senza rispettare le leggi. La seconda e la terza specie son caratterizzate dall'accesso alle cariche garantito, rispettivamente, a tutti i cittadini di nascita incensurabile ed a tutti i *politai* indistintamente. Poiché però non si dà abbondanza di entrate, la *polis* non ha la possibilità di pagare coloro che hanno facoltà di accedere agli organi di governo, onde per cui i poveri, pur disponendo di tale facoltà non la esercitano. Ciò comporta che la legge e non la massa sia *kuria*. Nella prima specie la cerchia sociale predominante è quella degli agricoltori i quali, dovendo lavorare la terra per vivere, non hanno molto tempo da dedicare alle attività politiche, cosicché, «messa a capo di tutto la legge, convocano le assemblee solo nei casi indispensabili»³⁰⁴. Inoltre in questa specie l'accesso alle cariche è vincolato ad un censo modesto³⁰⁵.

Come si può notare, la suddivisione delle specie di democrazia appena esaminata presenta quattro varianti, laddove in *Politica* IV 4 Aristotele ne ha catalogate cinque. Quantunque queste due classificazioni siano stilate alla luce di un diverso punto di vista, un raffronto tra di esse è comunque possibile: si può così constatare che la quarta specie enumerata in *Politica* IV 6 corrisponde alla quinta specie elencata in *Politica* IV 4, quindi – proseguendo il parallelismo – la terza di *Politica* IV 6 alla quarta di *Politica* IV 4 e la seconda alla terza. Infine, le prima variante descritta in *Politica* IV 6 sembra effettivamente poter corrispondere tanto alla prima quanto alla seconda specie presentate in *Politica* IV 4³⁰⁶. Alcuni anni orsono si è cercato di dimostrare che, in realtà, l'accesso alle cariche vincolato ad un censo e-

³⁰⁴ *Pol.*, IV, 6, 1292 b 28-29.

³⁰⁵ Cfr. *Pol.*, IV, 6, 1292 b 25-26, 29-30.

³⁰⁶ Anche nello schema orientativo presentato ad inizio paragrafo si è tentato di rappresentare, di rendere "visibile" la corrispondenza sussistente tra le varianti di democrazia elencate in *Politica* IV 4 e quelle enumerate in *Politica* IV 6, opponendo specularmente le une alle altre.

siguo non rappresenterebbe il fattore che in *Politica* IV 4 individuerrebbe la seconda forma di democrazia, bensì solamente una caratteristica peculiare della prima forma³⁰⁷: in questo modo anche *Politica* IV 4 presenterebbe quattro varianti di democrazia al pari di *Politica* IV 6. Tuttavia, aldilà della solidità o della discutibilità delle argomentazioni fornite a sostegno di tale tesi³⁰⁸, il testo di *Politica* IV 4 non permette di riunificare in un'unica forma la prima e la seconda variante di democrazia³⁰⁹; volendo restare fedeli al testo della *Politica*, è possibile solo operare il raffronto tra le varie specie di democrazia così come è stato qui proposto, ma non spingersi oltre.

¶ In *Politica* VI 4 – il terzo passo dell'opera che prende in considerazione le diverse specie di democrazia – Aristotele affronta il punto d. della seconda formulazione del piano di indagini da svolgersi in *Politica* IV-VI³¹⁰, il quale prevede di individuare il modo secondo cui deve procedere chi aspira a stabilire democrazie ed oligarchie secondo ciascuna loro forma³¹¹. Il filosofo allora vincola la possibilità di una specifica variante di democrazia al "genere" di *demos* che prevale in una *polis*. Lo Stagirita si occupa essenzialmente della più moderata e della più radicale tra le possibili specie di democrazia, ed afferma che la prima si costituisce come tale qualora il *demos* sia in prevalenza composto da agricoltori (od al limite da pastori), la seconda quando il *demos* è invece prevalentemente formato di operai meccanici, mercanti e teti. Le motivazioni che egli adduce per giustificare tale parallelismo tra "genere" (o cerchia) del *demos* predominante e forma costituzionale riprendono in buona sostanza le argomentazioni presentate in *Politica* IV 6³¹². È opportuno notare che nella classificazione di *Politica* VI 4 Aristotele esprime in modo chiaro anche una valutazione delle specie di democrazia: egli afferma infatti che la prima è la migliore³¹³, dal che chia-

³⁰⁷ È questo il succo dell'argomentazione grazie alla quale C. I. Papageorgiou cerca di dimostrare che anche in *Politica* IV 4 le forme di democrazia individuate da Aristotele sono quattro e non cinque. Cfr. C. I. Papageorgiou, *Four or five types of democracy in Aristotle?*, «History of Political Thought», XI, 1 (1990), pp. 1-8.

³⁰⁸ Cfr. Papageorgiou, *Four or five cit.*, pp. 6-8.

³⁰⁹ «Ecco dunque un *eidōs demokratias* (specie di democrazia) [scil.: la prima variante]; *allo de to tas archas apo timematon einai* (un altro *eidōs* di democrazia è quello in cui le cariche dipendono dal censo)» (*Pol.*, IV, 4, 1291 b 38-40). Ove il pronome "allo" si riferisce chiaramente ad "*eidōs demokratias*": pertanto, dopo una prima forma di democrazia ve ne è un'altra, appunto quella in cui l'accesso alle cariche è vincolato ad un censo esiguo.

³¹⁰ Cfr. il primo paragrafo.

³¹¹ Cfr. *Pol.*, IV, 2, 1289 b 20-22.

³¹² Cfr. *Pol.*, VI, 4, 1318 b 6-32; VI, 4, 1319 a 19 – b 17.

³¹³ Cfr. *Pol.*, VI, 4, 1318 b 6; VI, 4, 1319 a 39.

ramente si deduce che l'ultima è allora la peggiore³¹⁴. Le suddivisioni delle varianti di democrazia presentate in *Politica* IV 6 e VI 4 fanno emergere bene la visione antidemocratica di Aristotele. Ad avviso del filosofo il *demos* è infatti interessato a partecipare alla vita politica solo se non ha altre incombenze di cui occuparsi e se, contestualmente, ciò gli offre la possibilità di guadagnarci qualcosa. Ciò comporta che, anche qualora goda della facoltà di prendervi parte continuamente, ne usufruirà solo se avrà la prospettiva di un proprio tornaconto e non avrà altri e più remunerativi affari cui attendere: in questo caso allora, incoraggiato dai demagoghi alle cui seduzioni è incapace di resistere³¹⁵, eserciterà il comando in modo dispotico. Si può pertanto arguire che per lo Stagirita una democrazia è tanto migliore quanto meno il *demos* ha l'occasione di esercitare l'*arche*.

Ritornando allo schema presentato ad inizio paragrafo, se si scende "in verticale" dall'ultima specie sia di democrazia che di oligarchia si incontra la tirannide. Fornire una definizione di questo regime non è affatto semplice, per il fatto che in *Politica* IV-VI essa non è considerata da Aristotele da un'unica prospettiva, bensì da molteplici angolature. Come già detto nel precedente paragrafo, in *Politica* V 11 – ove sono analizzati i fattori che conservano le monarchie (regni e, soprattutto, tirannidi) – lo Stagirita si serve della classificazione elaborata in *Politica* III 7, in quanto la seconda direttrice che il filosofo consiglia di seguire per rendere più stabile una tirannide presuppone lo schema binario secondo il quale regno e tirannide sono i due regimi contrapposti³¹⁶ identificati, rispettivamente, dalla modalità politica e da quella dispotica di esercitare il comando da parte di un singolo uomo.

A parte questo luogo, negli altri punti dei libri centrali della *Politica* in cui è trattata, la tirannide è intesa diversamente, anche se comunque in un modo non inconciliabile con la sua denotazione all'interno di *Politica* III 7. Essa è infatti considerata da Aristotele come la «*huperbole*»³¹⁷, ovvero l'ulteriore e completa degenerazione, l'esito finale del cortocircuito in cui incappano – verrebbe da aggiungere: necessariamente – l'ultima specie di

oligarchia e l'ultima variante di democrazia³¹⁸. Da un'oligarchia (in particolare, da una *dunasteia*) può infatti nascere la tirannide come risultato dell'interpretazione oligarchica del *dikaion* portata alla sua estrema, ma logica conseguenza: «se uno possiede più degli altri ricchi, secondo il giusto in senso oligarchico, è giusto che egli solo comandi»³¹⁹. In modo analogo, anche nelle democrazie l'interpretazione democratica del *dikaion* portata alle sue estreme, ma logiche conseguenze, conduce alla tirannide. Quando il merito tenuto in pregio è la libertà e, unitamente a ciò, quando l'uguaglianza è intesa ed "applicata" esclusivamente secondo la proporzione aritmetica, la conseguenza è che tutti i cittadini, in quanto liberi, risultano assolutamente uguali e perciò meritevoli tutti di esercitare l'*arche*: «di qui è venuta la pretesa di non essere governati [*me archesthai*], preferibilmente da nessuno, se no, a turno»³²⁰. Una tale situazione di "governo popolare" appare però allo Stagirita «più come un'astrazione che come un'eventualità effettivamente realizzabile»³²¹ in ragione del ruolo di coloro che, ad avviso del filosofo, assurgono al ruolo di reali protagonisti della vita politica di una democrazia radicale. Come visto poc'anzi, la responsabilità dell'estremizzazione della democrazia ricade per Aristotele sui demagoghi, in quanto si deve alla loro opera³²² se il *demos* riunito in assemblea decide su ogni questione "a colpi di decreti", non rispettando le leggi ed esautorando delle loro funzioni i magistrati: ebbene, nota realisticamente lo Stagirita, «avviene quindi che essi [*scil.*: i demagoghi] diventano grandi perché il *demos* è *kurios* di tutto, e della *doxa* (opinione, sentimento) del *demos* loro; e infatti la massa crede in loro»³²³. Da questa situazione il passo alla tirannide è veramente breve, tanto quanto è piuttosto sottile la differenza tra demagogo e tiranno. Osserva infatti Aristotele che «quasi nella totalità i tiranni, per così dire, derivano da demagoghi che si sono guadagnata la fiducia del *demos* calunniando i nobili»³²⁴.

In *Politica* V 10 il filosofo fornisce un'accezione leggermente diversa della tirannide, in quanto afferma che essa «è una combinazione dell'ultima forma di oligarchia e di democrazia, e perciò è la più dannosa per coloro

³¹⁴ Il fondamento di questo giudizio emergerà nel prossimo paragrafo quando, a partire dalla sua raffigurazione schematica, si discuterà del principio organizzatore e del significato della seconda formulazione della classificazione delle forme di *politeia*.

³¹⁵ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1292 a 23-28; V, 10, 1310 b 15-16.

³¹⁶ Cfr. *Pol.*, V, 11, 1314 a 33-35.

³¹⁷ *Pol.*, IV, 11, 1296 a 3.

³¹⁸ Cfr. *Pol.*, IV, 11, 1296 a 2-4; V, 8, 1308 a 20-22.

³¹⁹ *Pol.*, VI, 3, 1318 a 22-24.

³²⁰ *Pol.*, VI, 2, 1317 b 14-16.

³²¹ Pacchiani, *La «politeia» come «mixis»* cit., p. 27.

³²² Ovvero alla loro abilità oratoria ed alla loro insolenza. Cfr. *Pol.*, V, 5, 1304 b 21.

³²³ *Pol.*, IV, 4, 1292 a 25-28.

³²⁴ *Pol.*, V, 10, 1310 b 14-16. Cfr. *Pol.*, V, 8, 1308 a 22-24.

che sono comandati, giacché risulta da due forme perverse e contiene le aberrazioni e gli errori derivanti da entrambe le costituzioni»³²⁵. In altri punti di *Politica* IV-VI Aristotele considera la tirannide da altre angolature ancora: o la ritiene il regime analogo alla *dunasteia* ed alla democrazia radicale³²⁶, quindi sul loro stesso piano; o si spinge oltre, giungendo ad identificare queste ultime due forme con la tirannide, «giacché questi regimi sono tirannidi divise tra più persone»³²⁷. In particolar modo si deve osservare che lo Stagirita rimarca più volte che «la democrazia nella forma più spinta è tirannide»³²⁸: il *demos* infatti, «in quanto *monarchos* (monarca – letteralmente: unico comandante), cerca di *monarchein* (comandare da solo) perché non è governato dalle leggi, e diventa dispotico»³²⁹. Ciò allora significa che, secondo Aristotele, se il *demos* esercita l'*arche* allo stesso modo in cui la esercita un tiranno – vale a dire dispoticamente, ovvero nel proprio esclusivo interesse e senza rispettare le leggi – una costituzione che “formalmente” si presenta come una democrazia è, in realtà, tirannide.

Sulla scorta dei passi qui riportati si può concludere che la tirannide pare essere intesa da Aristotele non tanto e non semplicemente come uno specifico regime, ossia quel regime in cui l'*arche* è esercitata dispoticamente da un solo uomo. Il termine “tirannide” porta un significato più ampio: sembra infatti indicare una modalità di esercizio del comando, tale per cui si possono definire tirannici tutti quei regimi in cui il comando è esercitato in modo assolutamente e totalmente dispotico su uomini liberi, ossia non solo nell'esclusivo interesse di chi comanda, ma anche senza rispettare le leggi. Anche in questo caso il criterio numerico, fondamentale nella suddivisione di *Politica* III 7, è relegato dalla seconda versione della classificazione delle forme di *politeia* ad un ruolo marginale: analogamente all'aristocrazia infatti, per la definizione della quale l'aspetto essenziale è – come visto in precedenza – l'effettiva virtù di coloro che comandano e non il loro numero, così anche per la tirannide il fattore identificativo essenziale è l'esercizio assolutamente e totalmente dispotico dell'*arche*. Risulta poi essere un

³²⁵ *Pol.*, V, 10, 1310 b 2-7.

³²⁶ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1292 a 17-18; IV, 5, 1292 b 7-10; IV, 14, 1298 a 31-33.

³²⁷ *Pol.*, V, 10, 1312 b 37-38.

³²⁸ *Pol.*, V, 10, 1312 b 5-6. Cfr. *Pol.*, V, 11, 1313 b 32-41; VI, 4, 1319 b 27-30.

³²⁹ *Pol.*, IV, 4, 1292 a 15-17.

aspetto di minor importanza se il tiranno (detto altrimenti: se a comandare tirannicamente)³³⁰ sia un solo uomo³³¹, un gruppo di dinasti, od il *demos*³³².

In riferimento alla tirannide, la maggior differenza tra la prima e la seconda versione della classificazione delle forme costituzionali risiede però nel modo in cui questo regime è valutato da Aristotele. Se infatti in *Politica* III 7 esso è considerato una *politeia* accanto alle altre cinque, in *Politica* IV-VI lo Stagirita stenta non poco a ritenere la tirannide (includere la *dunasteia* e la democrazia radicale) una *politeia* autentica, propriamente detta. In *Politica* IV 4 il filosofo, riferendosi proprio alla forma estrema di democrazia (ovvero alla “tirannia del *demos*”), afferma infatti in modo reciso che «dove non comandano i *nomoi* non c'è *politeia*»³³³. Se le leggi sono assenti, non vi è infatti più nessun freno che possa impedire al *demos* o agli oligarchi o al demagogo di esercitare l'*arche* in vista del loro esclusivo tornaconto, ovvero in una modalità totalmente dispotica: ogni traccia di politicità allora di fatto scompare. La tirannide non può pertanto essere considerata – a rigore – una *politeia*³³⁴, bensì un regime perverso in cui il comando è esercitato in modo assolutamente dispotico su uomini liberi, ovvero su uomini che, proprio perché liberi, non meriterebbero di obbedire ad una simile forma di comando. In relazione a ciò è emblematico un passo di *Etica Nicomachea* VIII 10. Qui il filosofo – discutendo dell'analogia sussistente tra le forme di *politeiai* e le strutture domestiche – afferma che «tirannica è poi l'*arche* del padrone nei riguardi degli schiavi: in essa infatti si fa solo l'interesse del padrone»³³⁵. Qualificando come tirannico quel comando che nella *Politica* è denotato come dispotico³³⁶, ovvero il comando del padrone sugli schiavi, lo Stagirita di fatto identifica la tirannide con la *despoteia*, con ciò

³³⁰ Non si è qui detto “governare tirannicamente” per il fatto che tale espressione risulterebbe essere un ossimoro: se infatti “governo” è lo stesso che “comando politico”, la tirannide ne è la negazione, in quanto, pur afferendo essa lo spazio politico, denota però una forma dispotica di comando.

³³¹ Al pari del regno, la tirannide di un solo uomo era una forma di regime diffusa nell'epoca arcaica (cfr. nota 267), ma – osserva Aristotele – non più comune nel IV secolo a. C.. Cfr. *Pol.*, 1305 a 7-21.

³³² Aristotele osserva che «dove i *nomoi* non sono *kurioi*, ivi appaiono i demagoghi, perché allora diventa *monarchos* (letteralmente: governante da solo) il *demos*, la cui unità è composta dai molti; infatti i molti sono *kurioi* non come singoli, ma nella loro totalità» (*Pol.*, IV, 4, 1292 a 10-13).

³³³ *Pol.*, IV, 4, 1292 a 32.

³³⁴ Cfr. *Pol.*, II, 6, 1266 a 3; IV, 2, 1289 b 2-3; IV, 8, 1293 b 27.

³³⁵ *Eth. Nic.*, VIII, 10, 1160 b 29.

³³⁶ Cfr. *Pol.*, I, 7; III, 6, 1278 b 30-37; VII, 14, 1333 a 6.

stesso denunciando automaticamente il grado di totale perversione cui giunge una comunità di uomini liberi (quale è una *polis*) qualora essa sia retta da una tirannide: in una siffatta comunità infatti, gli uomini liberi, che, in quanto liberi, meriterebbero di essere comandati politicamente (ossia di essere governati), sono invece trattati dal tiranno come schiavi; ovvero sono comandati esattamente allo stesso modo in cui sono comandati gli schiavi dal loro padrone. È allora davvero difficile chiamare politica una comunità simile.

5.3. Parti "sociali" e parti "istituzionali"

Ci si può a questo punto domandare quale sia il criterio, la regola generale (il "metodo") che lo Stagirita adotta per individuare e distinguere le une dalle altre le differenti forme di *politeia* e le (eventuali) diverse specie all'interno di ciascuna di queste. Dunque: nel *secondo paragrafo* si è visto che una *politeia* consta di molteplici parti, "sociali" ed "istituzionali"³³⁷, e si è anche visto quali sono queste cerchie sociali e funzioni politiche che il filosofo identifica come parti di una *polis* / *politeia*³³⁸. Ebbene in *Politica* IV 3, riferendosi alle parti "sociali" il filosofo afferma che «queste parti talvolta partecipano tutte alla *politeia*, talvolta in numero minore, talvolta in numero maggiore. È chiaro dunque che devono esserci di necessità più costituzioni, specificamente differenti l'una dall'altra, perché queste parti differiscono specificamente tra loro. La *politeia* infatti è *taxis* di cariche e le cariche tutti le distribuiscono in rapporto alla forza di chi partecipa della *politeia* o ad una qualità ad essi comune, voglio dire cioè nel primo caso alla forza politica dei poveri o dei ricchi³³⁹, nel secondo ad una qualità comune ad entrambe³⁴⁰. È necessario quindi che le costituzioni siano proprio tante quante sono le *taxeis* in rapporto alla superiorità ed alla differenza delle parti»³⁴¹. In *Politica* IV 12, in un luogo che tratta esclusivamente delle differenti varianti di democrazia ed oligarchia ma che può essere valido

³³⁷ Nel *secondo paragrafo* si è inoltre dimostrato che Aristotele considera queste ultime «*mallon mere* (parti a maggior ragione)» di quelle sociali.

³³⁸ Cfr. *Pol.*, IV, 3, 1289 b 28-40; IV, 4, 1290 b 38 – 1291 a 40; IV, 4, 1291 b 17-30; IV, 14, 1297 b 41 – 1298 a 3.

³³⁹ Il che comporta che la *politeia* si costituisca, rispettivamente, come una democrazia o come un'oligarchia.

³⁴⁰ Il che comporta che la *politeia* si costituisca nella forma di una costituzione mista.

³⁴¹ *Pol.*, IV, 3, 1290 a 3-13.

emblematicamente per tutte le forme di *politeia*, Aristotele afferma che «dove la massa dei poveri prevale... ivi naturalmente si ha la democrazia ed ogni forma di democrazia in rapporto alla prevalenza di un determinato *demos*: così, se è in eccedenza la massa degli agricoltori, la prima forma di democrazia, se quella dei lavoratori meccanici e dei salariati, l'ultima; ed allo stesso modo le altre intermedie. Invece dove la classe di ricchi e dei notabili è superiore per qualità più di quanto è inferiore per quantità, ivi si ha l'oligarchia ed allo stesso modo ogni forma di oligarchia in rapporto alla superiorità della classe oligarchica»³⁴². In *Politica* IV 14, in un passo che introduce la trattazione dei possibili modi di organizzare le parti "istituzionali", il filosofo afferma che anche dalla loro differenza, ovvero a seconda dei loro diversi, possibili modi di essere disposte e configurate, «dipende la differenza delle costituzioni stesse, le une dalle altre»³⁴³.

I luoghi riportati indicano che il criterio seguito dallo Stagirita nella sua opera di classificazione consiste nel ricondurre le differenti forme costituzionali alle varie modalità di composizione delle parti – "sociali" ed "istituzionali" – di una *politeia* e della gerarchia tra di esse. È opportuno precisare che i passi appena citati espongono semplicemente la regola generale, o forse solo la traccia o lo spunto, conformemente ai quali Aristotele dà conto della molteplicità delle forme di *politeia* e delle (eventuali) diverse specie all'interno di ciascuna di queste. Non bisogna infatti pensare che Aristotele «proceda a ricostruire meccanicamente le forme di costituzione facendo unicamente vedere come l'accesso alla cittadinanza ed all'*arche* delle parti della città ricavate dalla suddivisione di *Politica* IV 3 determini diversi assetti costituzionali»³⁴⁴. Certo, quando lo Stagirita in *Politica* IV 4-6 presenta le due classificazioni delle forme di democrazia e le due partizioni di quelle dell'oligarchia si rifà esplicitamente alla divisione della città in *demos* e notabili ed alle ulteriori specificazioni di queste due cerchie che egli ha esposto all'inizio di *Politica* IV 3³⁴⁵ ed anzi, nella prima parte di *Politica* IV 4 fornisce una suddivisione ancor più dettagliata degli *eide* (forme, specie) del *demos* al fine di render conto di tutte le possibili varianti di democrazia³⁴⁶; ma non si può non constatare che egli adopera in modo assai di-

³⁴² *Pol.*, IV, 12, 1296 b 24-34.

³⁴³ *Pol.*, IV, 14, 1297 b 39-41.

³⁴⁴ Accattino, *L'anatomia della città* cit. (1986), p. 84.

³⁴⁵ Cfr. *Pol.*, IV, 3, 1289 b 28-40.

³⁴⁶ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1291 b 17-28.

sinvolto e decisamente elastico, non rigoroso né esclusivo la suddetta regola generale³⁴⁷.

Una seconda, e più importante, osservazione: quello che si è appena appurato essere il "metodo" seguito dallo Stagirita per individuare e classificare le diverse forme di *politeia*, permette di ribadire un tratto fondamentale del suo pensiero politico, già emerso dall'analisi della concezione delle nozioni di *politeia* e *politeuma*. Se il pensiero moderno opera una separazione tra il concetto sociologico ed il concetto giuridico dello Stato³⁴⁸, esattamente al contrario la concezione del politico propria di Aristotele – *mutatis mutandis* – tiene inscindibilmente correlati ed uniti l'aspetto "sociale" e l'aspetto "istituzionale". La *politeia* non è intesa nei termini della legge fondamentale di una comunità politica, non rappresenta l'alveo o la cornice al cui interno si snoda la vita politica di una comunità; un alveo od una cornice neutri, che hanno una loro fisionomia indipendente dall'interpretazione del giusto e del merito propugnata dalle forze che si scontrano sulla scena politica, ovvero indipendente dall'equilibrio tra le fazioni, o dalla supremazia di una di esse, in cui la contesa politica può sfociare³⁴⁹.

Si è invece visto che il termine *politeia* denota tanto la *taxis* delle parti, "sociali" ma *in primis* "istituzionali"³⁵⁰ (il terzo significato), quanto l'esito che consegue a questa *taxis*, ossia la cittadinanza (il quarto significato)³⁵¹: due significati che, se sono analiticamente distinguibili, sono però espressi dal medesimo vocabolo – *politeia* appunto – proprio perché si implicano a vicenda. Tale coimplicazione reciproca emerge nel modo più evidente allorché – come detto – si tiene presente l'accezione "funzionalista" (e non "formalista") secondo cui va compresa la nozione di *politeia* nel significato di cittadinanza³⁵², un valore semantico dovuto al fatto che l'attività

³⁴⁷ Tant'è vero che P. Accattino ha proposto la seguente lettura: Aristotele, più che ricondurre le diverse forme di *politeia* alla molteplicità delle sue parti ed all'equilibrio o alla superiorità di una di esse che nella *polis* possono manifestarsi, pare compiacersi «di ritrovare di volta in volta nei suoi schemi di classificazione del tutto teorici le parti della città ottenute con le precedenti divisioni» (Accattino, *L'anatomia della città* cit., p. 85).

³⁴⁸ Cfr. H. Kelsen, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato. Studio critico sul rapporto tra Stato e diritto*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.

³⁴⁹ Ad avviso di Aristotele è questo secondo esito quello più frequente. Cfr. *Pol.*, IV, 11, 1296 a 27 – b 2.

³⁵⁰ Nel *secondo paragrafo* si è infatti avuto modo di vedere che le parti "istituzionali" sono per Aristotele «*mallon mere*» rispetto a quelle sociali. Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1291 a 24-25.

³⁵¹ Cfr. il *secondo paragrafo*.

³⁵² Non dev'essere dimenticato che per Aristotele «la *politeia* è un certo qual *bios* (*modus vivendi*) della *polis*» (*Pol.*, IV, 11, 1295 a 40 – b 1).

ne risulta essere un suo aspetto fondamentale³⁵³. Ebbene, tale accezione è giustificata dal fatto che dal punto di vista aristotelico – e greco in generale – non è possibile pensare una cittadinanza come quella determinata cittadinanza che è, separatamente dal suo agire politico, ovvero separatamente dalle funzioni politiche secondo cui tale agire si declina e quindi separatamente dalle istituzioni attraverso cui tale agire si estrinseca. Infatti è la modalità secondo cui queste ultime sono organizzate e disposte che, determinando nel suo concreto snodarsi l'agire politico di una cittadinanza, la svela nella sua composizione, struttura e gerarchia in quanto quella cittadinanza che è³⁵⁴. Per tal motivo non è possibile trovare in Aristotele una considerazione di strutture, regole e dinamiche sociali che sia – per così dire – "pura", a sé stante, indipendente dall'analisi del momento politico e istituzionale³⁵⁵. Per tal motivo – si potrebbe dire – anche mettendo momentaneamente da parte l'eterogeneità tra la concezione aristotelica e quella moderna del sapere³⁵⁶, non è comunque possibile trovare nel pensiero politico dello Stagirita nulla di analogo alle indagini della moderna sociologia.

Non solo: si è più volte avuto modo di vedere che il giusto distributivo trova il suo ambito di "pertinenza" nella «distribuzione di onori, denaro o quant'altro si può ripartire tra i membri della cittadinanza»³⁵⁷; e che esso rappresenta quel criterio secondo il quale viene stabilito chi può godere dello *status* di cittadino e le modalità di accesso alle varie cariche³⁵⁸. Le differenti interpretazioni del merito, congiuntamente alle corrispondenti concezioni dell'uguaglianza secondo la proporzionalità ad esso confacente, rappresentano il contenuto della *dike* così come essa è percepita da una cerchia sociale o fazione; rappresentano – per così dire – la sua "ideologia". Ebbene, non è affatto indifferente per la configurazione dell'assetto istituzionale di una *polis* e quindi per l'esercizio delle funzioni politiche, quale, tra le parti "sociali" o fazioni, sia *kuria* e quindi quale sia l'interpretazione del

³⁵³ Cfr. Bordes, *Politeia* cit., p. 437.

³⁵⁴ Cfr. il *secondo paragrafo*.

³⁵⁵ A tal proposito è emblematico un passo di *Politica* IV 4 ove Aristotele, dopo aver passato in rassegna le parti "sociali" necessarie alla vita di una *polis* (tessitori, agricoltori, calzolari, muratori, e poi ancora fabbri, pastori, mercanti), afferma che «tuttavia, anche tra i quattro membri, o qualunque ne sia il numero, è indispensabile che ci sia qualcuno che assegni e giudichi *to dikaiom*» (*Pol.*, IV, 4, 1291 a 22-24).

³⁵⁶ Cfr. M Heidegger, *Scienza e Meditazione*, in *Saggi e Discorsi*, Milano, U. Mursia editore, 1976; il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, in particolare alla sezione II, 3.

³⁵⁷ *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 b 31-32.

³⁵⁸ Cfr. il *quarto paragrafo* del *primo capitolo*.

giusto che essa propugna ed “applica”: anzi, l’organizzazione degli organi istituzionali e quindi l’esercizio delle funzioni politiche che attraverso questi ultimi si estrinseca, è da tale interpretazione costitutivamente improntata³⁵⁹. Si è infatti più volte visto che gli organi istituzionali di una *polis* non sono qualcosa di neutro, ma sono sempre connotati politicamente in senso democratico, od oligarchico, od aristocratico, o proprio della *politeia* e ciò appunto dipende dall’interpretazione del giusto – democratica, oligarchica, aristocratica, propria della *politeia* – sostenuta dalla fazione predominante della cittadinanza e conformemente alla quale tali organi sono pertanto organizzati e configurati. Ciò allora comporta l’impossibilità di trovare in Aristotele una concezione – per così dire – “pura” dell’assetto istituzionale: esso è sempre costitutivamente “segnato” dall’elemento sociale, ossia dalla struttura della cittadinanza ed in modo particolare dai rapporti di forza al suo interno; cittadinanza che, come visto, proprio attraverso esso estrinseca il suo agire politico, con ciò manifestandosi per quella determinata cittadinanza che è³⁶⁰.

Aspetto “sociale” ed aspetto “istituzionale” sono pertanto inscindibilmente uniti tanto nel terzo quanto nel quarto significato di “*politeia*”³⁶¹. Come infatti essa denota la *taxis* (organizzazione) – la “costituzione” – sia delle parti “sociali” sia delle parti “istituzionali” (ovvero delle funzioni politiche così come esse si “incarnano” nelle istituzioni), così denota l’esito di tale organizzazione – il “costituito” – da ambedue i punti di vista: ossia denota la cittadinanza come una comunità di cittadini che si manifesta come quella comunità che è proprio attraverso il suo agire politico così come esso si estrinseca secondo le modalità previste dagli organi istituzionali competenti (la cui disposizione dipende, a sua volta, dai “rapporti di forza” tra le parti sociali).

³⁵⁹ E d’altronde è grazie ad un assetto istituzionale coerente alla sua interpretazione dell’uguaglianza e del merito che una cerchia può manifestarsi come *kuria*. Cfr. il *settimo paragrafo* del *primo capitolo*.

³⁶⁰ Nel *sesto paragrafo* del *primo capitolo* si è cercato di mostrare come nell’Atene del IV secolo a. C. l’interpretazione del giusto in senso democratico condizionasse costitutivamente l’organo istituzionale preposto all’amministrazione della giustizia, dalla modalità adottata per selezionare i giurati fino all’emissione stessa delle sentenze.

³⁶¹ Cfr. il *secondo paragrafo*.

6. Il principio organizzatore della seconda classificazione delle forme di *politeia*

È ora possibile ritornare sulla questione “rimasta in sospeso” dal *quarto paragrafo*: si tratta cioè di mostrare come la seconda versione della classificazione delle forme di *politeia*, al contrario della suddivisione di *Politica* III 7, sia perfettamente aderente e funzionale alle tematiche che lo Stagirita affronta nel corso di *Politica* IV-VI³⁶², in particolare alle indicazioni che egli fornisce al legislatore per metterlo nelle condizioni di fronteggiare quella che la scienza politica individua essere la sua questione principale, più urgente, ovvero prevenire il pericolo rappresentato da mutamenti costituzionali e guerre civili.

A tal scopo è anzitutto necessario individuare il principio organizzatore della suddetta seconda formulazione della classificazione delle forme costituzionali ed in vista di ciò è quanto mai conveniente tener sempre presente la sua raffigurazione schematica proposta ad inizio del precedente paragrafo. Si può notare che le *politeiai* sono sistemate in una disposizione “a piramide”: a partire dall’*ariste politeia* che, più alta ed in posizione centrale, funge da vertice, scendendo si incontrano tutte le altre forme costituzionali, le quali degradano verso il basso man mano che si allontanano dal centro. Un passo di *Politica* IV 8 riesce a dare conto di tale scansione in modo efficace. Qui Aristotele, dopo aver analizzato le varie specie di democrazia, oligarchia ed aristocrazia, si propone di trattare la tirannide e quindi la *politeia*³⁶³, ma subito precisa che la sua discussione segue quest’ordine non perché anche quest’ultima «sia una deviazione, come non lo sono neppure le forme di aristocrazia di cui si è toccato dianzi³⁶⁴, ma perché, in verità, tutte le costituzioni *diemartekasi tes orthotates politeias* (si scostano dalla costituzione perfetta)³⁶⁵ e quindi vengono classificate insieme a queste deviazioni, mentre le vere forme di deviazione sono deviazioni di queste»³⁶⁶.

³⁶² L’elenco di tali tematiche è fornito da Aristotele nei due piani di lavoro che egli presenta in *Politica* IV 1-2. Cfr. il *primo paragrafo*.

³⁶³ La costituzione mista.

³⁶⁴ Trattasi di quelle costituzioni miste – come ad esempio quella spartana e quella cartaginese – che, includono anche la virtù tra gli elementi di cui esse sono la mistione. Cfr. *Pol.*, IV, 7, 1293 b 7-21.

³⁶⁵ Più letteralmente: «falliscono, non sono in grado di raggiungere la più retta delle *politeiai*».

³⁶⁶ Cfr. *Pol.*, IV, 8, 1293 b 23-27.

Queste parole chiariscono bene come per lo Stagirita vi sia una profonda cesura tra tutte le forme di *politeia* da un lato e, dall'altro, l'*ariste politeia*³⁶⁷.

L'*ariste politeia* è quella costituzione che, tenendo in pregio solo la virtù³⁶⁸ (e non la libertà, la ricchezza, la nobiltà dei natali) come merito per poter esercitare il comando, permette che quest'ultimo sia esercitato nel modo degno di uomini liberi, cioè politicamente, con ciò manifestando il bene politico³⁶⁹. Infatti, proprio perché il merito tenuto in pregio è la virtù, non vi sono interessi di parte che condizionano e distorcono la percezione del giusto: esso può pertanto essere inteso e posto in essere conformemente a *to haplos dikaion*, ossia a quel discorso sul *dikaion* che la scienza politica conduce *haplos* quando si pone la domanda sul bene politico. E proprio per questo motivo tale giusto è il bene politico, ovvero "*to dikaion*" nel senso etimologico del termine, in quanto è idoneo a manifestare una comunità politica in quanto politica, ossia come comunità in cui la dignità di uomini liberi dei suoi membri non viene mai meno, né in chi governa, né – soprattutto – in chi è governato. L'*ariste politeia* è però quella costituzione che, essendo al di là delle possibilità della gran maggioranza delle città e degli uomini poiché richiede una virtù superiore a quella delle persone comuni e un'educazione che esige eccezionali disposizioni naturali e particolari risorse³⁷⁰, non è pensata da Aristotele né come esistente o effettivamente realizzabile né tantomeno come un modello che debba essere applicato in ogni contesto; bensì è piuttosto intesa come punto di riferimento per valutare il tasso di politicità di tutte le altre forme costituzionali. E difatti essa funge da vertice della "piramide", ovvero da fuoco della prospettiva alla luce del quale sono dislocate tutte le altre costituzioni, secondo il criterio tale per cui una *politeia*, quanto meno tiene in pregio la virtù, tanto meno è disposta conformemente a *to haplos dikaion*, e perciò più si allontana dalla forma

migliore, degradando verso il basso e tendendo al contempo verso le estremità dello spettro costituzionale³⁷¹.

Dunque al vertice si trova l'*ariste politeia*: riferendosi ad essa, trovano poi la loro collocazione tutte le altre forme costituzionali, in una posizione che via via degrada verso il basso e al contempo verso le estremità. Questo "degrado" procede man mano che le interpretazioni del merito conformemente a cui è conferito lo *status* di cittadino ed è regolato l'accesso alle cariche, tengono in pregio non solo o non più la virtù, bensì anche o solamente libertà e / o ricchezza; ovvero, e parimenti, man mano che il giusto è inteso non più conformemente a *to haplos dikaion*, bensì in una declinazione che è funzionale alla considerazione ed alla "valorizzazione" come meriti non solo o non più della virtù, ma anche o solamente di libertà e / o ricchezza. Così, appena sotto l'*ariste politeia* si situano quelle forme di costituzione mista in cui la virtù è uno degli elementi della mistione; poi più in basso, le costituzioni miste che contemplan e contemperano solo libertà e ricchezza quali meriti; quindi, ancora più sotto, le autentiche forme deviate, che sono tali perché, fondandosi sull'errore che consiste nell'assolutizzare la rispettiva concezione dell'uguaglianza (aritmetica o geometrica) a motivo del prevalere di una interpretazione esclusivista del merito o nel senso della libertà o nel senso della ricchezza, consentono l'ingresso nello spazio politico del dispotismo, ossia di una modalità dispotica di esercitare il comando: trattasi di democrazie ed oligarchie. Le quali, proprio portando alle estreme conseguenze la rispettiva interpretazione del giusto, degenerano in tirannide, una forma di regime in cui neanche più le leggi riescono a contenere l'arbitrio e l'avidità (*pleonexia*)³⁷² dell'elemento *kurios*. Osservando nel suo complesso la raffigurazione schematica della seconda classificazione delle forme costituzionali è opportuno notare come, a partire dall'*ariste politeia* per giungere fino alla tirannide, ogni "gradino" della "piramide" su cui si trova collocata una forma costituzionale, corrisponda ad un differente "tasso di politicità". Questo è presente al massimo grado nell'*ariste politeia*, quella costituzione ove chi è *kurios* governa – in senso proprio – e chi gli obbedisce è – in senso proprio – governato; quindi tale "tasso di politici-

³⁶⁷ Nello schema presentato all'inizio del precedente paragrafo si è cercato di riprodurre questa profonda cesura frapponendo tra l'*ariste politeia* e tutte le altre *politeiai* uno spazio maggiore rispetto a quello frapposto tra le costituzioni miste da una parte, democrazie ed oligarchie dall'altra, tra ciascuna delle varie specie di queste ultime due forme, tra di esse e la tirannide.

³⁶⁸ Per "virtù" qui si intende l'insieme di saggezza (innanzitutto) e di virtù etiche.

³⁶⁹ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

³⁷⁰ Cfr. *Pol.*, IV, 1, 1288 b 25; IV, 11, 1295 a 27-29.

³⁷¹ Per quel che riguarda il rapporto tra *haplos dikaion* e *ariste politeia* e quindi la "funzione", derivante da tale rapporto, di questa costituzione nel pensiero di Aristotele, cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

³⁷² Essa è quella disposizione del carattere che consiste nel pretendere di più della propria parte e che Aristotele intende come una forma di ingiustizia (*adikia*). Cfr. *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 b 1-10; Gauthier – Jolif, *Commentaire* cit., pp. 335-336.

tà" decresce via via fino a scomparire nella tirannide, che segna il totale trionfo dell'esercizio dispotico dell'*arche* nello spazio politico e quindi la contestuale scomparsa da quest'ultimo del governo propriamente detto³⁷³.

La lettura appena proposta della raffigurazione schematica della seconda versione della classificazione delle forme di *politeia* ha seguito una direzione – per così dire – “verticale”. Tuttavia, per poter comprendere appieno il principio organizzatore di tale suddivisione, è indispensabile condurre al contempo una sua lettura da una prospettiva – per così dire – “orizzontale”. Alla luce di quest'ultimo punto di vista lo schema appare allora ripartito in tre sezioni principali: una centrale, ove trovano posto l'aristocrazia e le costituzioni miste; due laterali, ove trovano posto in una le democrazie, nell'altra le oligarchie (compresi i rispettivi esiti tirannici di entrambe). Un passo di *Politica* IV 11 riesce a dar conto di tale scansione in modo efficace. Qui lo Stagirita, dopo aver constatato la schiacciante prevalenza di democrazia ed oligarchia sulla *meson politeia* (costituzione mediana)³⁷⁴ come forme costituzionali effettivamente esistenti ai suoi giorni, afferma che «è dunque chiaro da ciò quale sia la costituzione migliore e per quale motivo: quanto alle altre costituzioni, giacché diciamo che ci sono più forme di democrazia e di oligarchia, non è difficile vedere quale si debba porre prima e seconda e così via di seguito secondo l'ordine, per essere l'una migliore e l'altra peggiore, dal momento che si è delineata quella ottima. Necessariamente quella più vicina a questa sarà sempre migliore, peggiore, invece, quella che più si scosta da *to meson*»³⁷⁵. Le parole riportate lasciano chiaramente intendere che le costituzioni che occupano la posizione centrale – *to meson* – sono migliori di quelle disposte lateralmente, le quali sono tanto peggiori quanto più si allontanano dal centro dello schema. Non bisogna infatti dimenticare che, rispetto ad aristocrazia e costituzione mista, le quali sono costituzioni rette, democrazia ed oligarchia sono costituzioni deviate: e lo schema presentato all'inizio del precedente paragrafo dà conto anche figurativamente della deviazione, del distanziamento dal *meson* che le caratterizza.

Nel “posizionamento” di democrazia ed oligarchia risiede una delle maggiori differenze tra la prima e la seconda versione della classificazione delle forme costituzionali. Nello schema binario di *Politica* III 7, infatti, democrazia ed oligarchia indicano le *politeiai* in cui il comando è esercitato

³⁷³ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

³⁷⁴ È questa un'espressione che Aristotele usa per riferirsi alla costituzione mista.

³⁷⁵ *Pol.*, IV, 11, 1296 b 2-9.

in modo dispotico, rispettivamente, dai molti e dai pochi; esse non sono affatto considerate due forme contrapposte, tant'è vero che esse sono invece opposte, rispettivamente, a *politeia* ed aristocrazia, costituzioni in cui il comando è esercitato ugualmente dai molti e dai pochi, ma nella sua declinazione politica³⁷⁶. Nello schema “a piramide” utilizzato nelle ricerche condotte in *Politica* IV-VI, democrazie ed oligarchie sono invece l'un l'altra opposte. Come visto, esse sono qui individuate dal fatto che nella prima *kurioi* sono i liberi e poveri, nella seconda i ricchi e nobili³⁷⁷: tuttavia non è propriamente nella contrapposizione tra queste due cerchie, peraltro già delineata in *Politica* III 8, che va ricercato il fondamento dell'opposizione tra democrazia ed oligarchia. Esso è rappresentato invece dall'opposizione sussistente tra le rispettive interpretazioni del *dikaion* sulla quale queste due costituzioni si fondano e reggono³⁷⁸: come infatti più volte visto, mentre l'assolutizzazione della concezione aritmetica (o numerica) dell'*ison*, propugnata dai sostenitori della democrazia, consente di prendere in considerazione solo gli aspetti tali per cui due o più individui sono uguali (ad esempio la libertà), all'opposto l'assolutizzazione della concezione geometrica (o proporzionale) dell'*ison*, sostenuta dagli accoliti dell'oligarchia, sempre permette di prendere in considerazione quegli aspetti tali per cui due o più individui possono essere diversi (ad esempio la ricchezza e / o la nobiltà dei natali)³⁷⁹. Pertanto se sono contrapposte le due suddette interpretazioni del *dikaion*, saranno opposte anche le *politeiai* che su di esse si fondano e reggono.

Se si effettua la congiunzione della prospettiva “verticale” e di quella “orizzontale” secondo le quali è stata letta la raffigurazione schematica della seconda versione della classificazione delle forme di *politeia*, se ne può ricavare il principio organizzatore. Questo è rappresentato dalla disposizione conforme alla dottrina od alla regola del giusto mezzo delle quattro possibili interpretazioni del *dikaion* e quindi delle *politeiai* che su ognuna di esse si fondano. Su ciascuno dei due estremi viziosi si collocano così democrazie ed oligarchie, le due opposte costituzioni che, fondandosi su di

³⁷⁶ Cfr. nota 232.

³⁷⁷ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1290 a 30 – b 20.

³⁷⁸ Nel settimo paragrafo del primo capitolo si è comunque visto che le interpretazioni democratica ed oligarchica del giusto sono coerenti e funzionali alla condizione socio-economica della parte “sociale”, rispettivamente i poveri od i ricchi, che aspira a detenere ed esercitare l'*arche*.

³⁷⁹ Cfr. *Pol.*, III, 9, 1280 a 22-24; V, 1, 1301 a 29-35; V, 1, 1301 b 29 – 1302 a 2.

una interpretazione parziale ed assolutizzata del *dikaion*, sono definite da Aristotele "errate": una qualificazione che lo Stagirita attribuisce loro osservandole dalla prospettiva di *to haplos dikaion*³⁸⁰. Siffatte costituzioni sono inoltre connotate dal filosofo come "deviazioni" per il fatto che rappresentano delle deviazioni, contemporaneamente verso le estremità e la base della "piramide", rispetto alle costituzioni rette, ovvero quelle *politeiai* che si costituiscono invece in conformità a *to haplos dikaion*. Ebbene, proprio perché si costituisce e regge in conformità a quest'ultimo, è anzitutto l'*ariste politeia* che occupa la posizione centrale (*to meson*)³⁸¹. È fondamentale precisare che tale costituzione è situata non solo in una posizione mediana, ma anche più in alto rispetto a tutte le altre *politeiai*: è il vertice della raffigurazione "a piramide" delle forme costituzionali. Infatti, come la virtù – il merito che essa richiede di esibire per poter ricoprire le cariche politiche – «dal punto di vista dell'ottimo e del bene è un culmine [*akrotēs*]³⁸², così si può dire che l'*ariste politeia*, dal punto di vista del bene politico è un culmine, e perciò sovrasta tutte le altre forme costituzionali. In essa infatti – come visto – trova la sua più compiuta manifestazione la dimensione politica, ossia quella dimensione nella quale l'*arche* è configurata di modo che chi è governato è propriamente tale perché è e resta libero tanto quanto chi governa e, parimenti, di modo che chi governa è tale perché, guidando uomini liberi in vista del bene comune, può esercitare il *logos* secondo le più alte e nobili forme di saggezza, con ciò svelandosi come uomo di valore e raggiungendo quindi il buon vivere.

Nella posizione mediana non si trova però soltanto l'*ariste politeia*, ma anche la *politeia*, ovvero la costituzione mista. Già le stesse espressioni che Aristotele impiega per riferirsi ad essa indicano in modo piuttosto chiaro come tale costituzione non possa che collocarsi "in mezzo" a democrazia ed oligarchia. In *Politica* IV 8 il filosofo afferma che «la *politeia* è, per dirlo in maniera generale, una *mixis* (mistione) di oligarchia e di democrazia»³⁸³, in quanto nella disposizione e configurazione delle sue parti essa combina – appunto, mescola – la prospettiva oligarchica e quella democra-

³⁸⁰ Cfr. *Pol.*, III, 6, 1279 a 17-21; V, 1, 1301 a 35-36.

³⁸¹ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

³⁸² *Eth. Nic.*, II, 6, 1107 a 7-8.

³⁸³ *Pol.*, IV, 8, 1293 b 33-34. Cfr. *Pol.*, IV, 8, 1294 a 22-23; IV, 13, 1297 a 39; V, 7, 1307 a 5-10.

tica³⁸⁴. In *Politica* IV 9 lo Stagirita sostiene che «il criterio di una buona mistione di democrazia ed oligarchia è la possibilità di chiamare la stessa costituzione democrazia ed oligarchia: evidentemente, coloro che la chiamano così hanno questa impressione perché la mistione è stata perfetta. Si ha questa impressione anche in relazione a *to meson*: in esso infatti *emphainetai* (si riflette, si mostra) ciascuno dei due estremi»³⁸⁵. In *Politica* IV 11 Aristotele parla poi della *politeia* come di una costituzione mediana (*mese*) tra democrazia ed oligarchia³⁸⁶, in quanto la cerchia sociale che in essa è più numerosa o comunque più influente è quella composta dai *mesoi* (le persone del ceto medio), ossia da quegli individui che posseggono una moderata quantità di beni e sostanze e che perciò non sono né ricchi né poveri³⁸⁷, ma – lo dice appunto la parola stessa – stanno "in mezzo" a questi ultimi³⁸⁸. Poiché – come visto nel precedente paragrafo – da *Politica* III 7 e IV 13 si evince che coloro che nella *politeia* risultano essere *kurioi* sono tutti coloro che possiedono le armi³⁸⁹, si può allora concludere che le persone del ceto medio siano tutti quegli uomini sufficientemente benestanti

³⁸⁴ Aristotele afferma che la *politeia* prende un «*sumbolon* (contributo, elemento)» sia dall'oligarchia, sia dalla democrazia. Cfr. *Pol.*, IV, 9, 1294 a 35. In origine *to sumbolon* indicava ciascuna delle parti in cui era diviso un oggetto di varia materia, le quali parti erano usate per testimoniare il legame di ospitalità tra famiglia e famiglia o tra città e città: ciascuna di queste serbava per sé un *sumbolon*, che, accostato a quello della controparte, serviva per il reciproco riconoscimento. Nell'Atene classica *to sumbolon* denotava un contrassegno (una "tessera"), «per esempio un contrassegno di piombo consegnato ai cittadini che partecipavano ad una seduta dell'Assemblea. Esso veniva restituito dopo la riunione per ottenere la paga per la partecipazione» (Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 494).

³⁸⁵ *Pol.*, IV, 9, 1294 b 14-18. «Nel *meson* si ritrovano in qualche modo gli estremi» (*Eth. Eud.*, III, 7, 1234 b 5).

³⁸⁶ Cfr. *Pol.*, IV, 11, 1296 a 7.

³⁸⁷ È interessante notare che quando la *politeia* è connotata come "*mixis*" l'accezione che sembra prevalente è quella "istituzionale"; quando è qualificata come "*mese*" l'accezione che pare primaria è quella "sociale". Cfr. Hansen, *Aristotle's alternative* cit., p. 96. Tale distinzione non deve tuttavia essere oltre misura accentuata: come infatti nella concezione del politico propria di Aristotele l'aspetto istituzionale e quello sociale sono – come visto nel precedente paragrafo – strettamente correlati ed uniti, conseguentemente anche nella costituzione mista sussiste un rapporto assai stretto tra i due suddetti aspetti. Cfr. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung* cit., p. 55. Un tale rapporto è testimoniato dal fatto che la *polis* «nella quale più facilmente può trovare successo l'istituzione di una costituzione mista è quella nella quale esiste un ampio ceto medio» (Pacchiani, *La «politeia» come «mixis»* cit., p. 28).

³⁸⁸ Cfr. *Pol.*, IV, 11, 1295 b 1-3.

³⁸⁹ Cfr. *Pol.*, III, 7, 1279 a 41 – b 4; IV, 13, 1297 b 1-2, 22-25.

da potersi permettere l'acquisizione ed il mantenimento dell'equipaggiamento oplitico³⁹⁰.

I tratti della *politeia* qui forniti confermano che nella raffigurazione schematica della seconda versione della classificazione delle forme di costituzione essa, in quanto mistione o costituzione mediana, va collocata in posizione centrale, intermedia, tra democrazia ed oligarchia. Ma comunque "sotto" l'*ariste politeia*: non bisogna infatti dimenticare che, essa risulta dalla mescolanza di costituzioni pur sempre deviate, quali appunto sono democrazia ed oligarchia³⁹¹. È infatti sicuramente vero che il giusto su cui si fonda e regge la costituzione mista, al pari di quello su cui si fonda e regge l'*ariste politeia*, non è inteso secondo una concezione che assolutizza o l'uguaglianza geometrica o l'uguaglianza aritmetica (il che è quanto invece accade, rispettivamente, in oligarchie e democrazie). Tuttavia – e qui sta la differenza – mentre relativamente all'*ariste politeia* ciò è dovuto al fatto che, essendo la virtù il fondamento ed il fine ultimo di tale costituzione³⁹², il giusto su cui essa si fonda e regge è dato prescindendo dai condizionamenti operati dagli interessi di parte e quindi è dato oltrepassando le conce-

³⁹⁰ La caratterizzazione della *politeia* come costituzione oplitica rende lecito supporre che Aristotele, nell'elaborazione della sua dottrina della costituzione mista, si sia verosimilmente servito di numerosi tratti della *politeia* di cui si dotarono gli Ateniesi a seguito della *metabole* del 411 a. C., in particolare della sua seconda fase, il "governo dei cinquemila". Questi ultimi erano infatti scelti «tra gli opliti [*ek ton hoplon*]» (*Ath. Pol.*, XXXIII, 1). Cfr. L. Bertelli, *Democrazia e metabole. Rapporti tra l'Athenaion Politeia e la teoria politica di Aristotele*, in G. Maddoli (a cura di), *L'Athenaion Politeia di Aristotele 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, p. 95. La collocazione della costituzione mista nel mezzo dello spettro costituzionale è perfettamente coerente col giudizio positivo che lo Stagirita dà della "costituzione dei cinquemila". Osserva il filosofo che «a quei tempi sembra che gli Ateniesi fossero ben governati, dato che c'era la guerra e la *politeia* [nel significato di *citizenry*] era costituita dagli opliti» (*Ath. Pol.*, XXXIII, 2). Per quel che riguarda le fonti dell'elaborazione aristotelica della dottrina della costituzione mista, cfr. G. D. J. Aalders, *Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in der Politika des Aristoteles*, in AA. VV., *La Politique d'Aristote: Vandoeuvres-Geneve, 31 Aout – 5 Septembre 1964: sept exposes et discussions*, Geneve, Fondation Hardt, 1965, pp. 201-237.

³⁹¹ Nel sesto paragrafo del terzo capitolo saranno trattati gli ambiti e le modalità in relazione ai quali, ad avviso di Aristotele, può essere concretamente effettuata la mistione di democrazia ed oligarchia.

³⁹² Se infatti l'*ariste politeia* vincola la facoltà di governare al possesso della virtù e realizza in sommo grado l'essenza del comando politico, tale per cui chi obbedisce, essendo libero tanto quanto chi lo governa, obbedisce in vista della possibilità di governare a sua volta, si può allora lecitamente concludere che il fine ultimo di tale costituzione è la trasmissione della virtù alle nuove generazioni di governanti. Cfr. Pacchiani, *La «politeia» come «mixis»* cit., p. 30.

zioni assolutizzate dell'uguaglianza proprie invece delle fazioni oligarchiche e democratiche, in relazione alla costituzione mista ciò è invece dovuto al fatto che le interpretazioni del *dikaion* di queste due fazioni sono entrambe assunte e però mescolate. In questo modo, fungendo l'una da limite e freno per l'altra, risulta neutralizzata la loro rispettiva tendenza a precipitare le costituzioni nel dispotismo (e quindi nel maggior rischio di incappare in un mutamento costituzionale o in una guerra civile). Si può allora affermare che, mentre nell'*ariste politeia* l'uguale geometrico e l'uguale aritmetico possono essere pensati ambedue presenti (in una prospettiva di complementarietà) per il fatto che i suoi cittadini, possedendo la virtù, non agiscono per tutelare interessi di parte e pertanto non tendono a interpretare l'uguale in modo assolutizzato³⁹³, invece nella costituzione mista la forza disgregatrice delle due declinazioni dell'uguaglianza (quella geometrica e quella aritmetica) intese in modo assolutizzato da oligarchici e democratici, è neutralizzata mescolandole assieme. Riassumendo: se la *politeia*, al pari dell'*ariste politeia*, scongiura il rischio che il comando sia esercitato in modo dispotico dal *demos* o dai notabili, si deve però tener presente che questo obiettivo è raggiunto – in buona sostanza – non tramite l'adozione di una prospettiva elevata e nobile capace di superare, relativizzare ed accantonare la tentazione assemblearista del *demos* da una parte, quella dinastica dei notabili dall'altra; bensì temperando e moderando queste due tendenze, accogliendole nella prospettiva della mescolanza e quindi della reciproca neutralizzazione dei rispettivi, nefasti esiti. Quanto qui detto dovrebbe dunque aver dato ragione del motivo per cui, nella raffigurazione schematica della seconda classificazione delle forme costituzionali, la costituzione mista si trova "in mezzo" a democrazia ed oligarchia come l'*ariste politeia*, ma "sotto" quest'ultima.

Sempre in posizione mediana – e comunque "sotto" l'*ariste politeia* – vanno collocate anche tutte le altre costituzioni connotate come mistione e chiamate aristocrazie (od *aristokratikai politeiai*). Se quest'ultima denominazione denota quella costituzione che aggiunge anche la virtù alla mescolanza tra elementi democratici ed oligarchici (ossia tra il giusto democratico e quello oligarchico), tale aristocrazia è la costituzione che meno di tutte le altre va posta distante dall'*ariste politeia*, proprio per il fatto che essa, tenendo in pregio anche la virtù oltre che libertà e ricchezza, merita più di

³⁹³ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

tutte le altre costituzioni una simile collocazione³⁹⁴. Se “aristocrazia” denota invece quella costituzione che mescola elementi democratici ed oligarchici accordando una prevalenza a questi ultimi, essa andrà certo collocata in posizione mediana, ma leggermente spostata verso la prima forma di oligarchia (analogamente quando *politeia* è intesa denotare la costituzione che, mescolando elementi democratici ed oligarchici, accorda però una prominenza ai primi, essa andrà sì posizionata centralmente, ma leggermente spostata verso la prima variante di democrazia).

6.1. Unità, uniformità, *reductio ad unum*

A partire da quanto detto in questo paragrafo, si vuol ora provare ad approfondire – a “spingere oltre” – l’interpretazione della visione aristotelica al fine di far emergere nel modo più chiaro come l’esito dell’assolutizzazione delle due opposte interpretazioni dell’uguaglianza sia la scomparsa della comunità politica in quanto politica. A tal scopo la seconda versione della classificazione delle forme di *politeia* sarà osservata da una ulteriore prospettiva, che assume il concetto di unità come suo “fuoco”.

È necessario ricordare, come considerazione preliminare, che una *politeia* consta di molteplici parti diverse tra loro sia da un punto di vista socio-economico, sia da un punto di vista politico-istituzionale³⁹⁵. L’*ariste politeia* è quella costituzione che riesce a realizzare l’autentica unità delle molteplici parti che la compongono, ovvero quell’unità che le integra preservando e valorizzando la loro specifica differenza (di qualità e di funzione). Ciò che rende possibile l’unità nella molteplicità delle parti diverse è – per esplicita affermazione di Aristotele – la *paideia*: la *polis* «essendo una pluralità [*scil.*: di parti], deve essere resa una e comune dalla *paideia*»³⁹⁶. Il termine *paideia* dev’essere qui inteso non tanto nel suo senso più stretto (e originario) di educazione dei giovani alla virtù, quanto piuttosto in quello

³⁹⁴ Si potrebbe dire che tale aristocrazia, come merita questo nome più di tutte le altre forme costituzionali perché tiene in pregio anche la virtù oltre che a libertà e ricchezza (cfr. *Pol.*, IV, 8, 1294 a 19-25), così, per questo stesso motivo, merita più di tutte le altre *politeiai* di essere collocata meno distante dall’*ariste politeia*.

³⁹⁵ Cfr. il secondo paragrafo.

³⁹⁶ *Pol.*, II, 5, 1263 b 36-37.

più ampio di “cultura”³⁹⁷, ossia di quella cultura fondantesi sull’ideale della *kalokagathia*, i cui elementi sono la bellezza della figura e il complesso delle virtù etiche e dianoetiche³⁹⁸. Ebbene, è una siffatta comune cultura il fattore che permette di integrare armonicamente tra loro le molteplici parti diverse. Infatti la preoccupazione di cittadini che sono uomini virtuosi non sarà, proprio perché sono virtuosi, quella di assicurare vantaggi – in termini di onori e cariche (e ricchezze) – alla parte cui essi appartengono; sarà invece, proprio perché sono virtuosi, quella di rispettare, rafforzare e trasmettere quella loro comune cultura che, educando a obbedire in vista del comando e a comandare uomini liberi nel rispetto del loro *status* di liberi e in vista del bene comune, manifesta e definisce la loro comunità come autenticamente e propriamente politica³⁹⁹. Da ciò segue che essi, non avendo interessi e vantaggi “materiali” di parte da tutelare e conseguire ma essendo anzi – perché educati a esserlo – uomini “*kaloi kai agathoi*”, percepiranno essere *to dikaion* non una interpretazione assolutizzata dell’uguaglianza, bensì quella forma di *ison* che, calcolata dalla loro saggezza, in ogni circostanza particolare si mostrerà come quella coerente a questa loro cultura⁴⁰⁰.

L’avidità di onori, cariche e ricchezze è la disposizione dell’*ethos* che conduce il *demos* e gli oligarchi a commettere quell’errore iniziale che consiste nel porre in essere il giusto sempre in conformità a una delle due forme di uguaglianza. Tale errore corrompe, fino a cancellarla, la politicità della comunità politica poiché nega la *politeia* in quanto unità delle molteplici e differenti parti di cui è composta. Democrazia e oligarchia rappresentano infatti l’accentuazione parossistica, che nelle forme più estreme sfocia in contraffazione, dell’unità quale essa si presenta nell’*ariste politeia*⁴⁰¹: la prima sfigura e svuota l’unità nell’uniformità, la seconda in un processo di *reductio ad unum*. L’assolutizzazione dell’uguaglianza numerica conduce verso l’irrelevanza della differenza specifica di ogni parte e

³⁹⁷ Cfr. C. Lord, *Politics and Education in Aristotle's "Politics"*, in G. Patzig (Ed.), *Aristoteles' "Politik"*, *Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichschafen / Bodensee* 25. 8. – 3. 9. 1987, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, pp. 202-215, alla p. 203.

³⁹⁸ Cfr. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1936, p. 27, nota 4.

³⁹⁹ Cfr. Lord, *Politics and Education* cit., p. 213.

⁴⁰⁰ Ovvero essi percepiranno e potranno in essere il giusto nel rispetto della riflessione sul *dikaion* che la scienza politica conduce *haplos* quando si pone la domanda sul bene politico. Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

⁴⁰¹ L’accentuazione dell’unità sfigura l’unità proprio in quanto unità, così come l’accentuazione del tratto camuso o adunco di un naso lo sfigura proprio in quanto naso.

quindi verso l'uniformità dei cittadini: tutti sono semplicemente uomini liberi e, per il fatto di essere tutti uguali nell'essere liberi, sono ritenuti assolutamente uguali e perciò ugualmente degni di decidere di ogni questione. Il *demos* diventa allora una massa indistinta composta di uomini interscambiabili che, in virtù della sua forza meramente numerica (quantitativa), travolge ogni magistratura avocando a sé ogni decisione. Si potrebbe dire che tale processo di uniformizzazione fa sì che il *demos* da parte diventi il tutto. Come visto, tuttavia, Aristotele osserva che il *demos*, così caparbio nel rivendicare la sua libertà, finisce per essere comandato dai demagoghi (o dal più insolente di loro) e perciò asservito agli scopi e all'avidità di costoro (o di costui). In un modo specularmente opposto, l'assolutizzazione dell'uguaglianza proporzionale innesca un logico processo di *reductio ad unum*: se infatti tutti, poiché diversi quanto all'ammontare delle ricchezze, sono ritenuti assolutamente diversi e perciò non al medesimo titolo meritevoli di decidere sulle differenti questioni della vita di una *polis*, è chiaro che, «se uno possiede più degli altri ricchi, secondo il giusto in senso oligarchico, è giusto che egli solo comandi»⁴⁰². L'oligarca più ricco riconduce quindi a sé – a buon diritto per la sua superiorità – il controllo di ogni funzione e istituzione, per piegarle, stante il suo *ethos* segnato dal vizio, al soddisfacimento dei suoi interessi e capricci.

In democrazie e oligarchie l'unità è dunque ottenuta non integrando le molteplici parti diverse nel rispetto della loro diversità, bensì svuotando, annichilendo la loro diversità: queste *politeiai* spingono infatti la ricerca dell'unità delle parti di cui sono costituite fino al punto di contraffarla le une in un processo di uniformizzazione, le altre di *reductio ad unum*. Processi che, nel loro esito estremo, ambedue sfigurano una *polis* in una comunità fin troppo simile alla comunità domestica. Infatti, come in quest'ultima non vi sono parti diverse che collaborano in vista del bene comune, bensì il *pater familias* comanda gli schiavi in vista del suo esclusivo interesse⁴⁰³, così nelle forme più degenerate di costituzione deviata uno solo – o al limite pochissimi – comanda uomini liberi come fossero schiavi in funzione del suo interesse. Queste le eloquenti parole di Aristotele: «succede che, avanzando nell'unità, la *polis* non sarà più *polis*, e succede pure che lo sarà sì, ma vicina a perdere la sua fisionomia, *polis* di lega inferiore, come

⁴⁰² *Pol.*, VI, 3, 1318 a 23-24.

⁴⁰³ Secondo Aristotele gli altri "componenti" della comunità domestica, moglie, figli e schiavi, sono infatti "come parte" del *pater familias*. Cfr. *Eth. Nic.*, V, 6, 1134 b 9-13.

se qualcuno potesse rendere la sinfonia (*sumphonia*) un unisono (*omophonia*) o il ritmo un unico piede»⁴⁰⁴. Allora, nella raffigurazione piramidale della seconda versione della classificazione delle *politeiai*⁴⁰⁵, occupano la posizione che è al contempo centrale e di vertice quelle costituzioni che riescono ad integrare nell'unità la molteplicità delle diverse parti necessarie al darsi di una *polis* rispettando la loro diversità; le costituzioni che invece accentuano viepiù l'unità contraffacendola o nell'uniformizzazione o nella *reductio ad unum* si collocano in una posizione che, man mano che i due processi devianti si accentuano, scivola sempre più verso gli estremi e verso il basso.

⁴⁰⁴ *Pol.*, II, 5, 1263 b 32-35.

⁴⁰⁵ Cfr. il quinto paragrafo.

3. *Giusto e costituzione: la legislazione*

1. La seconda classificazione delle forme di *politeia* e le direttive alla saggezza legislatrice

Nel *sesto paragrafo* del *secondo capitolo* si è mostrato come il principio organizzatore della seconda classificazione delle forme costituzionali sia rappresentato dalla alla dottrina (o regola) del giusto mezzo, ovvero come le quattro possibili interpretazioni del *dikaion*¹ e quindi le *politeiai* che in conformità ad ognuna di esse rispettivamente si costituiscono², siano disposte conformemente a tale dottrina. Ora è quindi possibile intendere il motivo per cui sia questa la classificazione che lo Stagirita usa nel corso di *Politica* IV-VI. In particolare è possibile comprendere come essa sia funzionale a quella che sembra essere la fondamentale direttiva che Aristotele fornisce alla saggezza legislatrice per sostenere il legislatore nella deliberazione dei mezzi più adatti a conservare una *politeia*³, ovvero a prevenire il più devastante dei pericoli su di essa incombenti, quello rappresentato dalla *stasis* (guerra civile).

Questa direttiva – cui tutte le altre possono essere ricondotte – è quella che il filosofo esprime ricorrendo alla metafora del naso adunco o camuso. Questo il passo di *Politica* V 9, che merita citare per intero. «C'è una cosa

¹ Le interpretazioni del *dikaion* sono quella aristocratica (nel senso letterale del termine), quelle proprie delle varie *politeiai* qualificate come costituzioni miste, quella democratica, quella oligarchica.

² Le *politeiai* sono l'aristocrazia (nel senso letterale del termine); le costituzioni qualificate come costituzioni miste e denominate, a seconda degli elementi in esse mescolati e della gerarchia tra di essi, o aristocrazia (*aristokratike politeia*) o *politeia*; la democrazia e l'oligarchia.

³ Come visto nel *primo paragrafo* del *secondo capitolo*, è questo il punto e. della seconda formulazione del piano di lavoro che Aristotele stile in *Politica* IV 2.

che non si deve dimenticare e che ora invece dimenticano le costituzioni deviate, *to meson*: in effetti molte istituzioni che hanno apparenza democratica distruggono le democrazie e molte che hanno apparenza oligarchica le oligarchie. Ma quanti ritengono che questa forma sia l'unica vera, la portano fino all'eccesso senza sapere che, come c'è un naso il quale, pur deviando dal profilo diritto che è il più bello e accostandosi a quello adunco o camuso, è tuttavia bello e si guarda con piacere, il che invece non succede se si sottolinea maggiormente la deviazione, perché in primo luogo perderà la simmetria dell'organo, alla fine si arriverà al punto che non potrà sembrare nemmeno più un naso a causa dell'eccesso o del difetto dei due opposti, e nel medesimo modo stanno le cose riguardo alle altre parti del corpo, lo stesso avviene a proposito delle costituzioni. In realtà l'oligarchia e la democrazia possono conservarsi in maniera passabile anche se divergono dall'ordinamento migliore, ma se uno le tende troppo, l'una e l'altra, in primo luogo renderà peggiore la costituzione, alla fine la distruggerà come costituzione. Perciò il legislatore e l'uomo politico non devono ignorare quale sorta di istituzioni democratiche mantengono in vita e quali distruggono la democrazia e quale sorta di istituzioni oligarchiche l'oligarchia⁴.

Se si ritorna alla raffigurazione schematica della seconda classificazione proposta all'inizio del *quinto paragrafo* del *secondo capitolo*, appare immediatamente chiaro il senso della metafora appena riportata, la quale avvisa che l'accentuazione parossistica del tratto adunco o camuso di un naso finisce per sfigurarlo come naso. Se infatti *to meson* indica la posizione delle costituzioni che – in misura maggiore (*ariste politeia*) o minore (costituzioni miste) – sono considerate rette e stabili⁵, ebbene, l'eccessivo e progressivo allontanamento dal *meson* da parte di una *politeia*, ovvero lo "slittamento" di quest'ultima verso uno dei due estremi (ossia verso le forme più radicali di democrazia ed oligarchia), non può che significare l'aumento del tasso di dispotismo secondo cui in questa *politeia* è esercitato il comando e, di conseguenza, l'aumento del rischio di guerra civile (o comunque di mutamento costituzionale)⁶: ovvero significa l'esaurimento di tale *politeia*

⁴ *Pol.*, V, 9, 1309 b 18-38.

⁵ Ad avviso di Aristotele solo la *mese politeia* non è sconvolta dalla *stasis*: «dove infatti il ceto medio è numeroso, non si producono affatto guerre civili e dissidi tra i cittadini» (*Pol.*, IV, 11, 1296 a 8-9).

⁶ Prova ne è che la tirannide e le forme peggiori di democrazia ed oligarchia, collocate alle estremità dello schema, sono ritenute da Aristotele i regimi che durano nel tempo meno di tutti gli altri. Cfr. *Pol.*, V, 12, 1315 b 11-12; VI, 4, 1319 b 1-4.

come *politeia*, il venir meno della politicità di una comunità politica fino alla sua disgregazione come comunità. Il nesso che lega in modo direttamente proporzionale dispotismo e rischio di *stasis* trova la sua spiegazione a partire da una semplice constatazione effettuata dallo Stagirita: affinché una *politeia* possa conservarsi – osserva il filosofo – è necessario che la parte ad essa favorevole sia più forte di quella che non le è favorevole⁷. Ora: quanto più la parte che è *kuria* – il *demos* od i notabili – tende, relativamente alla distribuzione di onori e cariche, ad "applicare" il giusto in una modalità assoluta e radicale, ossia in una modalità che è diretta espressione dei suoi interessi di parte e della sua "ideologia", è chiaro che tanto più aumenteranno lo scontento ed il risentimento dell'altra parte, per il fatto che essa si troverà a partecipare di una *politeia* fondata su un giusto che non percepisce come tale. Ed è altrettanto chiaro che una *politeia* che ha una sua parte che non si riconosce in essa e nella sua giustizia (*dike*), corre il concreto rischio dello scoppio di una guerra civile (o comunque del tentativo di mutamento) per iniziativa della parte "scontenta". Secondo Aristotele è infatti proprio la discordante interpretazione del *dikaion* l'origine della *stasis*⁸: «dovunque la *stasis* nasce a causa del disuguale [*anison*]⁹; ed ancora, specularmente: «le ribellioni sono prodotte dalla ricerca dell'uguale»¹⁰. Per la precisione, «coloro che desiderano l'uguaglianza [i democratici] si ribellano se pensano di avere di meno, pur essendo eguali a quelli che hanno di più, mentre quelli che desiderano disuguaglianza e superiorità [gli oligarchici] se suppongono che, pur essendo diseguali, non hanno di più, ma lo stesso o di meno»¹¹.

Ad avviso dello Stagirita allora, per fare in modo che la parte favorevole ad una *politeia* sia più forte di quella che le è contraria, è necessario adoperarsi anzitutto per stabilizzare la *politeia* vigente, ovvero per impedire che essa "slitti" verso le estremità (gli estremi viziosi della raffigurazione schematica delle classificazione), così come per rendere gradevole allo sguardo un naso è anzitutto necessario evitare di accentuarne il carattere adunco o camuso. Fuor di metafora, è necessario che il legislatore adotti le misure legislative atte ad impedire la radicalizzazione di una costituzione,

⁷ Cfr. *Pol.*, V, 9, 1309 b 16-18.

⁸ Cfr. il *nono paragrafo* del *primo capitolo*.

⁹ *Pol.*, V, 1, 1301 b 26-27.

¹⁰ *Pol.*, V, 1, 1301 b 28-29.

¹¹ *Pol.*, V, 2, 1302 a 24-28. Cfr. il *settimo paragrafo* del *primo capitolo*.

ossia l'estremizzazione della sua democraticità se è una democrazia, del suo carattere oligarchico se è una oligarchia. Ciò, chiaramente, al fine di evitare che cresca ulteriormente il risentimento della parte che non è *kuria* (il *demos* nelle oligarchie, i notabili nelle democrazie) e si inasprisca pertanto la tensione tra le opposte fazioni. In seconda battuta il compito del legislatore può essere quello di tentare di "far risalire" verso la posizione mediana una *politeia*, ovvero di apportare ad essa delle migliorie. È importante sottolineare come questa fondamentale indicazione per la *praxis* del legislatore si collochi al livello, "sul campo" del giusto: se infatti, come visto, è l'interpretazione del giusto il terreno su cui si scontrano le opposte fazioni del *demos* e dei notabili, è al giusto che la scienza politica guarda come al fattore su cui far leva per disinnescare il rischio di guerra civile (e, più in generale, di mutamento costituzionale).

È infatti proprio intervenendo con saggezza sulla modalità in cui *to dikaiion* è posto in essere, ovvero sui *nomoi* che regolano l'assetto degli organi istituzionali, che il legislatore può garantire ad una *politeia* maggiori possibilità di conservazione, ossia può evitare che essa degeneri ulteriormente in direzione del dispotismo ed eventualmente migliorarla. Ma in che modo ciò può essere possibile? Come visto poc'anzi, per Aristotele una costituzione ha tante più possibilità di conservarsi quanto più è forte la parte che è ad essa favorevole. Ebbene, numerosi passi di *Politica* V 8 testimoniano che il modo che il filosofo suggerisce per rafforzare tale parte consiste nel far sì che l'elemento che non è *kurios* (il *demos* nelle oligarchie, i notabili nelle democrazie) non sia totalmente escluso dalla facoltà e dalla possibilità di ricoprire le cariche e, più in generale, di godere dei vantaggi e degli onori che la *polis* assegna¹²: una strategia, questa, che ha il chiaro obiettivo di fare in modo che la parte che non è *kuria*, nonostante ciò abbia comunque motivo di accettare la *politeia* vigente e perciò non coltivi propositi di ribellione. Ecco i passi. Lo Stagirita osserva che «alcune aristocrazie, come pure talune oligarchie, perdurano non già perché le costituzioni sono solide, ma perché coloro che esercitano le magistrature trattano a modo quanti sono fuori dalla *politeia* e quanti sono inclusi nel *politeuma*, giacché non oltraggiano chi non ne fa parte, anzi vi immettono quanti di questi sono atti al comando, non oltraggiano in materia di onore gli ambi-

¹² E, per converso, di far sì che gli oneri che la *polis* richiede non ricadano tutti sulle spalle della parte che non è *kuria*.

ziosi, né in materia di guadagno il popolo»¹³. Onde evitare mutamenti costituzionali «bisogna guardarsi dal promuovere il benessere della *polis* in maniera parziale: in proposito il rimedio è sempre affidare affari e magistrature alle parti opposte (e per opposte intendo i nobili di fronte alla plebe ed i disagiati di fronte agli agiati)»¹⁴. Ancora: «è utile sia nella democrazia sia nell'oligarchia assegnare a quanti partecipano meno dei vantaggi della costituzione, nella democrazia ai ricchi, nell'oligarchia ai bisognosi, o uguaglianza o una certa preferenza nelle cariche che non siano quelle più importanti [*kuriai tes politeias*]»¹⁵. Così, «in un'oligarchia si deve avere grande cura di quanti hanno bisogno ed affidare a costoro le cariche da cui si traggono profitti»¹⁶; e nelle democrazie «bisogna astenersi dai ricchi non solo evitando ogni redistribuzione dei loro averi, ma anche delle loro entrate... ed è meglio impedire certe "liturgie"¹⁷, costose ma inutili»¹⁸.

Ebbene, il legislatore ha allora il compito di disporre in modo bello le parti "istituzionali" di una *politeia*¹⁹, ovvero deve anzitutto comprendere se, quindi calcolare in che modo ed in che misura, può essere opportuno modificare la disposizione degli organi istituzionali²⁰, in particolare le leggi che ne regolano l'accesso e le competenze, per fare in modo che la parte che non è *kuria* possa partecipare in qualche misura della *politeia*²¹; ovvero: in

¹³ *Pol.*, V, 8, 1308 a 3-10.

¹⁴ *Pol.*, V, 8, 1308 b 24-28.

¹⁵ *Pol.*, V, 8, 1309 a 27-30.

¹⁶ *Pol.*, V, 8, 1309 a 20-22.

¹⁷ La liturgia era un servizio a favore della *polis* previsto dalla democrazia ateniese. Ad alcune spese della *polis* non si provvedeva mediante le risorse pubbliche, «ma chiedendo ad un uomo ricco di sostenere, come dovere civico, le spese in questione per un anno. C'erano tre categorie di liturgie: liturgie per le feste, liturgie navali e liturgie connesse con la tassa sul patrimonio» (Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 486).

¹⁸ *Pol.*, V, 8, 1309 a 14-18.

¹⁹ Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1297 b 37-39.

²⁰ Per Aristotele la scienza politica non ha il compito di progettare e realizzare l'ordine complessivo di una *polis*, bensì quello di fornire competenze ed informazioni, consigli ed indicazioni alla legislazione; la quale, come visto nel *primo paragrafo* del *secondo capitolo*, non ha la funzione di introdurre radicali innovazioni legislative, bensì caute modifiche che possano essere accettate dai destinatari. La *politeia* infatti non denota la Costituzione, nel significato che tale vocabolo ha assunto a partire dalla Rivoluzione Francese in poi, ovvero un complesso organico di norme prodotto *ex nihilo* e posto in vigore in un dato momento storico dalla volizione di colui che detiene il potere costituente; bensì indica il *modus vivendi* di una *polis*, il quale si "costituisce" nel corso di un periodo storico ed è sempre in qualche modo presupposto come esistente.

²¹ Nel *secondo paragrafo* del *secondo capitolo* si è visto che alla *politeia* (quando essa denota la cittadinanza nel senso della *citizenship*) si può partecipare in misura maggiore o minore.

misura sufficiente a non essere ad essa a tal punto ostile da scatenare una guerra civile o comunque da adoperarsi per un mutamento costituzionale. Ed a tal proposito, nel lungo passo di *Politica* V 9 citato poc' anzi, Aristotele ricorda al legislatore che esistono molteplici modi di disporre le istituzioni di una *polis* (tante quante sono le possibili interpretazioni del giusto), e che per garantire ad una *politeia* la stabilità egli non dovrà, in modo meccanico, dotare – ad esempio – una democrazia di istituzioni organizzate in modo democratico ed una oligarchia di istituzioni configurate in modo oligarchico²²; bensì, usando la parte calcolatrice del *logos* secondo saggezza, dovrà calcolare il modo più opportuno di disporre un determinato organo istituzionale nel contesto di una determinata *politeia*, nella consapevolezza che nulla vieta che configurare una magistratura in modo, ad esempio, democratico – ossia conforme all'interpretazione democratica del giusto – potrebbe nuocere ad una determinata democrazia (ma non ad un'altra) tanto quanto giovare ad una determinata oligarchia (ma non ad un'altra).

In questo frangente il compito della scienza politica non è pertanto quello di stabilire in dettaglio come debbano essere organizzati gli organi istituzionali relativamente ad ogni forma e specie di *politeia*: la scienza politica infatti – in quanto scienza – si occupa sempre dell'universale (*to katholou*)²³ e non ha mai a che fare con situazioni particolari e singoli casi specifici (*ta kath'hekasta*). In relazione all'ambito che si sta qui prendendo in considerazione, la funzione della scienza politica è allora quella di istruire il legislatore su tutti i possibili modi di disporre in generale le parti "istituzionali", in special modo quelle che in *Politica* IV 14 sono elencate per seconda e per terza: le magistrature e la funzione giudiziaria. Spetterà poi alla saggezza legislatrice, che – in quanto saggezza – si rivolge sempre ai casi particolari²⁴, individuare come disporre nel caso particolare una determinata magistratura di modo che sia più funzionale alla stabilizzazione e conservazione della determinata *politeia* su cui si trova ad intervenire. La fondamentale direttiva che lo Stagirita presenta per conservare le *politeiai* – in particolare quelle deviate in quanto intrinsecamente instabili – e

²² Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

²³ Per quel che riguarda il significato e la traduzione di questa espressione, cfr. la nota 12 del secondo capitolo.

²⁴ Nel primo paragrafo del secondo capitolo si è avuto modo di vedere che, secondo Aristotele, «la saggezza non concerne solo ciò che è *katholou* (universale), ma deve anche conoscere ciò che è *kath'hekasta* (i particolari): infatti essa è pratica (si indirizza alla *praxis*) e la *praxis* riguarda i casi particolari» (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 14-16).

che egli esprime tramite la metafora del naso adunco o camuso, porta al cuore della prestazione di pensiero fornita da Aristotele a proposito della giustizia. Come visto, la riflessione che la scienza politica conduce *haplos* sul *dikaion* allorquando si pone la domanda sul ben politico, distingue due modalità di darsi dell'uguale, una conforme alla proporzione geometrica, l'altra conforme alla proporzione aritmetica²⁵. La scienza politica informa poi che è un errore dare una *politeia* – cioè dare una *taxis* di parti – sempre e in ogni circostanza o secondo l'una o secondo l'altra delle due come fanno oligarchi e *demos*, perché ciò ne provoca l'intrinseca instabilità. La direttiva generale che essa presenta al legislatore per rimediare all'instabilità è quindi quella di fare in modo che sia rispettata la distinzione tra le due forme di uguaglianza, ovvero di evitare l'assolutizzazione di una delle due, per far sì che onori e cariche distribuiti da una *polis* non vadano sempre a beneficio di una sola parte (suscitando l'ovvio risentimento dell'altra). Il compito della saggezza legislatrice è allora quello di evitare l'assolutizzazione dell'uguale (ossia di cogliere il suggerimento che in tal senso proviene dalla scienza politica), calcolando in ogni specifica circostanza in cui si trova ad intervenire quando e come introdurre l'una o l'altra forma di uguale²⁶; quando e come moderare l'una adottando l'altra, per permettere anche alla parte che non è *kuria* di partecipare in qualche misura alla *politeia*.

Prima di prendere in esame le differenti modalità secondo le quali la scienza politica individua essere possibile organizzare gli organi istituzionali di una *polis*, mostrando al contempo come il fondamento di tali modalità risieda nella nozione di *dikaion*, è opportuno accennare alle altre indicazioni che lo Stagirita fornisce al legislatore per orientarlo nel suo compito volto alla conservazione della costituzione esistente. Indicazioni che comunque sono tutte riconducibili alla direttiva generale – di cui esse possono essere considerate le declinazioni particolari – espressa dalla metafora del naso adunco o camuso, la quale direttiva consiglia di stabilizzare una *politeia*, ovvero di evitare anzitutto che essa "scivoli" verso gli estremi viziosi dello spettro costituzionale ed eventualmente di far sì che essa "risalga" verso la posizione centrale (*to meson*).

Un primo suggerimento richiama l'attenzione del legislatore sull'importanza di «provvedere mediante le leggi ed ogni altra disposizione affin-

²⁵ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

²⁶ Cfr. *Pol.*, V, 1, 1302 a 7-8.

ché le magistrature non abbiano a diventare fonte di guadagno»²⁷. Aristotele precisa che tale indicazione è valida per tutte le costituzioni, ma subito dopo aggiunge che «a questo si deve badare soprattutto nei regimi oligarchici, perché il popolo non si dispiace tanto di essere escluso dal comandare, ché anzi è contento se uno lo lascia attendere in pace ai propri affari, quanto se crede che i magistrati rubino i beni pubblici: in tal caso due motivi lo torturano, non partecipare agli onori e neppure ai guadagni»²⁸.

Il filosofo poi indica tre requisiti che devono esibire coloro che si accingono a ricoprire le cariche più importanti: «primo, rispetto della *politeia* in vigore, poi estrema capacità nelle mansioni della carica, terzo, infine, virtù e *dikaosune*, in ciascuna costituzione *pros ten politeian* (relativa, conveniente, adeguata alla costituzione)»²⁹. Questi passi mostrano come, per lo Stagirita, in vista della conservazione di una *politeia* sia di primaria importanza che il legislatore si adoperi per soddisfare le esigenze di entrambe le sue due più importanti parti "sociali", il *demos* ed i notabili, in questo modo facendo sì che la parte favorevole alla costituzione vigente risulti rafforzata. Se infatti il legislatore provvede a disporre le magistrature in modo tale che esse non costituiscano una fonte di guadagno e possano essere ricoperte solo da uomini che possiedono le tre suddette qualità, il *demos* dimostrerà il suo disinteresse per la vita politica in quanto non ne otterrà alcun guadagno, ed al contempo non si sentirà raggirato da coloro che invece vorranno accedere alle cariche. L'impossibilità di trarre guadagni, al contrario, non ostacolerà i notabili dal ricoprire le magistrature in quanto essi, essendo già ricchi, non necessitano di una diaria per poter sopravvivere; inoltre, accedendo alle magistrature, potranno non vedersi sottoposti a chi giudicano di un rango nettamente inferiore al loro. La conseguenza dell'adozione di queste misure consiste nella diminuzione del rischio che o il *demos* o i notabili, spinti dall'obiettivo di imporre una disposizione delle magistrature consona ai loro interessi di parte, possano cospirare contro una *politeia* siffatta, dal momento che, seppur parzialmente, essa soddisfa (o comunque non frustra) le loro rispettive esigenze ed aspettative.

Un secondo suggerimento concerne l'educazione (*paideia*). In *Politica* II 5 Aristotele afferma che è necessario che la *polis* «essendo una pluralità,

²⁷ *Pol.*, V, 8, 1308 b 31-33.

²⁸ *Pol.*, V, 8, 1308 b 33-38.

²⁹ *Pol.*, V, 9, 1309 a 33-37.

realizzi mediante l'educazione comunità e unità»³⁰. Certo, queste parole sono pronunciate in un contesto in cui con ogni probabilità il filosofo si sta riferendo all'*ariste politeia*³¹, tuttavia esse possono valere anche per le altre forme di costituzione: in *Politica* V 9 lo Stagirita si sofferma infatti sull'importanza dell'educazione anche per la conservazione delle costituzioni deviate. Aristotele avverte il legislatore che il fattore primario e fondamentale «per assicurare la stabilità della costituzione e che al presente tutti trascurano è l'educare *pros tas politeias* (relativo alle costituzioni – ossia il sistema di educazione adatto alle costituzioni), perché non c'è nessuna utilità dalle leggi più utili, anche ratificate da tutto il corpo dei cittadini, se questi non saranno abituati ed educati nello spirito della costituzione, in maniera democratica se le leggi sono democratiche, oligarchica se oligarchiche»³²; e, chiaramente, aristocratica se aristocratiche e così via per ogni forma di *politeia*. Infatti, «bisogna che l'educazione si adatti a ciascuna costituzione, perché il costume proprio di ciascuna suole difendere la costituzione stessa e la pone in essere già in origine, per esempio il costume democratico la democrazia, quello oligarchico l'oligarchia e sempre il costume migliore promuove la costituzione migliore»³³. Onde evitare ogni possibile fraintendimento, il filosofo poi precisa che «essere educati *pros ten politeian* non significa fare quel che dà piacere ai sostenitori dell'oligarchia o ai fautori della democrazia, bensì quel che metterà in grado i primi di governare oligarchicamente, i secondi democraticamente»³⁴.

³⁰ *Pol.*, II, 5, 1263 b 36-37.

³¹ Tale contesto è quello della critica aristotelica alla rappresentazione della *polis* "secondo natura" che Platone propone nella *Repubblica*, più precisamente ciò in cui per lo Stagirita consiste la specificità di una comunità politica in relazione all'ambito domestico. Difficile dunque che le parole appena citate possano riferirsi alle costituzioni deviate, così simili invece alla comunità domestica.

³² *Pol.*, V, 9, 1310 a 13-18.

³³ *Pol.*, VIII, 1, 1337 a 14-18.

³⁴ *Pol.*, V, 9, 1310 a 19-22. Queste parole, apparentemente chiare, ad una più attenta lettura si rivelano in realtà enigmatiche. Il senso generale è facilmente comprensibile: per Aristotele vi è una inevitabile tensione tra l'essenza – e lo "spirito" – di una costituzione deviata da una parte, ciò che le è necessario per durare nel tempo dall'altra. Ma che cosa queste parole potrebbero comportare per quel che riguarda l'educazione non è facile stabilire. C. Lord, che si è accorto della problematicità di questo passo, ritiene che lo Stagirita stia qui sostenendo la necessità, da parte di democrazie e oligarchie, di formare la loro classe dirigente avvalendosi il più possibile di uomini che hanno ricevuto un'educazione aristocratica, ovvero di uomini «che accettano gli incarichi politici per senso del dovere o dell'onore piuttosto che per un desiderio di personale vanagloria» (Lord, *Politics and Education* cit., p.215).

Questi passi mostrano come, ad avviso dello Stagirita, in vista della conservazione di una *politeia* sia di primaria importanza che il legislatore si adoperi per educare tutti i suoi cittadini (ad essa favorevoli o meno) alla virtù del cittadino che le conviene e le è adatta³⁵, ossia a quella virtù che rende costoro cittadini “buoni”³⁶: vale a dire cittadini che rispettano i *nomoi* della loro *polis* volentieri ed in conseguenza di una scelta – a partire da quei *nomoi* che manifestano e “comandano” l’uguale nelle distribuzioni e nelle correzioni – e che perciò, nel loro agire politico, si svelano come idonei, adatti, funzionali alla *politeia* della *polis* della quale sono i *politai*. Infatti, quanto maggiore sarà il numero di cittadini educati a discernere il *dikaion* dall’*adikon* conformemente alla *dike* su cui si fonda e si regge la comunità politica di cui essi sono gli “elementi”, tanto più quest’ultima sarà stabile, in quanto dei cittadini siffatti saranno in grado di opporre (e desidereranno opporre) una efficace resistenza contro ogni tentativo di mutamento della loro *politeia*, ossia di alterazione di quella *krisis tou dikaion kai tou adikou* che essi percepiscono – in quanto sono stati appunto educati a percepirla – come *dike*. Anche l’educazione adatta alla *politeia* rappresenta dunque una linea guida da seguire per far sì che la parte favorevole alla costituzione sia più forte di quella ad essa contraria.

Nel capitolo precedente si è avuto modo di appurare come nel pensiero politico di Aristotele il momento istituzionale ed il momento sociale siano inscindibilmente correlati ed uniti. Le indicazioni presentate dallo Stagirita ai legislatori per stabilizzare una *politeia* che si son finora prese in esame afferiscono l’aspetto istituzionale, tuttavia la direttiva fondamentale espressa dalla metafora del naso adunco o camuso trova la sua concretizzazione (ed applicazione) in precisi suggerimenti anche per quel che riguarda l’aspetto socio-economico. Relativamente a quest’ambito, il consiglio che Aristotele fornisce al legislatore, e che vale soprattutto (ma non solamente) per le democrazie, è il seguente: si «deve badare che la massa [*plethos*] non

³⁵ A tal proposito è necessario ricordare che per Aristotele oltre alla virtù etica – all’*arete* così come è stata esaminata e trattata nelle ricerche di etica – esiste anche la virtù del cittadino: «ora la virtù di chi comanda e di chi obbedisce è diversa, ma il bravo cittadino deve sapere e potere obbedire e comandare, ed è proprio questa la virtù del cittadino, conoscere il comando che conviene a uomini liberi sotto entrambi gli aspetti» (*Pol.*, II, 10, 1272 b 13-16). Va da sé che tale virtù sarà necessariamente in rapporto alla specifica forma di *politeia*, pertanto esisteranno tante declinazioni di questa virtù quante sono le forme di costituzioni. Cfr. *Pol.*, III, 4, 1276 b 30-33.

³⁶ Cfr. *Pol.*, III, 4, 1277 b 13-16.

sia troppo indigente... Bisogna perciò adoperare ogni mezzo perché l’agiatezza permanga a lungo. E poiché ciò conviene anche alle classi agiate, bisogna raccogliere in un fondo comune i ricavi delle entrate e distribuirli ai poveri, soprattutto se se ne può raccogliere tanto quanto basti ad essi per acquistare un campicello o altrimenti per dar inizio ad un’impresa commerciale od agricola»³⁷. Per il filosofo è dunque di estrema importanza cercare di risolvere il problema dell’indigenza del *demos*, ossia della massa composta da teti, operai meccanici, lavoratori giornalieri, marinai, inoccupati: tuttavia, dal passo appena citato si evince che la soluzione che egli prospetta non è affatto di carattere – si potrebbe dire, usando un termine odierno – “assistenzialista”. Ciò che per lo Stagirita è infatti cruciale è trovare un’occupazione a questi uomini, preferibilmente nel ramo dell’agricoltura, in modo da tenerli lontano dall’attività politica: in caso contrario costoro, non avendo (come invece i ricchi) affari e questioni private di cui occuparsi, si aggirerebbero per l’*agora* e troverebbero facile radunarsi di frequente in assemblea³⁸ («mentre gli agricoltori, essendo sparsi per la campagna, non si incontrano né sentono uguale bisogno di tali convegni») ³⁹. Da questa situazione il passo all’assemblearismo, ovvero alla specie peggiore di democrazia e quindi alla tirannide, sembra essere breve: il *demos* radunato in assemblea, sedotto e manipolato dai demagoghi, comincia a vessare i ricchi affinché la *polis* disponga di risorse sufficienti per pagargli la diaria (*misthos*)⁴⁰, avoca a sé tutte le funzioni politiche esautorando i magistrati ed esercita l’*arche* non rispettando più le leggi⁴¹.

Questa indicazione di carattere socio-economico per la salvezza delle *politeiai*, dimostra bene come l’aspetto istituzionale e l’aspetto sociale siano strettamente correlati e complementari, come incidano l’uno sull’altro e si influenzino a vicenda. Ciò allora comporta che un mutamento che interviene su uno dei due aspetti necessariamente ha una ripercussione sull’altro

³⁷ *Pol.*, VI, 5, 1320 a 33 – b 1.

³⁸ Cfr. *Pol.*, VI, 4, 1319 a 28-30.

³⁹ *Pol.*, VI, 4, 1319 a 30-32.

⁴⁰ Il *misthos* era il salario giornaliero pagato ad un lavoratore o ad un soldato; oppure la diaria per coloro che erano impiegati negli organi istituzionali. Tipico delle democrazie radicali, nell’Atene del IV secolo a. C., il *misthos* era corrisposto ai membri del Consiglio dei Cinquecento (cinque oboli a testa per seduta), del Tribunale Popolare (tre oboli a testa per seduta), dell’Assemblea (una dracma o una dracma e mezza per seduta) e ad alcuni magistrati (in particolare ai nove arconti ed ai magistrati in servizio all’estero). Cfr. Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 487.

⁴¹ Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1292 a 23-30.

e potrebbe quindi dare inizio ad una dinamica che può essere virtuosa o viziosa. Di ciò il legislatore deve saper tener conto: si potrebbe dire che la saggezza consista nel saper calcolare l'intervento più adatto in grado di avviare un processo virtuoso che sia cioè in grado di conservare una *politeia*: per esempio, adottare i provvedimenti legislativi in grado di trasformare i teti in agricoltori rende possibile disporre le istituzioni in modo tale da evitare l'assemblearismo e perciò favorisce la stabilizzazione, o l'instaurazione, di una democrazia del primo tipo (la migliore); così come – per fornire un altro esempio – modificare la legge che in una oligarchia fissa il censo da soddisfare per poter ricoprire le cariche in direzione di un suo innalzamento, evita che, in presenza di un aumento generale del benessere, tale oligarchia si trasformi in una democrazia a motivo dell'accesso alle cariche divenuto possibile per numerosi popolani diventati ricchi.

Concludendo è opportuna una nuova menzione della costituzione mista. Essa infatti non solo – come visto – rappresenta la miglior conferma che il principio organizzatore della seconda classificazione delle forme costituzionali è costituito dalla dottrina (o regola) del giusto mezzo conformemente alla quale sono disposte e collocate le quattro possibili interpretazioni del *dikaion* e quindi le *politeiai* che su ognuna di esse si fondano; essa si presenta anche come il vertice della prestazione di pensiero prodotta dalla scienza politica aristotelica nel suo tentativo di fornire una indicazione di risposta a quello che è il primario problema per un legislatore, ossia preservare dai mutamenti e soprattutto dalla guerra civile le *politeiai*, in particolare le più diffuse e “costitutivamente” instabili: democrazie ed oligarchie⁴². Detto altrimenti, essa si presenta anche come la proposta più alta che lo Stagiritico fornisce allo scopo di superare la pericolosa dicotomia tra *demos* e notabili (tra poveri e ricchi), tra la concezione democratica del giusto e quella oligarchica: una dicotomia svilente la politicità di una comunità politica (fino al suo annullamento nella tirannide) e potenzialmente distruttiva della comunità stessa come comunità (qualora il suo esito sia la *stasis*). Ponendosi infatti come termine medio tra democrazia ed oligarchia da un punto di vista tanto istituzionale (tale per cui risulta essere una *mixis* delle interpretazioni democratica ed oligarchica del *dikaion*), quanto sociale (tale per cui risulta essere una *mese politeia*, ossia una *politeia* costituita in prevalenza da

⁴² Per quel che riguarda il motivo della “costitutiva” instabilità di democrazia ed oligarchia, cfr. il *settimo paragrafo* del *primo capitolo*.

persone del “ceto medio”, “medio” tra poveri e ricchi⁴³), la costituzione mista risulta essere quella *politeia* che, pur non essendo quella *ariste* in assoluto è però la più facile da ottenere e la più adatta per la maggior parte delle *po-leis*⁴⁴, e comunque in grado di far sì che il comando possa essere esercitato, se non in modo “puramente” politico, almeno non dispotico⁴⁵.

2. La disposizione delle parti “istituzionali”

È giunto ora il momento di prendere in esame le differenti modalità secondo le quali la scienza politica individua essere possibile organizzare le parti “istituzionali” di una *polis*, mostrando al contempo come il fondamento di tali modalità risieda nella nozione di *dikaion*. Tali parti – come visto⁴⁶ – sono quelle che il filosofo indica in *Politica* IV 14: la parte inerente l'esercizio della funzione deliberativa sugli affari comuni, le magistrature, la parte inerente l'esercizio della funzione giudiziaria⁴⁷. Anzitutto due considerazioni preliminari, che fungono da punti di avvio di tale indagine.

Primo: come più volte visto nel corso di questo lavoro, le parti “istituzionali” di una *politeia* non sono qualcosa di neutrale, ma sono sempre costitutivamente connotate – ovvero si presentano sempre originariamente organizzate e configurate – in modo o democratico, od oligarchico, o proprio della *politeia*, od aristocratico⁴⁸; e si è anche visto che ciascuna di queste modalità ha il suo fondamento in una interpretazione del *dikaion*⁴⁹. La modalità democratica di disporre gli organi istituzionali si fonda sulla concezione aritmetica o numerica dell'uguale e sulla tendenza a riportare tutto a questa declinazione dell'uguaglianza, ossia sulla tendenza a declinare i fattori che entrano in gioco nel determinare la concreta configurazione di una

⁴³ *Pol.*, V, 1, 1302 a 14.

⁴⁴ In tal senso la costituzione mista rappresenta la risposta al punto b. del secondo piano di lavoro delle ricerche circa ciò che riguarda la legislazione che Aristotele presenta in *Politica* IV 2. Cfr. il *primo paragrafo* del *secondo capitolo*.

⁴⁵ Non si deve infatti dimenticare che la costituzione mista è formata da elementi ricavati da due costituzioni deviate; essa – come visto – rappresenta il tentativo di annullare il dispotismo insito nelle interpretazioni democratica ed oligarchica del giusto mescolandole e temperandole.

⁴⁶ Cfr. il *secondo paragrafo* del *secondo capitolo*.

⁴⁷ Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1297 b 41 – 1298 a 3.

⁴⁸ Cfr. Pacchiani, *Democrazie e costituzione* cit., p. 69.

⁴⁹ Cfr. in particolare il *secondo paragrafo* del *secondo capitolo*.

carica in modo conseguente e coerente, o comunque compatibile, a tale interpretazione dell'uguale. La modalità oligarchica si fonda sulla concezione geometrica o proporzionale dell'uguale e sulla tendenza a riportare tutto a questa seconda declinazione dell'uguaglianza⁵⁰. Vi è poi la modalità di disporre le parti "istituzionali" che è propria della *politeia*. Come quest'ultimo termine denota la costituzione che risulta dalla mistione di elementi democratici ed oligarchici o dalla mistione di questi due elementi che tende alla democrazia⁵¹, così la modalità di disporre le parti "istituzionali" propria della *politeia* è intesa da Aristotele come quella modalità che tenta di mescolare e mediare le rivendicazioni e le esigenze che sono espresse nelle opposte interpretazioni, democratica ed oligarchica, del giusto; una mescolanza che può essere "paritaria" o accordare una preminenza all'elemento democratico⁵². Quando parla di modalità aristocratica, lo Stagirita non intende quella modalità che corrisponde all'*ariste politeia* (ovvero all'aristocrazia nel senso letterale del termine) tra le forme costituzionali, bensì a quelle aristocrazie (od *aristokratikai politeiai*) che sono connotate come forme di costituzione mista o perché contemplano anche la virtù come elemento della mistione oppure perché, denotando la mistione di elementi democratici ed oligarchici, sono contrassegnate dalla prevalenza di questi ultimi⁵³. Aristocratica è pertanto la modalità di disporre le parti "istituzionali" che, tentando di mescolare e mediare le rivendicazioni ed esigenze democratiche ed oligarchiche (espresse dalle rispettive interpretazioni del giusto), cerca di far sì che sia possibile tener conto anche della virtù; oppure aristocratica è la modalità di mescolare elementi democratici ed oligarchici che accorda una preminenza a questi ultimi⁵⁴.

In secondo luogo va ribadito che il modo d'esser scienza della scienza politica è il sapere pratico⁵⁵. In considerazione di ciò l'individuazione delle molteplici modalità di disporre le parti "istituzionali" operata dal filosofo in *Politica* XIV-XVI non è fine a se stessa (in vista della *theoria*), ossia non è eseguita con l'intento di dare «libero sfogo, senza risparmiare se stesso e

⁵⁰ Cfr. il settimo paragrafo del primo capitolo.

⁵¹ Cfr. il quinto paragrafo del secondo capitolo.

⁵² È comunque difficile stabilire con esattezza a quale delle due denotazioni ricordate Aristotele di volta in volta si riferisca.

⁵³ Cfr. il quinto paragrafo del secondo capitolo.

⁵⁴ È comunque difficile stabilire con esattezza a quale delle due denotazioni ricordate Aristotele di volta in volta si riferisca.

⁵⁵ Cfr. il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, in particolare alla sezione II.

senza compassione per gli interpreti, al suo amore per le sottigliezze, le divisioni e le suddivisioni»⁵⁶; è invece in vista della *praxis*, ovvero in funzione della *praxis* anzitutto del legislatore, ossia è condotta al fine di fornirgli quelle conoscenze ed informazioni di carattere generale ed orientativo che possano metterlo nelle condizioni di calcolare e scegliere con saggezza il provvedimento più utile ed opportuno per garantire la stabilità e la conservazione della *politeia* cui egli – si passi l'espressione – mette mano. Ed a tal proposito – come visto⁵⁷ – lo Stagirita avverte che «bisogna procurarle la sicurezza, evitando ciò che apporta distruzione e ponendo *nomoi* tali, sia non scritti sia scritti, che abbraccino in massimo grado le misure che salvano le costituzioni e non ritenere democratica od oligarchica la disposizione che renderà nel più alto grado democratica od oligarchica la *polis*, bensì quella che le assicurerà la più lunga durata»⁵⁸.

Proprio in relazione alle conoscenze ed alle informazioni circa le modalità di disporre le parti "istituzionali" è opportuno menzionare un preciso aspetto della scienza politica quale scienza il cui modo d'esser scienza è il sapere pratico, vale a dire il suo carattere tipologico, ovvero il suo essere "in linea di massima"⁵⁹. Non si deve infatti pensare che, trattando delle modalità di organizzare gli organi istituzionali, Aristotele esibisca una sorta di «virtuosismo tassonomico»⁶⁰, ovvero fornisca una imponente classificazio-

⁵⁶ Laurenti, *Genesi e formazione* cit., p. 66.

⁵⁷ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

⁵⁸ *Pol.*, VI, 5, 1319 b 39 – 1320 a 4.

⁵⁹ Aristotele puntualizza che gli agibili (*ta praktá*) – ovvero ciò che rappresenta l'orizzonte entro cui la scienza politica conduce le sue indagini per ricercare come compiere le azioni (cfr. *Eth. Nic.*, I, 2, 1103 b 26-30) – presentano «*pollen diaphoran kai planen* (molte differenze e variabilità)» (*Eth. Nic.*, I, 3, 1094 b 15-16); e osserva che anche tutto ciò che è considerato un bene presenta una qualche fluttuazione ed è connotato dall'essere «*hos epi to polu* (per lo più)» (*Eth. Nic.*, I, 3, 1094 b 21). In conseguenza di ciò lo Stagirita afferma che «ogni discorso su ciò che è agibile deve essere fatto *tupo kai ouk akribos* (in maniera approssimativa e non con precisione rigorosa)... [in quanto] si deve esigere che i discorsi si conformino alla materia di cui trattano» (*Eth. Nic.*, II, 2, 1104 a 1-3). L'espressione "*tupo kai ouk akribos*" fa riferimento al grado di "rigore" di un'indagine scientifica: *tupo* indica che essa è sviluppata a livello di abbozzo o schizzo, dunque in linea di massima, ma il riferimento sembra essere non solo e non tanto alla carenza di precisione o alla scarsità di dettagli forniti e quindi all'inevitabile genericità, quanto piuttosto al carattere sempre perfettibile e mai definitivo delle sue conclusioni. Tale caratteristica della scienza politica aristotelica ha indotto a parlare, in relazione ad essa, di "metodo tipologico". Cfr. O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München, Pustet, 1971, pp. 187-192. Su questo punto cfr. il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, alla sezione II, 5.

⁶⁰ Bertelli, *Democrazia e metabole* cit., p. 81.

ne completa e definitiva, chiara e ben definita in ogni sua parte, di tutti i possibili modi di disporre le tre parti "istituzionali". Lo Stagirita invece individua in primo luogo quegli aspetti o fattori che entrano in gioco nella *taxis* di queste parti, ad esempio l'ampiezza della cerchia che ha la facoltà di accedere all'esercizio di un determinata funzione politica, o la procedura di selezione dei candidati; in un secondo momento illustra le diverse declinazioni o configurazioni che possono aversi di tali fattori, elencando al contempo alcune delle possibili combinazioni tra di essi: ad esempio – per riferirsi agli aspetti appena citati – informa che i cittadini "papabili" per una carica possono essere tutti od alcuni ed essere selezionati tramite sorteggio od elezione, oppure in parte alcuni, in parte tutti (tutti assieme o a turno), reclutati parte mediante il sorteggio, parte mediante l'elezione; infine, a titolo di esempio, presenta alcune modalità secondo cui una parte "istituzionale" può essere complessivamente disposta, evidenziando al contempo a quale delle quattro connotazioni politiche prima ricordate esse siano riconducibili. Così l'obiettivo delle indagini che Aristotele sviluppa circa ciò che riguarda la legislazione è quello di informare il legislatore che – ad esempio – è democratico (ossia conforme all'"ideologia" democratica) dare a tutti la facoltà di accedere ad una funzione politica, in particolar modo se è adottato il sorteggio come procedura di selezione; che è oligarchico (ossia conforme all'"ideologia" oligarchica) concedere solo ai ricchi la facoltà di poter ricoprire una carica; che è tendenzialmente aristocratico privilegiare l'elezione come procedura di selezione dei candidati⁶¹.

Ma non c'è nessun elenco completo di tutte le possibili modalità di disporre gli organi istituzionali redatto combinando tra loro tutte le possibili declinazioni e varianti dei fattori che entrano in gioco nella loro configurazione. L'obiettivo della scienza politica non è infatti quello di guidare l'azione del legislatore fornendogli i modelli (e le leggi universali) preventivamente costruiti e che egli deve applicare nella situazione specifica. La scienza politica, in quanto scienza la cui modalità di sapere è il sapere pratico, intende invece fornire al legislatore indicazioni di carattere generale e

⁶¹ Nei prossimi tre paragrafi i tre "passi" appena individuati (ovvero: presentazione dei fattori che entrano in gioco nel determinare la disposizione di un organo istituzionale, le diverse possibili declinazioni di tali fattori, la specifica connotazione politica delle modalità complessive di configurare una parte "istituzionale") saranno analizzati in relazione a ciascuna delle tre parti "istituzionali" che Aristotele menziona in *Politica* IV 14, ovvero la parte inerente l'esercizio della funzione deliberativa sugli affari comuni, le magistrature, la parte inerente l'esercizio della funzione giudiziaria.

orientativo, informazioni di carattere non sistematico e definitivo (e spesso neppure esaustivo), suggerimenti ed esempi. Perciò il compito che spetta al legislatore non consiste nell'applicare modelli o ricette predefiniti alla situazione particolare; bensì, a partire da (ossia sulla base o sulla scorta di) informazioni, indicazioni, suggerimenti ed esempi forniti dalla scienza politica, consiste nel calcolare con saggezza, in relazione ad ogni *politeia* cui mette mano, la strategia ad essa più adeguata volta a disinnescare gli aspetti potenzialmente forieri di mutamenti e guerre civili, assicurandole con ciò maggiori possibilità di conservazione.

3. La parte deliberativa

La prima parte "istituzionale" di cui lo Stagirita indaga le possibili modalità di disposizione è *to bouleuomenon peri koinon*, la parte inerente l'esercizio della funzione deliberativa. Nel *secondo paragrafo* del *secondo capitolo* si è visto che è proprio della democrazia «che tutti deliberino di tutti gli affari»⁶² in quanto ciò è coerente e conseguente con l'assolutizzazione della concezione aritmetica (o numerica) del *dikaion*, tale per cui tutti gli uomini che soddisfano il requisito della libertà devono essere considerati (in modo assoluto) "aritmeticamente" uguali⁶³, quindi anche ugualmente meritevoli di esercitare tale funzione; è invece proprio dell'oligarchia «che taluni deliberino di tutti i problemi»⁶⁴ in quanto ciò è coerente e conseguente con l'assolutizzazione della concezione geometrica (o proporzionale) del *dikaion*, tale per cui gli uomini devono essere considerati (assolutamente) diversi tra loro in relazione alla misura con cui soddisfano il requisito della ricchezza e / o della buona nascita ed è in riferimento a tale misura che è possibile stabilire se sono meritevoli o meno di esercitare tale funzione. Si è anche visto⁶⁵ che Aristotele elenca quattro varianti democratiche e tre oligarchiche di disporre la parte deliberativa, la differenza tra le quali dipende dal "tasso di radicalità" secondo cui è interpretata l'uguaglianza numerica o proporzionale. Pertanto è moderatamente democratico che deliberino non tutti insieme in blocco ma a turno e che le riunioni si tengano «solo per stabi-

⁶² *Pol.*, IV, 14, 1298 a 10.

⁶³ «È questa uguaglianza che cerca il *demos*» (*Pol.*, IV, 14, 1298 a 10-11).

⁶⁴ *Pol.*, IV, 14, 1298 a 34-35.

⁶⁵ Cfr. il *secondo paragrafo* del *secondo capitolo*.

lire le leggi, prender in esame questioni riguardanti la costituzione ed ascoltare le disposizioni dei magistrati»⁶⁶; ed è invece estremamente democratico che tutti i cittadini in blocco deliberino su tutti gli affari⁶⁷, anche delle questioni particolari la cui cura spetterebbe ai magistrati⁶⁸. È moderatamente oligarchico che il censo richiesto per aver facoltà di accedere all'organo deliberativo non sia alto, è estremamente oligarchico che il privilegio di appartenere alla cerchia di coloro che possiedono tale facoltà sia ereditario⁶⁹.

La differenza tra la modalità democratica e quella oligarchica riposa dunque sulla diversa ed opposta interpretazione del *dikaion*: l'uguale inteso secondo la proporzione aritmetica è il fondamento sulla base del quale la modalità democratica permette a tutti coloro che son liberi di esercitare la funzione deliberativa ed è sempre riconducibile ad una interpretazione più o meno assoluta dell'uguaglianza numerica la radicalità o la moderazione secondo cui tale modalità si presenta (le quali radicalità o moderazione si manifestano nel deliberare tutti assieme in blocco o meno e nell'estensione delle competenze); l'uguale inteso secondo la proporzione geometrica è il fondamento sulla base del quale la modalità oligarchica consente la partecipazione agli organi deliberativi solo ad alcuni, ossia ai ricchi, ed è sempre riconducibile ad una interpretazione più o meno assoluta dell'uguaglianza proporzionale la radicalità o la moderazione secondo cui tale modalità si presenta (le quali radicalità o moderazione si manifestano nel grado di "chiusura" della cerchia dei ricchi). Pertanto la fondamentale differenza tra le due suddette modalità di disporre la parte deliberativa si manifesta, rispettivamente, nell'assenza o nella presenza di limitazioni censitarie per stabilire chi abbia la facoltà di accedervi⁷⁰.

Tuttavia, quando i liberi non sono considerati, a motivo del loro semplice essere liberi, tutti assolutamente uguali e quindi tutti ugualmente meritevoli di esercitare la funzione deliberativa e, parimenti, quando i ricchi non sono considerati, a motivo del loro essere ricchi, assolutamente diversi e superiori ai poveri e quindi solo essi per ciò meritevoli di esercitare la funzione deliberativa, ebbene, in tal caso è possibile istituire la parte inerente tale funzione secondo una modalità mista. In *Politica* IV 14 il filosofo af-

⁶⁶ *Pol.*, IV, 14, 1298 a 17-19.

⁶⁷ Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1298 a 28-32.

⁶⁸ Cfr. *Pol.*, IV, 15, 1299 a 25-26.

⁶⁹ Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1298 a 34 - b 5.

⁷⁰ Come si vedrà, questo criterio vale anche per le altre parti "istituzionali".

ferma che «quando ci sono determinati individui per determinati problemi, ad esempio tutti pensano alla guerra, alla pace e ai rendiconti, ma al resto i magistrati, e questi sono eletti per votazione, non tratti a sorte, tale costituzione è una aristocrazia. Infine, se di talune questioni si interessano magistrati eletti per votazione, di altre magistrati sorteggiati – e questi sono stati sorteggiati o direttamente o da una lista preventivamente scelta – o tutti insieme, magistrati eletti per votazione e sorteggiati, alcuni tratti di questo ordinamento sono propri di una costituzione aristocratica, altri di una *politeia*»⁷¹. Si può allora constatare che si ha da una parte il modo democratico, il quale prevede che siano tutti a deliberare; dall'altra i modi oligarchico, aristocratico e proprio della *politeia*, accomunati dal fatto che non tutti, ma solo alcuni deliberano. Tuttavia, mentre la modalità oligarchica – come visto – determina questi "alcuni" reclutandoli in una cerchia delimitata da un criterio esclusivamente censitario e costoro deliberano su tutti gli affari, le modalità aristocratica e propria della *politeia* individuano questi "alcuni" introducendo e seguendo un criterio ulteriore: quello della mescolanza delle procedure di selezione. Queste due ultime modalità, come detto, sono miste in quanto rappresentano il tentativo di mescolare elementi diversi, ovvero cercano di mediare tra le diverse interpretazioni dell'uguale e del merito. Ebbene, è proprio grazie alla mescolanza dalle procedure di reclutamento dei magistrati assegnatari della funzione deliberativa che le modalità miste riescono a realizzare la mistione e la mediazione tra i diversi elementi ed esigenze, tra le differenti "ideologie", quella democratica e quella oligarchica. Pertanto, le indicazioni che Aristotele fornisce per riconoscere la (o le) modalità aristocratica e quella propria della *politeia* di disporre la parte deliberativa, afferiscono alle molteplici varianti in cui è possibile configurare le procedure di selezione degli "alcuni" che dovranno svolgere tale funzione. Ciò significa che è allora sui criteri che regolano queste ultime che dovrà intervenire quel legislatore che scelga di strutturare in modo aristocratico o proprio della *politeia* la parte deliberativa.

Le procedure di selezione di base sono il sorteggio (*klerosis*) e l'elezione (*airesis*). Queste, se combinate tra loro (in un procedimento che quindi preveda una fase elettiva ed una di estrazione a sorte), quindi con le variabili relative tanto al numero dei magistrati che sono rispettivamente chiamate a reclutare (alcuni tramite elezione ed alcuni tramite sorteggio), quan-

⁷¹ *Pol.*, IV, 14, 1298 b 5-11.

to al raggio delle competenze di questi (se si occupano alcuni di determinati affari, altri di altri, o tutti insieme di tutte le questioni), danno luogo ad una serie di varianti potenzialmente infinita. Sorteggio ed elezione rappresentano i procedimenti conseguenti e coerenti ai due possibili modi di intendere l'uguale: rispettivamente, secondo la proporzione aritmetica (è l'uguaglianza numerica), oppure secondo la proporzione geometrica (è l'uguaglianza proporzionale).

Fermo restando che «è fuor di discussione che chi governa ha da differire da chi è governato»⁷² e che governare ed essere governati a turno⁷³ è conseguente all'interpretazione democratica (ossia aritmetica o numerica) dell'uguaglianza (tale per cui tutti gli uomini liberi sono considerati uguali tra loro)⁷⁴, ebbene, il sorteggio è il procedimento che permette di rispettare nel modo migliore tale caposaldo dell'"ideologia" democratica che prevede appunto la turnazione nell'esercizio dell'*arche*: infatti esso, unito alla brevità del periodo di carica tipica delle democrazie⁷⁵, dà a ciascuno una opportunità di accedere ad una carica esattamente uguale a quella data a tutti gli altri⁷⁶. La proporzione geometrica è la proporzione secondo cui è invece interpretato l'uguale da chi, come aristocratici (in senso letterale del termine) e oligarchici intende sottolineare e valorizzare gli aspetti per cui gli uomini sono diversi tra loro, ovvero, rispettivamente, la virtù o la ricchezza e la nobiltà di natali, e pertanto nell'assegnazione delle cariche intende privilegiare chi è superiore agli altri sotto uno di questi aspetti⁷⁷. Ebbene, l'elezione è un procedimento di selezione di carattere aristocratico ed oligarchico perché (al contrario del sorteggio) rende possibile scegliere chi effettivamente è superiore agli altri in virtù, o ricchezza e buona nascita.

È però doveroso precisare che, se sorteggio ed elezione rappresentano le procedure coerenti e conseguenti alle interpretazioni, rispettivamente, aritmetica e geometrica dell'uguaglianza e quindi alle "ideologie" democratica ed oligarchica, non necessariamente sono il sorteggio antioligarchico o

⁷² *Pol.*, VII, 14, 1332 b 32-34.

⁷³ Cfr. *Pol.*, VI, 2, 1317 b 14-16.

⁷⁴ Cfr. il settimo paragrafo del primo capitolo.

⁷⁵ Cfr. *Pol.*, V, 8, 1308 a 15; VI, 2, 1317 b 24-25.

⁷⁶ L'opportunità uguale per tutti di poter accedere alle cariche e, più in generale, di poter partecipare alla vita politica è il contenuto dell'ideale della democrazia ateniese dell'*isegoria* (ugual facoltà di prendere la parola). Cfr. Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., pp. 126-131. Un ideale cui, pur senza nominarlo, sembra alludere Pericle nel suo discorso funebre in onore dei caduti nel primo anno della guerra del Peloponneso. Cfr. *Thuc. Hist.*, II, 37, 1-3.

⁷⁷ Cfr. il settimo paragrafo del primo capitolo.

l'elezione antidemocratica. Si potrebbe dire che essi danno un tratto, rispettivamente, democratico od oligarchico ad una modalità di disporre un organo istituzionale, ma non ne determinano la democraticità o l'oligarchicità. Questo perché sorteggio ed elezione non sono gli unici criteri per determinare la qualificazione politica di una modalità di disporre le parti "istituzionali"⁷⁸. In relazione alla parte deliberativa è importante, ad esempio, l'ampiezza della cerchia entro la quale sono reclutati coloro che dovranno svolgere tale funzione, o, ancora, la presenza del vincolo censitario (e, in caso affermativo, quanto elevato e perciò "escludente" esso sia). L'indicazione generale che lo Stagirita fornisce è pertanto la seguente: quanto più "peso e spazio" viene dato al sorteggio e quanto più elevato è il numero dei cittadini tra cui esso è effettuato, tanto più una modalità mista di disporre la parte deliberativa avrà un carattere democratico; e, per converso, quanto più "peso e spazio" è attribuito all'elezione e quanto più ristretto è il gruppo di elettori e candidati eleggibili, tanto più una modalità mista sarà caratterizzata in senso oligarchico. Il passo di *Politica* IV 14 prima citato, fornisce degli orientamenti, delle esemplificazioni proprio in questo senso: da esso si ricava infatti che è aristocratico eleggere dei magistrati per alcune questioni e sorteggiarne per altre, mentre è proprio della *politeia* che tanto i magistrati eletti quanto quelli sorteggiati si occupino assieme di tutti gli affari; ed ancora, che è conforme alla modalità propria della *politeia* che tali magistrati selezionati tramite sorteggio siano sorteggiati direttamente (ossia tra tutti), mentre è invece aristocratico sorteggiarli da una lista preventivamente scelta.

L'organizzazione delle procedure di reclutamento non è tuttavia l'unica via che Aristotele individua per disporre la parte deliberativa conformemente ad una modalità mista: egli individua anche un modo di mescolare l'elemento democratico e quello oligarchico che si basa sul criterio censitario. In *Politica* IV 9 il filosofo afferma infatti che, per partecipare alle assemblee deliberative di una *politeia*⁷⁹, il censo da soddisfare è intermedio tra quello elevato richiesto dalle oligarchie e tra quello irrisorio (o assente) previsto dalle democrazie⁸⁰. Ciò dunque testimonia che l'obiettivo che le indagini circa ciò che riguarda la legislazione si prefiggono in questo fran-

⁷⁸ Anzi, come si vedrà nel prossimo paragrafo, sono il fattore meno importante per determinare la qualificazione politica delle magistrature (la seconda parte "istituzionale").

⁷⁹ In questo frangente lo Stagirita usa il termine *politeia* per indicare la semplice mistione di oligarchia e democrazia, senza alcun riferimento a quale delle due forme impronta maggiormente di sé la mistione.

⁸⁰ Cfr. *Pol.*, IV, 9, 1294 b 2-6.

gente non è quello di fornire l'elenco completo e definitivo di tutti i modi, le declinazioni secondo cui è possibile porre in essere le modalità miste, bensì quello di informare il legislatore che sono molteplici le possibilità di ottenere il medesimo risultato (che più d'una via conduce al medesimo traguardo): appunto, la mistione di più elementi.

4. Le magistrature

La seconda parte "istituzionale" di cui lo Stagirita indaga le possibili modalità di disposizione è quella costituita dalle *archai*, le magistrature. In un primo momento (individuabile in *Politica* IV 15, 1300 a 8-31) Aristotele conduce una esplorazione generale delle possibili modalità di configurarle, senza immediatamente attribuire ad esse la rispettiva qualificazione politica. Il filosofo enumera tre fattori che entrano in gioco nel determinare la modalità secondo cui una magistratura può essere disposta. Di questi, «uno è: chi designa i magistrati? Il secondo: tra chi? Ultimo: in che modo?»⁸¹. Ciascuno di questi tre fattori presenta in prima battuta due declinazioni:

1. coloro che designano i magistrati possono essere tutti (*pantes*) oppure alcuni (*tines*);
2. i magistrati possono essere designati tra tutti (*ek panton*) oppure tra alcuni (*ek tinon*);
3. la procedura di reclutamento può essere il sorteggio oppure l'elezione.

In aggiunta a queste due varianti "semplici", ciascuno dei tre fattori succitati può declinarsi anche secondo una variante "composita", ovvero conforme all'abbinamento (*sunduasmos*) delle due varianti "semplici". Pertanto si ottengono tre abbinamenti:

1. i magistrati possono essere designati in parte da tutti, in parte da alcuni;
2. i magistrati possono essere selezionati in parte tra tutti, in parte tra alcuni;
3. la procedura di selezione può essere per alcuni magistrati il sorteggio, per altri l'elezione⁸².

"Tirando le somme", ciascuno dei tre fattori summenzionati presenta un totale di tre possibili declinazioni, le quali, combinate assieme tre a tre, danno un totale di ventisette possibili modalità di disporre le magistrature⁸³.

⁸¹ *Pol.*, IV, 15, 1300 a 12-14. Cfr. *Pol.*, IV, 15, 1299 a 10-12.

⁸² Cfr. *Pol.*, IV, 15, 1300 a 14-22.

⁸³ Cfr. Piérart, *Airesis et klerosis* cit., p. 138.

Lo Stagirita, però, chiude la summenzionata sezione di *Politica* IV 15 con la seguente conclusione: «sicché risultano dodici modi, senza calcolare i due abbinamenti»⁸⁴. Questa affermazione deve essere probabilmente così intesa: «vi sono dodici modi, se non si tiene conto di due dei tre abbinamenti»⁸⁵. Il numero di dodici modalità è così ricavato da Aristotele: i due abbinamenti di cui egli non tiene conto sono quelli afferenti i primi due fattori, i quali sono presi in considerazione solo declinati nelle loro rispettive varianti "semplici". Queste, combinate tra loro, danno luogo a quattro modalità, ovvero: tutti tra tutti, tutti tra alcuni, alcuni tra tutti, alcuni tra alcuni⁸⁶. Ciascuna di queste quattro modalità è a sua volta combinata con le tre possibili varianti ("semplici" e "composita") secondo le quali si declina il terzo fattore, ossia la procedura di selezione: tramite elezione, tramite sorteggio, tramite ambedue. Per un totale di dodici modalità, che la seguente tabella può aiutare a visualizzare⁸⁷:

1	Tutti	Tra Tutti	Elezione
2	Tutti	Tra Tutti	Sorteggio
3	Tutti	Tra Tutti	Ambedue
4	Tutti	Tra Alcuni	Elezione
5	Tutti	Tra Alcuni	Sorteggio
6	Tutti	Tra Alcuni	Ambedue
7	Alcuni	Tra Tutti	Elezione
8	Alcuni	Tra Tutti	Sorteggio
9	Alcuni	Tra Tutti	Ambedue
10	Alcuni	Tra Alcuni	Elezione
11	Alcuni	Tra Alcuni	Sorteggio
12	Alcuni	Tra Alcuni	Ambedue

⁸⁴ *Pol.*, IV, 15, 1300 a 30-31.

⁸⁵ Piérart, *Airesis et klerosis* cit., p. 125.

⁸⁶ È a queste quattro modalità che Aristotele sembra riferirsi quando afferma che «ciascuna di queste varietà ammetterà quattro modi» (*Pol.*, IV, 15, 1300 a 22-23).

⁸⁷ Cfr. Piérart, *Airesis et klerosis* cit., p. 125.

Queste sono le modalità che Aristotele sembra effettivamente elencare nella summenzionata sezione di *Politica* IV 15⁸⁸. L'incompletezza della suddetta lista – che enumera solo dodici modalità su ventisette “teoricamente” possibili – non va tuttavia attribuita all'incuria od alla scarsa attenzione dello Stagirita. Nel *secondo paragrafo* si è infatti ricordato che la modalità di sapere propria della scienza politica è il sapere pratico ed in particolare si è accennato al suo “carattere” tipologico, il che comporta che, nella presente fattispecie, non è possibile aspettarsi l'elenco completo e dettagliato di tutte le modalità di disporre le parti “istituzionali”; l'obiettivo della scienza politica consiste infatti nel fornire informazioni di carattere generale ed orientativo, pertanto, nella presente fattispecie, nel fornire l'indicazione dei fattori che entrano in gioco nel determinare la modalità secondo cui ciascun organo istituzionale può essere disposto, alcune declinazioni di questi, alcuni esempi a scopo chiarificatore.

Nel passo immediatamente successivo a quello sin qui analizzato, Aristotele, a scopo esemplificativo e chiarificatore, si preoccupa di associare la qualificazione politica ad alcune delle possibili modalità di disporre le magistrature, modalità individuabili dalle combinazioni delle varie possibili declinazioni o configurazioni dei tre fattori ricordati ad inizio paragrafo⁸⁹. Ebbene, «due sono *katastaseis* (istituzioni, ovvero modi di istituzione) democratiche e cioè che tutti scelgano tra tutti per elezione o per sorteggio od in entrambe i modi, taluni per sorteggio altri per elezione. Che poi non tutti

⁸⁸ «O tutti scelgono tra tutti tramite elezione o tutti tra tutti mediante sorteggio, <o tutti tra alcuni per elezione o tutti tra alcuni per sorteggio>... ovvero parte in questo modo, parte in quello; se poi coloro che designano sono alcuni, reclutano o tra tutti tramite sorteggio o tra tutti mediante elezione, o tra alcuni per elezione o tra alcuni per sorteggio, ovvero parte in questo modo parte in quello, dico, cioè, parte tra tutti per elezione, parte per sorteggio <e parte tra alcuni per votazione, parte per sorteggio>» (*Pol.*, IV, 15, 1300 a 22-30). Queste linee della *Politica* sono tra le più intricate dell'intera opera: il testo infatti non è arrivato integro (a motivo del ripetersi di espressioni simili o identiche sono estremamente comprensibili e probabili gli errori dei copisti) ed ha pertanto costretto gli editori ad un lavoro di integrazioni ed emendamenti. Si è qui seguita la ricostruzione effettuata da W. D. Ross, ripresa da R. Laurenti nell'edizione italiana della *Politica* da lui curata. Cfr. Aristoteles, *Politica*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1957, p. 143.

⁸⁹ Nel passo che ora sarà citato si potrà notare come alcune delle modalità di disporre le magistrature menzionate da Aristotele non rientrano nelle dodici varianti che egli ha individuato poco prima. Ciò non fa che confermare che l'obiettivo dello Stagirita non è quello di fornire un elenco completo e definitivo, bensì indicazioni, suggerimenti ed esempi; non fa insomma che confermare il “carattere” tipologico della scienza politica. A tal proposito, cfr. nota 59.

insieme contemporaneamente scelgano, ma tra tutti o tra alcuni, per sorteggio o per elezione od in entrambe i modi, od alcuni tra tutti, altri tra alcuni, <o per sorteggio o per elezione od> in entrambe i modi (e per entrambe intendendo taluni per sorteggio altri per elezione) è proprio della *politeia*. Che alcuni scelgano tra tutti o per elezione o per sorteggio od in entrambe i modi, taluni per sorteggio altri per elezione, è proprio dell'oligarchia (e più accentuato è tale carattere quando i due procedimenti sono uniti). Che [alcuni] ne scelgano alcuni tra tutti ed altri tra alcuni è proprio di una *politeia* a tendenza aristocratica, come pure che alcuni li scelgano per elezione ed altri per sorteggio. Che alcuni scelgano tra alcuni <per elezione> è oligarchico, come pure che alcuni scelgano tra alcuni per sorteggio (anche se questo non si verifica allo stesso modo) e che alcuni tra alcuni in entrambe i modi. Che poi alcuni scelgano tra tutti e tutti tra alcuni per elezione è proprio dell'aristocrazia»⁹⁰.

Questo lungo ed ostico passo permette di ricavare le indicazioni fondamentali che lo Stagirita fornisce al legislatore circa le modalità di disporre le magistrature. Una prima indicazione suggerisce che sono da considerare democratiche tutte quelle modalità che implicano l'insieme dei cittadini, tanto nella veste di selezionatori (di “corpo elettorale”), quanto in quella di possibili candidati. E questo a prescindere sia dal procedimento di reclutamento dei magistrati adottato, sia dal modo in cui sono disposti e raggruppati tutti i possibili candidati. Infatti, per quel che riguarda la procedura, si deve constatare che – a giudizio di Aristotele – siano i procedimenti previsti il sorteggio, o l'elezione, o entrambe, la democraticità di una disposizione delle magistrature che coinvolga tutti i cittadini non pare affatto essere inficiata. Fermo restando che una modalità che è democratica per il fatto di prevedere che la selezione sia effettuata da tutti i cittadini tra tutti, in caso di adozione del sorteggio risulterà essere massimamente democratica, qualora sia invece adottata l'elezione sarà (leggermente) più moderata. Anche per quanto concerne la disposizione dei candidati, non sembra affatto pregiudicare la democraticità della modalità democratica di disporre le magistrature la possibilità che costoro siano selezionati o tra tutti i cittadini riuniti contemporaneamente insieme, o «parte per parte ad esempio per tribù, per demi, per fratriche, finché tutti i cittadini siano stati presi in considerazione».

⁹⁰ *Pol.*, IV, 15, 1300 a 32 – b 5. Anche per questo passo si è seguita la ricostruzione effettuata da W. D. Ross, ripresa da R. Laurenti nell'edizione italiana della *Politica* da lui curata. Cfr. Aristoteles, *Politica* cit., pp. 143-144.

ne»⁹¹. Piuttosto lo Stagirita consiglia al legislatore di evitare che tutti i cittadini si radunino insieme in assemblea per scegliere i magistrati: in questo modo essi sarebbero infatti facile preda della retorica dei demagoghi e, sobillati e trascinati da questa, causerebbero la degenerazione fino allo sfascio della *politeia* stessa⁹². Onde scongiurare tale esito, il filosofo suggerisce di tenere molteplici riunioni da organizzarsi in ciascuna tribù⁹³. Da queste considerazioni si può dedurre che per Aristotele il fattore decisivo per qualificare come democratica una modalità di disporre le magistrature è il coinvolgimento di tutti i cittadini, non tanto l'adozione del sorteggio come procedura di selezione. Infatti, se quest'ultima – come visto nel paragrafo precedente – è certamente il procedimento che è coerente con l'“ideologia” democratica, tuttavia, come si evince dal passo di *Politica* IV 15 riportato poc'anzi, è prevista anche dalle modalità oligarchiche di configurare le magistrature. E l'elezione non è poi considerata “in sé” antidemocratica: qualora sia permesso a tutti votare ed essere eletti, essa è ritenuta perfettamente compatibile con l'“ideologia” democratica⁹⁴.

In *Politica* VI 2 lo Stagirita elenca numerose caratteristiche essenziali che contraddistinguono una *politeia* democratica, molte delle quali riguardano la disposizione complessiva delle magistrature⁹⁵:

1. i magistrati sono scelti da tutti tra tutti;
2. tutti comandano ciascuno e ciascuno a turno su tutti⁹⁶;
3. le magistrature sono sorteggiate, o tutte o quante non richiedono esperienza od abilità;
4. l'accesso alle magistrature non è vincolato al censo (o ne è richiesto un minimo);

⁹¹ *Pol.*, IV, 15, 1300 a 24-26.

⁹² Cfr. il quinto paragrafo del secondo capitolo.

⁹³ Cfr. *Pol.*, V, 5, 1305 a 29-34.

⁹⁴ Cfr. Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 343. A riprova di ciò basti pensare che nella democratica Atene erano scelti tramite elezione magistrati quali tutti i comandanti militari (cfr. *Ath. Pol.*, LXI, 1-7), coloro che si occupavano dell'addestramento degli efebi (cfr. *Ath. Pol.*, XLII, 2), le cariche finanziarie più importanti (cfr. *Ath. Pol.*, XLIII, 1), ed altri magistrati, quali ad esempio i Commissari dei Misteri Eleusini (cfr. *Ath. Pol.*, LVII, 1), ed il sovrintendente della fornitura dell'acqua (cfr. *Ath. Pol.*, XLIII, 1).

⁹⁵ Cfr. *Pol.*, VI, 2, 1317 b 18-25, 35-38.

⁹⁶ Questo punto sembra riferirsi nella sua prima parte (tutti governano su ciascuno) all'assemblea popolare, ove tutti i cittadini li riuniti licenziano i decreti che ciascuno è tenuto a rispettare; nella sua seconda parte (ciascuno governa a turno su tutti) alle magistrature, in quanto le disposizioni adottate da ciascun magistrato vincolano tutti i cittadini.

5. lo stesso individuo non può coprire due volte nessuna carica, o raramente o poche, e comunque ad eccezione delle cariche militari⁹⁷;
6. le magistrature sono di breve durata, o tutte o quante è possibile;
7. oltre ai membri dell'assemblea popolare e dei tribunali, anche i magistrati ricevono la paga, o tutti o almeno quelli che di necessità devono avere la mensa in comune;
8. «delle magistrature nessuna è vitalizia e se mai ce n'è qualcuna sopravvissuta ad un antico mutamento, le si deve togliere ogni forza e chi la copre si deve eleggere per sorteggio, non più per votazione»⁹⁸.

Il filo conduttore, il fondamento comune di tutte le caratteristiche, di tutti i “lineamenti” che contraddistinguono la modalità democratica di disporre le magistrature – sia di quelle che il filosofo presenta nel passo di *Politica* IV 15 citato poc'anzi, sia di quelle appena enunciate – è l'uguale interpretato secondo la proporzione aritmetica. L'obiettivo di una democrazia è infatti quello di realizzare e salvaguardare l'uguaglianza numerica tra i cittadini, esigenza che è coerente con la pretesa – pilastro dell'“ideologia” democratica – «di essere preferibilmente sotto nessun governo o, se no, di governare e di essere governati a turno»⁹⁹. E conseguente a tale obiettivo è la preoccupazione di una democrazia di disporre le magistrature in modo tale che queste non consentano il formarsi di una classe politica o di una classe dirigente di professione, in quanto essa inevitabilmente romperebbe a proprio favore l'uguaglianza numerica. La critica di Socrate – riportata in *Retorica* II 20 – secondo il quale è assurdo scegliere i magistrati tramite sorteggio per il fatto che ciò equivarrebbe a sorteggiare il timoniere di una nave tra la ciurma, non coglie dunque nel segno: infatti ciò che i democratici vogliono evitare è proprio che i magistrati rappresentino per una *polis* democratica ciò che rappresenta il timoniere per una nave, ovvero vogliono evitare che, come il “governo” di una nave è affidato al timoniere e non alla ciurma, così il *demos* sia escluso dal “governo” della *polis* a vantaggio dei magistrati. Ed a tal proposito non si deve trascurare il seguente aspetto:

⁹⁷ Nell'Atene del quarto secolo a. C. era possibile ricoprire più volte le cariche militari, ma nessun'altra, ad eccezione della carica di membro del Consiglio dei Cinquecento che poteva essere esercitata per due volte non consecutive. Cfr. *Ath. Pol.*, LXII, 3.

⁹⁸ *Pol.*, VI, 2, 1317 b 41 – 1318 a 3.

⁹⁹ *Pol.*, VI, 2, 1317 b 15-16. L'origine di tale pretesa è individuata da Aristotele nell'aspirazione a «vivere come ciascuno desidera, perché questo, dicono, è opera della libertà, in quanto che è proprio di chi è schiavo vivere come non desidera» (*Pol.*, VI, 2, 1317 b 11-13).

l'affermazione secondo cui la modalità democratica di disporre le magistrature trova il suo fondamento nell'interpretazione numerica dell'uguaglianza, non dev'essere intesa nel senso che per i sostenitori della democrazia tutti i cittadini sono ugualmente esperti ed abili nell'esercizio delle funzioni politiche, ma che tutti i cittadini sono sufficientemente esperti ed abili per ricoprire le mansioni per le quali sono scelti¹⁰⁰.

In *Politica* VI 4 Aristotele fornisce una classificazione delle varie forme di democrazia¹⁰¹: tutte e tre le parti "istituzionali" sono prese in esame e pertanto la modalità di disporre le magistrature non è più trattata come una questione autonoma, ma nella sua relazione con la configurazione delle parti deliberativa e giudiziaria. Ebbene, lo Stagirita giudica essere una democrazia (per la precisione, una democrazia della prima specie) quella *politeia* in cui tutti i cittadini scelgono i magistrati tramite elezione, ne ascoltano il rendiconto e siedono in tribunale, ma le magistrature sono organizzate conformemente ad una modalità oligarchica (od aristocratica: comunque non democratica)¹⁰². Anzi, egli afferma non solo che una siffatta *politeia* è una democrazia, ma anche che è la migliore delle democrazie. Questa convinzione del filosofo non deve stupire, per il fatto che una tale democrazia risulta complessivamente disposta secondo la direttiva fondamentale che Aristotele fornisce per assicurare la conservazione alle costituzioni più instabili (ovvero democrazia ed oligarchia), quella direttiva che egli esprime mediante la metafora del naso adunco o camuso¹⁰³. Infatti, la disposizione oligarchica delle magistrature rappresenta un esempio di quei provvedimenti oligarchici che salvano le democrazie¹⁰⁴: grazie ad essa i notabili, partecipando in qualche misura degli onori e dei vantaggi distribuiti da una *politeia* democratica, possono infatti avere minori motivazioni per tentare di trasformare (*metaballein*) tale democrazia in oligarchia, o peggio, di ribellarsi. Ad avviso dello Stagirita la suddetta *politeia* è una democrazia perché la funzione deliberativa sugli affari comuni – che egli riconosce come l'elemento *kurios tes politeias*¹⁰⁵ – è comunque controllata dal *demos*¹⁰⁶. Ed è stabile: sia perché i poveri, presiedendo le elezioni dei magistrati e le

¹⁰⁰ Cfr. Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 347.

¹⁰¹ Cfr. il quinto paragrafo del secondo capitolo.

¹⁰² Cfr. *Pol.*, VI, 4, 1318 b 27-32.

¹⁰³ Cfr. il sesto paragrafo del secondo capitolo.

¹⁰⁴ Cfr. *Pol.*, V, 9, 1309 b 20-21, 35-37.

¹⁰⁵ Cfr. *Pol.*, IV, 14, 1299 a 1-2; VI, 1, 1316 b 31-32.

¹⁰⁶ Cfr. *Pol.*, VI, 4, 1318 b 25-26.

audizioni dei loro rendiconti, saranno sia appagati nel loro bisogno di onori – «se mai ne hanno ambizione»¹⁰⁷ – sia non saranno in posizione subalterna rispetto ai notabili; sia perché questi ultimi, ricoprendo le magistrature, non saranno sotto l'autorità di uomini, come i popolani, che essi giudicano a sé inferiori. L'obbligo di rendiconto li costringerà poi a non approfittare della loro posizione per arricchirsi e perciò non saranno detestati dai poveri¹⁰⁸, i quali, non potendo guadagnare nulla dal ricoprire le magistrature, volentieri lasceranno loro l'incombenza di ricoprirle¹⁰⁹. Se – come visto – una democrazia ed una oligarchia sono tanto più instabili quanto più assolutizzano la loro interpretazione di parte del *dikaion*¹¹⁰, una democrazia siffatta è stabile proprio perché, al contrario, limita e modera l'*ison* "applicato" secondo la proporzione aritmetica sulla base del quale sono organizzate l'assemblea ed i tribunali, con l'*ison* applicato secondo la proporzione geometrica su cui è regolata la disposizione delle magistrature.

Una seconda indicazione ricavabile dal passo di *Politica* IV 15 sopra citato suggerisce che sono da considerare oligarchiche tutte quelle modalità che prevedono che coloro i quali selezionano i magistrati siano solo alcuni. E questo a prescindere sia dal numero di coloro tra i quali i magistrati sono reclutati, sia, anche in questo caso, dal procedimento di reclutamento adottato. Per quel che riguarda il primo aspetto, si deve constatare che – a giudizio di Aristotele – siano i magistrati selezionati tra tutti o tra alcuni, il carattere oligarchico di una disposizione delle magistrature che preveda che solo alcuni possono scegliere, non pare affatto essere inficiato. Fermo restando che una modalità che è oligarchica perché solo alcuni hanno la facoltà di scegliere i magistrati, risulterà essere massimamente oligarchica se questi saranno reclutati tra alcuni (e tanto più oligarchica quanto più ristretta sarà la cerchia dei possibili candidati), moderatamente oligarchica se questi saranno invece selezionati tra tutti. Venendo a considerare il secondo aspetto, si deve constatare che l'adozione del sorteggio quale metodo di reclutamento non pregiudica il carattere oligarchico della modalità oligarchi-

¹⁰⁷ *Pol.*, VI, 4, 1318 b 22. Le parole citate ribadiscono la visione antidemocratica di Aristotele, emersa da un passo di *Politica* V 8 (cfr. *Pol.*, V, 8, 1308 b 33-38) cui si è già fatto riferimento (cfr. il quinto e il sesto paragrafo del secondo capitolo): per il filosofo, gli strati del *demos* (operai, teti, mercanti) aspirano a partecipare alla vita politica solo nella misura in cui questa possa assicurare loro dei guadagni.

¹⁰⁸ Cfr. *Pol.*, VI, 4, 1318 b 35 – 1319 a 4.

¹⁰⁹ Cfr. *Pol.*, V, 8, 1308 b 34-38.

¹¹⁰ Cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

ca di disporre le magistrature, tanto quanto l'elezione non pregiudica la democraticità dei modi democratici: semplicemente, il carattere oligarchico di una modalità oligarchica sarà più moderato in caso di adozione del sorteggio, più radicale in caso di elezione. Si può pertanto concludere che, come il sorteggio non è il fattore decisivo per qualificare come democratica una modalità di disporre le magistrature, così non lo è l'elezione per qualificare un'altra come oligarchica: come si evince dal passo di *Politica* IV 15 citato poc'anzi, l'elezione è infatti compatibile anche con le modalità democratiche. Il fattore decisivo per determinare come oligarchica una tipologia di disposizione delle magistrature è – come detto – che i selezionatori siano alcuni e non tutti.

In *Politica* VI 6 il filosofo propone una breve trattazione delle differenti specie di oligarchia, ed afferma che le caratteristiche che sono loro proprie sono specularmente contrarie a quelle che contraddistinguono le democrazie elencate in *Politica* VI 2¹¹¹. Lo Stagirita in realtà prende in esame solo il tratto fondamentale che identifica un'oligarchia in quanto tale, ovvero la necessità di esibire un censo più o meno elevato per avere la facoltà di partecipazione alle magistrature. Un'oligarchia è moderata se lo sbarramento censitario permette che coloro che possiedono la facoltà di partecipare (in qualche misura) alla *politeia*¹¹² formino una cerchia più forte di quella composta da coloro che invece non la possiedono¹¹³; è vieppiù radicale quanto più la soglia censitaria si innalza¹¹⁴, fino alle forme più estreme ove i figli degli oligarchi subentrano in carica ai loro padri¹¹⁵. In relazione alla prima specie di oligarchia (ma nulla impedisce che ciò possa valere anche per le altre forme), Aristotele consiglia poi al legislatore di ripartire i censi da soddisfare per accedere alle magistrature secondo il criterio della progressività, fissando i censi più moderati per partecipare alle cariche indispensabili, quelli più elevati per le cariche più importanti¹¹⁶.

Quest'ultimo punto manifesta nel modo più chiaro che il filo conduttore, il fondamento comune delle caratteristiche che contraddistinguono la modalità oligarchica di disporre le magistrature è l'*ison* interpretato secondo la

¹¹¹ Cfr. *Pol.*, VI, 6, 1320 b 18-20.

¹¹² Come visto nel *secondo paragrafo del secondo capitolo*, ad una *politeia* è possibile partecipare in misura maggiore o minore. Cfr. *Pol.*, IV, 4, 1291 b 36-37; V, 8, 1309 a 27-29.

¹¹³ Cfr. *Pol.*, VI, 6, 1320 b 25-28.

¹¹⁴ Cfr. *Pol.*, VI, 6, 1320 b 29-30.

¹¹⁵ Cfr. *Pol.*, IV, 5, 1292 b 4-7; IV, 6, 1293 a 26-30.

¹¹⁶ Cfr. *Pol.*, VI, 6, 1320 b 22-25.

proporzione geometrica: tale *ison* infatti prevede che chi è superiore meriti, in proporzione alla sua superiorità, di più di chi gli è inferiore; e, proporzionalmente, tanto di più quanto più è superiore¹¹⁷. Un'oligarchia si fonda infatti sulla convinzione che sia giusto estendere, ossia affermare *tout court*, e salvaguardare la superiorità che i notabili vantano quanto a ricchezze (e / o nobiltà di natali)¹¹⁸: il che si ottiene appunto accordando esclusivamente ad essi la facoltà di selezionare i magistrati e, progressivamente, ai più ricchi tra loro di reclutare i magistrati per le cariche più importanti; e concedendo esclusivamente ad essi il privilegio di poter essere selezionati come tali e, progressivamente, ai più ricchi tra loro il privilegio di poter ricoprire le magistrature più importanti¹¹⁹. Così, solo coloro che soddisfano il censo richiesto – gli "alcuni" di *Politica* IV 15 – possono godere di tale facoltà e di tale privilegio; e ne possono godere in misura tanto maggiore quanto più alto è il censo che riescono a soddisfare (ossia quanto più ricchi sono).

Lo Stagirita tuttavia mette in guardia dall'assolutizzare l'uguaglianza geometrica, ovvero dal ritenere che essa sia l'unica forma possibile: ciò infatti conduce "logicamente" alla tirannide, poiché «se uno possiede più degli altri ricchi, secondo il *dikaion* in senso oligarchico, è giusto che egli solo comandi»¹²⁰. O comunque potrebbe causare la creazione di una seconda ed ancor più ristretta oligarchia in seno alla prima: una circostanza, questa, che rappresenta una delle principali cause di rovina di una oligarchia¹²¹, a motivo del concreto rischio di una ribellione operata dagli oligarchi esclusi dalla seconda cerchia¹²². Così, onde aumentare le possibilità di sopravvivenza di un'oligarchia, Aristotele osserva che l'uguaglianza aritmetica ed uno "spirito democratico" tra i pari (*hoi homoioi*) «non solo è giusto, ma

¹¹⁷ Cfr. il *quarto paragrafo del primo capitolo*.

¹¹⁸ Cfr. *Eth. Nic.*, V, 3, 1131 a 28.

¹¹⁹ Non bisogna dimenticare – come visto nel lungo passo riportato di *Politica* IV 15 – che anche la modalità che prevede che i magistrati siano scelti *ek panton* è comunque oligarchica (certo, moderatamente oligarchica); ed in *Politica* VI 7 Aristotele informa che l'oligarchia di Marsiglia coopta nel *politeuma* quei membri del *demos* che sono giudicati degni di ricoprire delle cariche. Cfr. *Pol.*, VI, 7, 1321 a 29-31.

¹²⁰ *Pol.*, VI, 3, 1318 a 23-24. Cfr. il *sesto paragrafo del secondo capitolo*.

¹²¹ Cfr. *Pol.*, V, 6, 1306 a 12-19. L'altra causa di rovina è la ribellione del *demos* alle vessazioni perpetrategli dai ricchi. Cfr. *Pol.*, V, 6, 1305 a 39.

¹²² Cfr. *Pol.*, V, 6, 1305 b 2-6.

anche utile¹²³. Perciò, se sono molti coloro che sono nel *politeuma*, giovani disposizioni democratiche in gran numero, per esempio che le cariche durino sei mesi, onde tutti i pari ne partecipino¹²⁴. In tal modo si avranno minori probabilità che sorgano i «dinasti», «perché non è ugualmente facile fare il male [*kakourghesai*] quando si copre una carica per poco tempo»¹²⁵ anziché per un periodo lungo. La disposizione appena menzionata rappresenta un esempio di quei provvedimenti democratici che salvano le oligarchie¹²⁶, al pari dello stratagemma di consentire la partecipazione ai vantaggi della *politeia*, in particolar modo l'esercizio delle cariche più remunerative¹²⁷, a quegli esponenti della fazione democratica che si dimostrino più atti o degni di ricoprire una magistratura¹²⁸. Questi provvedimenti infatti rafforzano, cementandola al suo interno od «allargandola», la parte favorevole ad una *politeia* oligarchica, con ciò allontanando da essa il rischio di una degenerazione verso quelle forme radicali che – come visto – maggiormente sono soggette al rischio di *stasis*.

Dopo aver preso in esame le modalità democratiche ed oligarchiche di disporre le magistrature, è possibile ricavare la gerarchia dei tre fattori, menzionati ad inizio paragrafo, stilata per ordine decrescente di importanza nel determinare la qualificazione politica delle varie modalità di disporre le magistrature:

1. l'estensione della cerchia che designa i magistrati;
2. l'estensione della cerchia dalla quale sono reclutati i magistrati;
3. la procedura di selezione¹²⁹.

Una volta esaminate le indicazioni circa le modalità democratica ed oligarchica di disporre le magistrature e stilata la gerarchia dei tre fattori che determinano la qualificazione politica di una magistratura, è possibile comprendere anche le indicazioni relative alle modalità miste. In quanto miste, le modalità propria della *politeia* ed aristocratica sono contraddistinte – in linea generale – dalla declinazione conforme ai tre abbinamenti dei tre fattori che entrano in gioco nel determinare il modo secondo cui le magistratu-

re possono essere configurate. Se la modalità massimamente democratica prevede (in ordine di importanza) che scelgano i magistrati tutti, tra tutti, tramite sorteggio e se quella massimamente oligarchica che siano alcuni, tra alcuni, tramite elezione a sceglierli, ebbene, è chiaro che le modalità miste organizzeranno le magistrature in modo tale da temperare e moderare la radicalità di queste versioni prendendo «un contributo [*sumbolon*] da ciascuna delle due»¹³⁰ e mescolandoli. La mistione può essere effettuata tra le singole declinazioni di ciascun fattore, o mescolando un fattore configurato in un modo con gli altri declinati secondo la modalità opposta: le combinazioni possibili sono numerosissime ed Aristotele ne riporta solo alcune. Così – a titolo d'esempio – risulta conforme al modo proprio della *politeia*¹³¹ che, se coloro che selezionano i magistrati sono tutti (come nelle democrazie), non si radunino però tutti assieme in blocco; quindi che costoro scelgano i magistrati o tra tutti o tra alcuni, o in parte tra tutti, in parte tra alcuni; infine che la procedura adottata preveda o il sorteggio o l'elezione o una mistione tra le due. Trattasi sempre di una modalità mista di disporre le magistrature, tendente però all'aristocrazia¹³², se sono alcuni (come nelle oligarchie) a selezionare i magistrati, ma questi ultimi sono reclutati alcuni tra tutti, altri tra alcuni e parte tramite sorteggio, parte tramite elezione. È un modo aristocratico¹³³ di disporre le magistrature se alcuni operano dall'intero corpo dei cittadini una selezione preliminare di alcuni candidati e quindi tra questi ultimi tutti scelgono tramite elezione i magistrati¹³⁴. In *Politica* IV 9 lo Stagirita fornisce un'altra possibilità ancora di disporre in modo misto le magistrature: far sì che esse siano elettive (il che è più coerente con le interpretazioni dell'uguale proprie di oligarchici ed aristocratici) ma indipendenti dal censo (il che è democratico)¹³⁵.

¹³⁰ *Pol.*, IV, 9, 1294 a 34-35.

¹³¹ Da intendersi come il modo misto tendente verso la democrazia.

¹³² Da intendersi come il modo misto tendente verso l'oligarchia.

¹³³ È effettivamente difficile comprendere se, qualificando tale modalità come aristocratica, Aristotele intenda riferirsi alla modalità mista che tende all'oligarchia od alla modalità mista che tiene in pregio anche la virtù come elemento della mistione. Fermo restando che il filosofo si potrebbe anche riferire ad entrambe.

¹³⁴ È questa l'interpretazione che H. Rackham propone di *Pol.*, IV, 15, 1300 b 4-5. Cfr. Aristotle, *Politics*, with an English translation by H. Rackham, London, William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967, pp. 364-365.

¹³⁵ *Cfr. Pol.*, IV, 8, 1294 a 6-13.

¹²³ Per il nesso tra le relazioni di *dikaion* e *sumpheron*, cfr. il nono paragrafo del primo capitolo.

¹²⁴ *Pol.*, V, 8, 1308 a 12-16.

¹²⁵ *Pol.*, V, 8, 1308 a 19-20.

¹²⁶ Cfr. *Pol.*, V, 9, 1309 b 20-21, 35-37.

¹²⁷ Cfr. *Pol.*, V, 8, 1309 a 20-22.

¹²⁸ Cfr. *Pol.*, V, 8, 1308 a 8; VI, 7, 1321 a 26-31.

¹²⁹ Cfr. Piérart, *Airesis et klerosis* cit., p. 128.

Il criterio generale che individua la modalità propria della *politeia*¹³⁶ di disporre le magistrature potrebbe essere così formulato: quanto più gli elementi caratterizzanti in senso democratico (tutti, tra tutti, tramite sorteggio) ed oligarchico (alcuni, tra alcuni, tramite elezione) si bilanciano, limitandosi e “frenandosi” reciprocamente, tanto più la mistione risulterà perfetta. Da ciò segue che una modalità mista sarà specificamente propria della *politeia*¹³⁷ se gli elementi democratici risulteranno più decisivi (avranno maggior “peso”) nel determinarne la configurazione; sarà aristocratica se invece gli elementi oligarchici risulteranno più decisivi (avranno una influenza maggiore) nel determinarne la configurazione o se l’organizzazione delle cariche sarà tale da consentire anche alla virtù di essere tenuta in pregio.

5. La parte giudiziaria

La terza parte “istituzionale” di cui Aristotele indaga le possibili modalità di disposizione è quella giudiziaria, *to dikazon*. In un primo momento (individuabile in *Politica* IV 16, 1300 b 13-35) Aristotele prende in esame i tre fattori che determinano le differenti specie dei tribunali (*dikasteria*). Essi sono: l’ampiezza della cerchia tra cui sono scelti i membri che li compongono, quindi l’ambito della giurisdizione, infine la procedura di reclutamento dei giurati¹³⁸. Relativamente al primo ed al terzo fattore, lo Stagiritico menziona due possibili declinazioni per ciascuno:

1. i giurati possono essere scelti tra tutti o tra alcuni;
2. il procedimento di selezione può essere il sorteggio o l’elezione¹³⁹.

Per quel che riguarda il secondo fattore il filosofo enumera otto specie di tribunali:

5. un tribunale addetto alle *euthunai* (rendiconti)¹⁴⁰;

¹³⁶ Per modalità propria della *politeia* si intende qui la modalità che prevede la mistione di elementi democratici ed oligarchici.

¹³⁷ Per modalità propria della *politeia* si intende qui la modalità che prevede la mistione di elementi oligarchici e democratici che accorda una prevalenza a questi ultimi.

¹³⁸ Cfr. *Pol.*, IV, 16, 1300 b 14-16.

¹³⁹ Cfr. *Pol.*, IV, 16, 1300 b 16-18.

¹⁴⁰ Nell’Atene del IV secolo a. C. le *euthunai* denotavano «un processo pubblico a cui tutti coloro che svolgevano una funzione pubblica (magistrati, ambasciatori, liturgisti ed altri) dovevano sottoporsi allo scadere della loro carica. Esso comprendeva innanzitutto un esame obbligatorio dei conti del magistrato, condotto dai *loghistai* (contabili) che presiedevano una sezione del Tribunale Popolare. Successivamente ogni cittadino aveva la facoltà di

6. un altro competente sui i danni arrecati all’interesse comune¹⁴¹;
7. un altro addetto alle questioni inerenti la *politeia*¹⁴²;
8. un quarto per risolvere le controversie tra magistrati e cittadini a proposito di condanne;
9. un quinto competente sui contratti in cui è in gioco una somma consistente di denaro;
10. un altro per gli omicidi; Aristotele in realtà elenca quattro specie di tribunali per gli omicidi, a seconda della fattispecie di reato:
 - uno con competenza sugli omicidi premeditati;
 - un altro per gli omicidi involontari;
 - un terzo per i casi in cui si ammette il fatto, ma se ne discute la legittimità;
 - l’ultimo, addetto alle accuse di omicidio mosse, al loro ritorno in patria, contro gli esiliati in seguito ad omicidio¹⁴³;
11. un tribunale riservato agli stranieri (per la precisione: uno per le vertenze di stranieri contro stranieri, un altro per quelle tra stranieri e cittadini);
12. l’ultimo con competenza sui contratti in cui è in gioco una modesta somma di denaro¹⁴⁴.

Terminata (o forse interrotta) la trattazione delle varie specie di tribunali, Aristotele afferma: «ma si mettano da parte questi tribunali [*scil.*:

accusare un magistrato... di qualsiasi abuso nella sua carica. Tutte le accuse presentate erano di competenza del Tribunale Popolare in un nuovo processo» (Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 491). Cfr. *Ath. Pol.*, XLVIII, 4-5; LIV, 2.

¹⁴¹ Questo tribunale giudica – letteralmente – «*ei tis ti ton koinon adikei* (se qualcuno commette una qualche ingiustizia in relazione a ciò che è comune, di tutti)» (*Pol.*, IV, 16, 1300 b 20). Ora: poiché “uomo ingiusto” in uno dei suoi due significati denota il *pleonektes*, ovvero colui che in modo illecito cerca di avere più degli altri (cfr. *Eth. Nic.*, V, 2, 1130 a 14-32), si può ipotizzare che il compito di tale tribunale sia quello di discutere le cause di coloro che sono accusati di appropriazione indebita. “Uomo ingiusto” denota però anche il *paranomos*, ossia colui che viola i *nomoi* (cfr. *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 b 11): si può allora ipotizzare che tale tribunale celebri i processi intentati contro coloro che, violando i *nomoi*, hanno in qualche modo danneggiato, offeso, disonorato la loro *polis*.

¹⁴² Quale valore semantico attribuire qui al termine *politeia*? E. Lévy propone non quello di “costituzione” (tale per cui il tribunale in questione giudicherebbe di non meglio precisate “questioni costituzionali”), bensì quello di “cittadinanza” (nel senso di *citizenship*): tale tribunale sarebbe in questo caso competente sui procedimenti inerenti il conferimento o la privazione dello *status* di *polites*. Cfr. Lévy, *Politeia et politeuma* cit., p. 76, nota 38.

¹⁴³ Va notato che ciascuna delle quattro specie enumerate di tribunale per omicidi corrisponde in modo fedele alle quattro corti che, nell’Atene del quarto secolo a. C., avevano competenza sulle fattispecie di omicidio menzionate: rispettivamente, l’Areopago, il Palladio, il Delfinio, il Freato. Cfr. *Ath. Pol.*, LVII, 3.

¹⁴⁴ Cfr. *Pol.*, IV, 16, 1300 b 18-35.

l'ottava ed ultima specie] e quelli per omicidi e per stranieri, e parliamo dei politici [*scil.*: tribunali], la cui disposizione in modo non bello genera contrasti [*diastaseis*] e mutamenti [*kineseis*]¹⁴⁵ nelle *politeiai*¹⁴⁶. Questo passo esprime l'intenzione dello Stagirita di tralasciare lo studio delle specie di tribunali elencate per ultime – ovvero quella competente sui contratti in cui è in gioco una modesta somma di denaro, quella competente per gli omicidi e quella per gli stranieri – per focalizzarsi solo su alcune delle specie di tribunali che ha menzionato: quelle politiche, tra le quali rientrano le prime quattro elencate.

Di seguito lo Stagirita fornisce alcuni esempi di possibili configurazioni dei tribunali, ottenute combinando tra loro alcune delle varianti secondo cui si possono declinare i tre fattori – menzionati ad inizio paragrafo – che ne determinano le differenti tipologie. Così, i giurati con competenza su tutte le questioni possono essere reclutati fra tutti i cittadini o tramite elezione, o mediante sorteggio, o per alcune cause tramite elezione, per altre mediante sorteggio; o possono essere scelti sempre tra tutti, ma con competenza su determinate cause dello stesso tipo, alcuni selezionati tramite elezione, altri mediante sorteggio. Oppure i giurati con competenza su tutte le questioni possono essere reclutati fra alcuni cittadini o tramite elezione, o mediante sorteggio, o per alcune cause tramite elezione, per altre mediante sorteggio; o possono essere scelti sempre tra alcuni, ma con competenza su determinate cause dello stesso tipo, alcuni selezionati tramite elezione, altri mediante sorteggio. Chiaramente questi elementi possono essere combinati due a due: per esempio, si possono selezionare i giurati, a seconda delle cause da giudicare, ora tra tutti, ora tra alcuni, ora tra entrambe (ovvero si possono reclutare i giurati di un medesimo tribunale parte tra tutti i cittadini, parte tra alcuni); e la loro scelta può esser effettuata o tramite sorteggio, o mediante elezione o grazie ad entrambe questi procedimenti¹⁴⁷.

Aristotele conclude la trattazione della parte giudiziaria informando che sono organizzati secondo una modalità democratica quei tribunali i cui giurati sono reclutati tra tutti i cittadini, oligarchica quei tribunali che selezionano i loro giurati tra alcuni cittadini (chiaramente tra i ricchi e/o nobi-

¹⁴⁵ Come visto, nella *Politica* i termini *kinesis* e *metabole* sono usati da Aristotele come sinonimi. Cfr. la nota 246 del primo capitolo.

¹⁴⁶ *Pol.*, IV, 16, 1300 b 35-38.

¹⁴⁷ Cfr. *Pol.*, IV, 16, 1300 b 38 – 1301 a 10.

li)¹⁴⁸. Va notato che tali qualificazioni sono attribuite a prescindere dal procedimento di selezione adottato, il che conferma quanto visto nei due paragrafi precedenti: il sorteggio è certamente la procedura coerente con l'uguaglianza aritmetica e l'"ideologia" democratica, ma non è incompatibile "in sé" con una modalità oligarchica; così come l'elezione è certamente la procedura coerente con l'uguaglianza geometrica e l'"ideologia" oligarchica, ma non è incompatibile "in sé" con una modalità democratica. Si può dire che l'elezione, qualora sia adottata come procedimento di reclutamento dei giurati, accentua il carattere democratico e modera il carattere oligarchico di una modalità di disporre la parte giudiziaria, mentre l'elezione ne accentua il carattere oligarchico e ne modera quello democratico. Sono invece organizzati secondo una modalità mista quei tribunali i cui giurati sono reclutati parte tra tutti, parte tra alcuni: una modalità mista sarà propria della *politeia*¹⁴⁹ se gli elementi prevalenti nel configurarla saranno quelli democratici (selezione tra tutti e, in subordine, adozione del sorteggio), aristocratica¹⁵⁰ se invece prevarranno quelli oligarchici (reclutamento tra alcuni e, in subordine, adozione dell'elezione)¹⁵¹.

A questo punto, ciò che sembra importante a proposito di una analisi della parte giudiziaria non è tanto la discussione delle varianti in cui essa può presentarsi, ovvero delle molteplici declinazioni dei fattori che entrano in gioco nel configurarla connotandola al contempo secondo una determinata qualificazione politica: ciò sarebbe una inutile ripetizione di considerazioni già svolte a proposito delle altre due parti "istituzionali". È senza dubbio più interessante soffermarsi sul passo di *Politica* IV 16 citato poco sopra¹⁵², cercando di capire a cosa possa riferirsi il filosofo quando parla di tribunali politici e perché attribuisca ad essi esplicitamente un ruolo chiave per la pacifica conservazione di una *politeia*.

Nel testo non sono presenti indizi che consentano di comprendere che cosa si debba precisamente intendere per tribunali politici: pertanto, l'unica via percorribile per trovare una risposta sembra consistere nel gettare uno

¹⁴⁸ Cfr. *Pol.*, IV, 16, 1301 a 11-13.

¹⁴⁹ Per modalità propria della *politeia* si intende qui la modalità che prevede la mistione di elementi oligarchici e democratici che accorda una prevalenza a questi ultimi.

¹⁵⁰ Per modalità aristocratica si può qui intendere sia la modalità che prevede la mistione di elementi democratici ed oligarchici che accorda una prevalenza a questi ultimi, sia la modalità che consente anche alla virtù di essere tenuta in pregio

¹⁵¹ Cfr. *Pol.*, IV, 16, 1301 a 13-15.

¹⁵² Cfr. *Pol.*, IV, 16, 1300 b 35-38.

sguardo al ruolo politico che detenevano i Tribunali Popolari nell'Atene del quarto secolo a. C.¹⁵³. Ora, questi ultimi erano competenti per celebrare ogni processo e per condannare ogni genere di reato, ma la loro funzione principale consisteva nel controllare gli altri organi istituzionali ed i leaders politici¹⁵⁴. Il controllo politico portava dunque la forma dibattimentale di un processo che si basava su un'accusa mossa da un individuo contro un altro: il controllo politico assumeva insomma la forma di un "processo politico".

Come visto, nella dottrina e nella prassi giuridica dell'Atene classica la distinzione fondamentale era quella tra i delitti lesivi della comunità, i quali erano resi noti dalle *demosiai dikai* o semplicemente *graphai* (querelle pubbliche); e i delitti lesivi dei privati cittadini, i quali erano invece resi noti dalle *idiai dikai* o semplicemente *dikai* (querelle private)¹⁵⁵. Ebbene, quantunque nell'oratoria attica non esistesse alcun termine per indicare un processo politico, si possono individuare e definire come politici quei processi che erano celebrati a seguito di una querela pubblica contro un "uomo politico" che, prima, durante, od al termine dell'esercizio delle sue funzioni politiche, fosse sospettato di essere inadeguato per ricoprire una carica o di aver danneggiato la comunità¹⁵⁶. Ad Atene non potevano essere costretti a rispondere di una decisione per cui avevano votato né i membri dell'Assemblea Popolare¹⁵⁷, né i giurati del Tribunale¹⁵⁸, pertanto «un processo politico poteva essere intentato solo contro oratori e proponenti (nell'Assemblea o in Consiglio o davanti ai *nomothetai*), o contro accusatori (nei processi pubblici), o contro i magistrati (compreso il Consiglio)¹⁵⁹. Il ruolo ed il "peso" politico del Tribunale Popolare si fondavano così sul compito assegnatogli di giudicare quattro *graphai*, ciascuna delle quali era mossa contro una determinata figura di "uomo politico": la *graphe paranomon* contro

¹⁵³ Cfr. M. H. Hansen, *The Political Powers of the People's Court in Fourth-Century Athens*, in O. Murray - S. Price (Edd.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, Clarendon press, 1990, pp. 215-243, alle pp. 231-243, in particolare p. 234.

¹⁵⁴ Cfr. Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 267.

¹⁵⁵ Cfr. il sesto paragrafo del primo capitolo.

¹⁵⁶ Cfr. Hansen, *The Political Powers* cit., pp. 231-233; Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 301.

¹⁵⁷ Cfr. *Thuc. Hist.*, III, 45, 5.

¹⁵⁸ Cfr. Aristofane, *Vespe*, in *Le Commedie* cit., v. 587.

¹⁵⁹ Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., p. 302.

gli oratori¹⁶⁰, l'*eisanghelia* soprattutto contro i generali¹⁶¹, *euthunai* e *dokimasiai*¹⁶² contro tutti i magistrati¹⁶³. Questo rapido cenno alle istituzioni ateniesi suggerisce quindi che i tribunali politici che lo Stagirita menziona nel succitato passo di *Politica* IV 16 siano i tribunali deputati al controllo degli "uomini politici".

Appurato che il ruolo dei tribunali politici consiste nel controllo degli "uomini politici" e ricordando che la modalità ed il criterio secondo i quali sono selezionati coloro che formano i tribunali influenzano in modo essenziale e nel merito l'emissione delle sentenze¹⁶⁴, è possibile comprendere il motivo per cui Aristotele raccomandi al legislatore estrema cura nel disporre *to dikazon*, ovvero il motivo per cui proprio in relazione ad una cattiva disposizione di esso paventi la minaccia di contrasti e mutamenti. Si è visto che per lo Stagirita *to dikaion* - pur essendo studiato anche *haplos* dalla scienza politica - è sempre *politikon*, in quanto si dà solo nell'ordinamento istituzionale di una *polis*. Tuttavia esso non è dedotto da una universale legge naturale o divina da conoscere e riconoscere, né volontaristicamente stabilito da una qualsiasi autorità, ovvero da un potere sovrano autorizzato (o dal suo rappresentante autorizzato), le cui promulgazioni sono quindi, proprio per tal motivo, da accettare; *to dikaion* è tale perché come tale è percepito dai cittadini che appartengono alla medesima comunità politica e

¹⁶⁰ La *graphe paranomon* (accusa pubblica per proposta anticostituzionale) era una pubblica accusa che poteva essere avviata da qualunque cittadino contro colui che, a suo giudizio, aveva proposto all'assemblea popolare o al consiglio un decreto in qualche modo contrario alle leggi vigenti; il caso veniva giudicato dal tribunale popolare ed il proponente, se giudicato colpevole, veniva punito ed il decreto annullato. Per una completa analisi della *graphe paranomon*, delle sue origini, funzioni, procedura, importanza, nonché del suo ruolo e significato politico, cfr. H. Yunis, *Law, Politics and the Graphe Paranomon in Fourth-Century Athens*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 29 (1988), pp. 361-382; Hansen, *The Political Powers* cit., in particolare pp. 237-239; M. H. Hansen, *Graphe paranomon: la sovranità del tribunale popolare ad Atene nel 4. secolo a. C. e l'azione pubblica contro proposte incostituzionali*, Torino, G. Giappichelli, 2001; Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., pp. 303-312.

¹⁶¹ Cfr. il sesto paragrafo del primo capitolo.

¹⁶² La *dokimasia* era l'esame del cittadino che era stato designato per una magistratura prima che entrasse in carica. Essa «dava ai tribunali l'opportunità di neutralizzare le conseguenze di un sorteggio sfortunato e di controllare, e se necessario annullare, un'elezione fatta dall'Assemblea. Non si trattava tuttavia di un esame della competenza del candidato, ma soltanto dei suoi requisiti formali, della sua condotta e delle sue convinzioni politiche» (Hansen, *La Democrazia ateniese* cit., pp. 321-322).

¹⁶³ Cfr. Hansen, *The Political Powers* cit., pp. 233-234.

¹⁶⁴ Cfr. il sesto paragrafo del primo capitolo.

che su di esso regolano il loro agire politico¹⁶⁵. Si è anche visto che l'accordo sul *dikaion* sussistente tra i *politai*¹⁶⁶ si esprime nel rispetto che essi riservano ai *nomoi* della loro *polis*, poiché sono proprio i *nomoi* ciò che manifesta la *dike*¹⁶⁷ "vigente" in una *polis*. In ragione di ciò si può allora affermare che il mancato rispetto dei *nomoi* ha il significato del rifiuto del *dikaion* sulla cui percezione condivisa si fonda e si regge una *politeia*. In particolare, non rispettare le leggi che, organizzando la disposizione degli organi istituzionali, stabiliscono ed "applicano" l'uguale, ha il significato di mettere in pericolo la stabilità di una *politeia*.

Da quanto appena detto si può allora ricavare il motivo dell'importanza straordinaria che per il filosofo riveste il giudice nell'esercizio della sua funzione. Egli non è solo colui cui spetta il compito di decidere nei casi che la legge, a motivo della sua universalità¹⁶⁸, è incapace di definire con esattezza¹⁶⁹; ma, essendo a lui affidata la condanna dei trasgressori, egli è soprattutto colui cui spetta la funzione di proteggere *to dikaion*, ossia di ribadirlo, di porlo nuovamente in essere una volta che sia stato violato, con ciò rafforzando la *politeia* che su di esso si fonda, si regge e si conserva. In *Etica Nicomachea* V 4 Aristotele afferma che «andare dal *dikastes* (giudice) significa andare davanti al *dikaion*, giacché il *dikastes* intende essere come il giusto *empsychon* (animato, vivente)»¹⁷⁰. Il giudice è presentato come il giusto vivente perché, emettendo la sentenza – per così dire – presta la sua bocca al dirsi del *dikaion*¹⁷¹. E grazie al dire del giudice, *to dikaion* si riaf-

¹⁶⁵ Cfr. il terzo paragrafo del primo capitolo.

¹⁶⁶ Accordo che essi trovano comunicando tra loro tramite il *logos* (la parola). Cfr. *Pol.*, I, 2, 1253 a 9-19.

¹⁶⁷ La *dike* è per Aristotele il discernimento del giusto e dell'ingiusto. Cfr. *Eth. Nic.*, V, 6, 1134 a 31-32; *Pol.*, I, 2, 1253 a 38.

¹⁶⁸ «Nelle circostanze, dunque, in cui è inevitabile parlare in universale, ma non è possibile farlo correttamente, *ho nomos* prende in considerazione ciò che si verifica nella maggioranza dei casi, pur non ignorando l'errore dell'approssimazione. E non di meno è corretto: l'errore non sta nel *nomos* né nel *nomothetes*, ma nella natura della cosa, giacché la materia dei *prakta* ha proprio questa intrinseca caratteristica» (*Eth. Nic.*, V, 10, 1137 b 14-19). Come visto alla nota 59, *ta praktá* presentano molte differenze e variabilità (cfr. *Eth. Nic.*, I, 3, 1094 b 15-16), ragion per cui, quando è inevitabile parlarne in universale (com'è appunto il caso di un *nomos* che normi un determinato comportamento), non si può non ammettere la possibilità di errore.

¹⁶⁹ Cfr. *Pol.*, III, 16, 1287 b 15-18; *Rhet.*, I, 1, 1354 a 26 – b 10.

¹⁷⁰ *Eth. Nic.*, V, 4, 1132 a 20-22.

¹⁷¹ L'immagine qui usata, afferente l'ambito del dire, non è casuale: la radice **deik-*, da cui derivano tanto il termine greco "*dikaion*", quanto il verbo latino "*dicere*" (e quindi l'italiano "dire"), porta il significato di indicare con la parola l'ordine che regna nello spazio

ferma come tale, ogni volta e sempre, in quanto quel *dikaion* che, espresso dai *nomoi* della *politeia*, sostiene e conserva quest'ultima in quanto quella *politeia* che è.

6. La costituzione mista

Per concludere la presente ricerca sulle nozioni di *dikaion* e *politeia*, è opportuno ritornare a prendere in considerazione la trattazione aristotelica della costituzione mista, ovvero di quella costituzione che risulta dalla mescolanza di democrazia ed oligarchia e che lo Stagirita chiama semplicemente "*politeia*". Questo ulteriore sguardo su tale costituzione è giustificato dal fatto che essa rappresenta il punto di convergenza di pressoché tutte le tematiche affrontate nel corso di questo lavoro, delle quali funge – per così dire – da caso paradigmatico e quindi da linea guida per una loro ricapitolazione. Un rapido elenco di questi argomenti comprende: l'indicazione, fornita da Aristotele, delle molteplici modalità di disporre le tre parti istituzionali cui spetta l'esercizio delle tre funzioni politiche necessarie alla "vita" di una comunità politica; l'inscindibile nesso tra aspetto "istituzionale" ed aspetto "sociale" nella concezione aristotelica della *politeia* (e del politico in generale); il rapporto di corrispondenza biunivoca tra le nozioni di *politeia* e di *politeuma*; la fondamentale differenza sussistente tra le due declinazioni dell'*arche*, ovvero tra comando dispotico e comando politico (o governo), e il graduale svilimento della politicità di una comunità politica man mano che il comando, sulla spinta degli interessi particolari e dell'avidità delle fazioni, è esercitata in modo vieppiù dispotico; la dottrina del giusto mezzo quale principio organizzatore della seconda classificazione delle forme costituzionali; i nefasti esiti dovuti all'errore di intendere *to dikaion* come la versione assolutizzata di una delle due forme di uguaglianza, vale a dire o di quella proporzionale ovvero geometrica da una parte, o di quella numerica ovvero aritmetica dall'altra, operazione compiuta – rispettivamente – dalla fazione oligarchica e dai democratici; le direttive fornite al legislatore dallo Stagirita per cercare di scongiurare tali nefasti esiti, in particolar modo il più devastante tra questi, la *stasis*; la scienza politica come scienza il cui modo d'essere (ossia d'essere scienza) è il sapere prati-

extra-familiare, ovvero politico. *To dikaion*, dunque, è originariamente ciò che è posto in essere mediante la parola. Cfr. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni* cit., pp. 357-362.

co; il fondamentale e necessario rapporto di collaborazione, ferma restando l'essenziale differenza, tra scienza politica e saggezza legislatrice¹⁷².

Prima di mostrare come la costituzione mista rappresenti il caso paradigmatico dei suddetti argomenti, è però necessario esaminare quel passo di *Politica* IV 9 ove il filosofo fornisce indicazioni più precise su ciò in cui concretamente consiste la mescolanza di democrazia ed oligarchia che denota la costituzione mista. Aristotele individua tre «*horoi mixeos* (luoghi della mistione)»¹⁷³, ossia tre ambiti in cui è possibile effettuare la mistione.

- Gli organi giudiziari: il criterio oligarchico prevede ammende per i ricchi che non vi prendono parte e per i poveri nessun compenso se vi partecipano; invece il criterio democratico elimina l'ammenda per i ricchi che non partecipano, ma stabilisce una paga per i poveri che vi prendono parte. In una *politeia* sono previste tanto un'ammenda per i ricchi che non partecipano alle sedute degli organi giudiziari, quanto una indennità per i poveri che vi prendono parte.
- Gli organi deliberativi: secondo gli oligarchi il requisito da soddisfare per esservi ammessi è quello di un censo elevato, per i democratici esso è rappresentato semplicemente dallo status di uomo libero o da un censo alquanto esiguo. Una *politeia* richiede un censo che risulta intermedio a quelli richiesti dall'oligarchia e dalla democrazia.
- Criterio di accesso alle magistrature: per gli oligarchici tale criterio è rappresentato dall'elezione con riguardo al censo, per i democratici dal sorteggio indipendentemente dal censo. In una *politeia* le cariche sono elettive, ma indipendenti dal censo¹⁷⁴.

Passando ora ad evidenziare come questi tre luoghi della mistione rappresentino un caso paradigmatico delle tematiche poco sopra elencate, si può subito notare come ciascuno dei tre suddetti luoghi corrisponda ad ognuna delle tre parti "istituzionali" menzionate in *Politica* IV 14¹⁷⁵. E si può subito notare come ciascuno dei tre luoghi comporti la mescolanza di

un fattore coerente con l'interpretazione democratica del *dikaion* (sorteggio ed assenza di soglia censitaria) e di un fattore coerente invece con l'interpretazione oligarchica (elezione e soglia censitaria)¹⁷⁶. Deve essere poi sottolineato come i tre luoghi della mistione esprimano in modo mirabile la compenetrazione tra aspetto "istituzionale" e aspetto "sociale" nella concezione aristotelica del politico. Ammende, compensi e soglie censitarie, al pari delle procedure dell'elezione e del sorteggio, sono strumenti che, usati per disporre le parti "istituzionali", ne influenzano in modo decisivo la configurazione e quindi il funzionamento. Ma non solo: proprio in quanto declinati e combinati come si può leggere nei summenzionati luoghi della mistione, tali strumenti regolano l'accesso alle parti "istituzionali" di modo che nessuna delle due parti "sociali" più importanti, i poveri e i ricchi, possa assumere il controllo dell'intera *politeia*. Nella costituzione mista le parti "istituzionali" (ovvero le funzioni politiche così come esse si "incarnano" nelle istituzioni) sono dunque disposte in modo tale che non manifestano né i ricchi né i poveri come *kurioi* della *politeia*, ma sono anzi compatibili con l'emergere del "ceto medio" come cerchia sociale preminente. Anzi, relativamente alla disposizione delle parti "istituzionali", la mescolanza di elementi democratici ed elementi oligarchici è proprio volta a favorire lo sviluppo del "ceto medio" (ossia di una cerchia di cittadini mediamente abbienti), e le disposizioni di natura socio-economica che il filosofo consiglia per la formazione di tale "ceto medio" sono volte a rafforzare e a cementare il favore che i provvedimenti di carattere "istituzionale" (quelli basati sulla mistione degli elementi coerenti alle due interpretazioni del *dikaion*) riscuotono tra la cittadinanza. Come detto¹⁷⁷, in Aristotele non vi è una concezione "pura" dell'assetto istituzionale e di quello sociale, come se la configurazione di ciascuno di essi fosse indipendente da quella dell'altro: esattamente al contrario, aspetto istituzionale e aspetto sociale si determinano e manifestano l'un l'altro nella loro specifica (e necessariamente corrispondente) configurazione, venendo così a costituire ed esprimere l'identità di una *politeia* in quanto quella *politeia* che è.

I tre luoghi della mistione permettono anche di comprendere che la costituzione mista, se è una mescolanza di democrazia ed oligarchia che si ottiene prendendo un egual contributo da ciascuna di esse, si pone come *mè-*

¹⁷² Quantunque un intervento legislativo che voglia risultare efficace e utile necessiti del fondamentale apporto tanto della scienza politica quanto della saggezza legislatrice, è però di fondamentale importanza tener presente che Aristotele distingue nettamente tra scienza e saggezza: la prima infatti è una disposizione che afferisce la parte scientifica del *logos*, la seconda la parte calcolatrice. Su questo punto cfr. il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, alla sezione II, 6.

¹⁷³ *Pol.*, IV, 9, 1294 a 35-36.

¹⁷⁴ Cfr. *Pol.*, IV, 9, 1294 a 35 - b 13.

¹⁷⁵ Cfr. *Pol.*, IV, 19, 1297 b 41 - 1298 a 3.

¹⁷⁶ Cfr. il secondo, il terzo, il quarto e il quinto paragrafo.

¹⁷⁷ Cfr. il quinto paragrafo del secondo capitolo.

son tra queste due forme costituzionali. Un termine medio che è chiaramente tale sia dal punto di vista istituzionale, tale per cui essa risulta essere una *mixis* di quegli elementi che sono coerenti o con l'interpretazione oligarchica o con quella democratica del giusto; sia dal punto di vista sociale, tale per cui risulta essere una *mesè politeia* tra poveri e ricchi¹⁷⁸. Si può quindi affermare che nella costituzione mista i momenti istituzionale e sociale si sovrappongono nella declinazione costituzionale del supremo "ideale" aristotelico (e greco) del *meson*, il giusto mezzo. Pertanto, proprio in ragione del suo essere il termine medio tra democrazia ed oligarchia, essa rappresenta la miglior conferma che il principio organizzatore della seconda classificazione delle forme costituzionali¹⁷⁹ è costituito dalla dottrina (o regola) del giusto mezzo conformemente alla quale sono disposte e collocate le quattro possibili interpretazioni del *dikaion* e quindi le *politeiai* che su ognuna di esse si fondano¹⁸⁰.

Dal punto di vista del comando (dell'*arche*) ciò significa che in una costituzione mista esso è esercitato, se non in modo "puramente" politico come nell'*ariste politeia*, comunque non dispotico: poiché né solo i ricchi né solo i poveri hanno il controllo della *politeia* (detto altrimenti: né solo i primi né solo i secondi stanno nel *politeuma*)¹⁸¹, né gli uni né gli altri sono nella condizione di poter imporre la concezione del *dikaion* confacente ai loro rispettivi interessi di parte e quindi di comandare dispoticamente la fazione esclusa dal controllo della *politeia* (ovvero dal *politeuma*). La disposizione delle parti propria della costituzione mista, la quale, mescolando le interpretazioni dell'uguale sostenute dalla fazione oligarchica e da quella democratica, evita che una delle due si imponga sull'altra, neutralizza la tendenza di entrambe all'esercizio dispotico dell'*arche*, scongiurando con

¹⁷⁸ Sempre adottando il punto di vista sociale, Aristotele si riferisce alla costituzione mista come alla «*ek ton meson politeia*» (in *Pol.*, V, 1, 1302 a 14), ovvero come a quella *politeia* che è "fatta" di "uomini medi", ovvero di uomini appartenenti al "ceto medio".

¹⁷⁹ È opportuno ricordare ancora che, quella che si è qui chiamata "la seconda classificazione delle forme costituzionali", è la suddivisione delle varie forme di *politeia* che si è qui costruita componendo le informazioni ricavabili da quei passi – esaminati nel *primo paragrafo* e nel *quinto e sesto paragrafo del secondo capitolo* – ove lo Stagirita discute delle singole differenti forme costituzionali, in particolar modo da quei luoghi ove egli accosta una forma ad un'altra o sottolinea gli aspetti tali per cui una tipologia di *politeia* diverge da un'altra o ancora precisa le diverse declinazioni all'interno di una stessa forma di costituzione. Tali passi si trovano in *Pol.*, IV, 2, 4-9, 11; V, 9-10; VI, 4.

¹⁸⁰ Cfr. il *sesto paragrafo del secondo capitolo*.

¹⁸¹ Cfr. il *terzo paragrafo del secondo capitolo*.

ciò i pericoli che un siffatto esercizio porta congenitamente con sé: mutamenti costituzionali e guerre civili.

Gli ultimi due aspetti sottolineati esprimono nel modo più chiaro quello che si è visto essere il modo d'essere scienza della scienza politica: il sapere pratico. La scienza politica è infatti "in vista della *praxis*", ossia conduce le sue ricerche avendo come fine né la conoscenza, né l'elaborazione di modelli e leggi che debbano essere poi applicati dall'azione umana¹⁸². L'obiettivo della scienza politica è invece quello di fornire ai legislatori, anzi meglio, alla saggezza legislatrice, tutte quelle informazioni e competenze, direttive e consigli di carattere generale che la possano mettere nelle condizioni di calcolare la *praxis* più opportuna e più bella in ogni situazione particolare in cui un legislatore si trova a scegliere il da farsi. Ebbene, la costituzione mista rappresenta il vertice della prestazione di pensiero prodotta dalla scienza politica aristotelica nel suo tentativo di fornire alla saggezza legislatrice le indicazioni per trovare una risposta a quello che è il primario problema per un legislatore, ossia preservare dai mutamenti e soprattutto dalla guerra civile le *politeiai*, in particolare le più diffuse e "costitutivamente" instabili: democrazie ed oligarchie¹⁸³, quelle costituzioni che Aristotele giudica errate dal punto di vista di *to haplos dikaion*¹⁸⁴. Detto altrimenti, essa si presenta anche come la proposta più alta che lo Stagirita fornisce alla saggezza legislatrice allo scopo di superare la pericolosa dicotomia tra *demos* e notabili (tra poveri e ricchi), tra la concezione democratica del giusto e quella oligarchica: una dicotomia svilente la politicità di una comunità politica (fino al suo annullamento nella tirannide) e potenzialmente distruttiva della comunità stessa come comunità (qualora il suo esito sia la guerra civile).

Ma la costituzione mista si presenta anche come la proposta più praticabile che Aristotele avanza per fare in modo che l'esercizio del comando e, più in generale, tutta la dimensione dei rapporti dei cittadini, tra di essi e con la *polis*, siano costituiti in una modalità che sia per lo meno non dispotica: più praticabile per il fatto che l'*ariste politeia*, la costituzione che in ogni suo aspetto, a partire dall'esercizio dell'*arche*, è data nel modo che al massimo grado è degno di uomini liberi, richiede una "conversione" alla

¹⁸² Su questo punto cfr. il saggio di C. Pacchiani presente in questo libro, alla sezione II, 3.

¹⁸³ Per quel che riguarda il motivo della "costitutiva" instabilità di democrazia ed oligarchia, cfr. il *settimo paragrafo del primo capitolo*.

¹⁸⁴ Cfr. *Pol.*, III, 6, 1279 a 20; V, 1, 1301 a 36.

virtù da parte di uomini obnubilati dai piaceri, in particolare dal piacere dell'accumulo di ricchezze, dall'invidia, dal desiderio di vivere a proprio piacimento, ed è perciò ritenuta una costituzione di assai improbabile, se non impossibile realizzazione. Spetta poi alla saggezza del legislatore, qualora giudichi che la situazione istituzionale e sociale della *politeia* cui mette mano lo permetta¹⁸⁵, stabilire che modifiche apportare alle leggi che regolano la disposizione delle parti "istituzionali" affinché l'*arche* sia esercitata in un modo che, se non puramente politico, sia perlomeno "non dispotico". Detto altrimenti, spetta alla saggezza legislatrice stabilire, nelle circostanze particolari in cui un legislatore si trova ad operare, se e come porre in essere un *dikaion* che, frutto del compromesso tra gli interessi tanto della fazione democratica quanto di quella oligarchica e quindi tra le rispettive interpretazioni assolutizzate dell'uguale, comunque manifesti una *politeia* nella quale, l'*arche* non sia esercitata dispoticamente; una *politeia* che, perciò, risulterà meno instabile di oligarchie e democrazie.

¹⁸⁵ Non si deve infatti dimenticare che per Aristotele è opportuno introdurre solo quell'ordinamento «di natura tale che i destinatari, fondandosi sulle costituzioni vigenti, siano indotti e possano facilmente accettare» (*Pol.*, IV, 1, 1289 a 1-3). Ciò significa che solo in alcuni casi è opportuno modificare una *politeia* esistente nel senso dei tre luoghi della missione, non in tutti. Ed è appunto alla saggezza che spetta stabilire quali.

Appendice. Politeia e storia

La migliore conferma della visione funzionalista della *politeia* – visione che è stata proposta alla fine del *secondo paragrafo* del *secondo capitolo* – si trova in *Politica* IV 11, ove Aristotele afferma che «la *politeia* è un certo qual *bios* (*modus vivendi*) della *polis*»¹. È assolutamente necessario soffermarsi ad analizzare il significato di queste ultime parole citate, al fine di evitare un serio fraintendimento del pensiero dello Stagirita. Non si deve infatti dedurre dalla succitata asserzione che egli intenda la *polis* alla stregua di un organismo vivente e che sia quindi il fautore di una visione organicistica e/o teleologica della comunità politica. È vero che il filosofo lascia intendere che la *polis* abbia un *bios* come qualsiasi essere vivente, ma aggiunge «*tis*», ossia "un certo", "in un certo senso", "una specie di". Il significato della succitata affermazione aristotelica potrebbe pertanto essere espresso dalla seguente analogia: come il *bios* sta ad un essere vivente, così sta la *politeia* ad una *polis*; ovvero: come ogni essere vivente ha il suo modo di vivere, così ogni *polis* ha il suo modo di agire politicamente.

Questa precisazione si rende necessaria in particolar modo al fine di adottare la corretta prospettiva di approccio all'*Athenaion Politeia*, in particolare alla sua parte diacronica (ovvero ai suoi primi quarantuno capitoli). Quest'ultima è stata erroneamente letta come la storia della democrazia ateniese. Poiché la *polis* esiste per natura – si è sostenuto² – è allora possibile leggere la sua vicenda storica applicando le leggi dello sviluppo naturale

¹ *Pol.*, IV, 11, 1295 a 40 – b 1.

² Cfr. J. Day – M. Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1967, in particolare i capitoli III e VII. Un'anticipazione della tesi formulata da J. Day e M. Chambers potrebbe essere individuata in F. Jacoby, *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, The Clarendon Press, 1949, p. 212.

che lo Stagirita usa nelle sue opere biologiche, ovvero è possibile una lettura da una prospettiva, o in chiave, teleologica: come una larva si sviluppa in crisalide fino a raggiungere il suo fine e compimento (il suo *telos*, ovvero la sua *phusis*) nell'insetto adulto e pienamente formato³, così, a partire dal VI secolo a. C., la prima costituzione ateniese, attraverso undici fasi che ricalcano l'elenco delle forme di democrazia esposto da Aristotele in *Politica* IV 4, 6, VI 4, si è sviluppata fino a raggiungere il suo fine e compimento (il suo *telos*, ovvero la sua *phusis*) di democrazia compiuta e radicale nel IV secolo a. C.; e ciò nonostante quegli "incidenti di percorso" rappresentati dai due mutamenti costituzionali di stampo oligarchico. A parte la questione inerente il rapporto teoretico sussistente tra *Athenaion Politeia* e *Politica*⁴ ed a parte il significato ed il ruolo da attribuire alla nozione di mutamento (*metabole*) nel contesto della riflessione politica aristotelica⁵, questa interpretazione è però insostenibile per un'altra e più fondamentale ragione: essa si fonda su un fraintendimento della "naturalità" attribuita da Aristotele alla *polis*.

È infatti indispensabile tener presente che il filosofo distingue tra *phusis einai* (essere natura) e *phusin echein* (avere natura) da una parte ed essere *phusei* (da, per natura) o *kata phusin* (secondo, conforme a natura) dall'altra⁶. Il fuoco, ad esempio, è – ha – natura per il fatto che il principio della sua motilità⁷, la *phusis* appunto, è in lui stesso; ma il portarsi verso l'alto (carattere proprio del fuoco) non "è" esso stesso *phusis*: è invece *kata phusin*, cioè conforme alla sua *phusis*, alla *phusis* che esso fuoco è (o ha). Analogamente l'uomo è – ha – natura poiché il principio della sua motilità, la *phusis* appunto, è in lui stesso. Invece fondare una comunità domestica e quindi associarsi ad altri uomini liberi⁸ in una *polis* non "è" esso stesso *phusis*, bensì *kata phusin*, in quanto ciò è qualcosa di conforme, che asseconda e favorisce il pieno conseguimento di quel fine che è la stessa sua

³ Cfr. Aristotele, *De la Génération des Animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961, II, 1, 733 b 13-16.

⁴ Cfr. Bertelli, *Democrazia e metabole* cit., pp. 71-99.

⁵ Cfr. Bertelli, *Metabole Politeion* cit., in particolare pp. 310-317.

⁶ Cfr. Aristotele, *Fisica*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Luigi Ruggiu, Milano, Rusconi, 1995, II, 1, 192 b 32 – 193 a 2. Di seguito citata come *Phis.*.

⁷ Il vocabolo "motilità" traduce qui il termine greco "kinesis". Cfr. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phusis* cit., pp. 197-198.

⁸ Ovvero agli altri padroni di casa (i "patres familias"). Per la concezione aristotelica della libertà, cfr. la nota 120 del primo capitolo.

phusis di uomo⁹. Per lo Stagirita infatti la natura è fine e scopo: «la *phusis* è il *telos*: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una cassa»¹⁰. Ciò comporta che, quando il filosofo afferma che una comunità politica esiste *phusei* (per natura), non intende assolutamente sostenere che questa abbia o "sia" *phusis*, bensì che può essere *kata phusin*¹¹, ossia secondo natura: chiaramente la natura dell'uomo, non la propria (che non ha). Una *polis* non è pertanto assimilabile in alcun modo, ad esempio, ad un insetto, il quale invece ha o "è" *phusis* e ad essa tende come suo fine e compimento: la prospettiva teleologica quindi, adeguata e necessaria per comprendere gli essenti naturali in quanto tali, non può – e non deve – essere impiegata per leggere la storia di una *polis* (ivi compresa Atene). Ciò significa che i mutamenti di *politeia* ravvisabili nel corso della vicenda storica di una *polis* non sono affatto equiparabili agli stadi dello sviluppo di un qualsiasi essente naturale nel corso della sua vicenda biologica¹²: se infatti quest'ultimo ha la *phusis* come principio (e fine) della sua motilità – principio ad esso interno, per sé e non per accidente¹³ – altrettanto non si può sostenere in relazione alla prima.

Ci si potrebbe allora domandare quale sia il principio degli undici mutamenti costituzionali che han segnato la storia di Atene. Dal complesso di *Athenaion Politeia* I-XLI ed in special modo da *Athenaion Politeia* XLI (il capitolo che riassume tutte le undici *metabolai*) si evince chiaramente che gli undici mutamenti di *politeia* occorse agli Ateniesi sono sempre presentate come eventi accaduti nel corso di quasi tre secoli a motivo delle scelte, delle iniziative, della condotta, tattica o strategia politica dei vari leaders politici, legislatori e demagoghi – mitologici e non – da Ione e Teseo a Trasibulo ed Archino; o di gruppi di uomini, come ad esempio l'Areopago o i circoli oligarchici. Ciascun mutamento è insomma presentato come un evento il cui principio è da individuarsi nelle scelte umane, o comunque è riconducibile ad esse. Estremamente significativo è quanto Aristotele af-

⁹ La *polis* non "è" (ossia non è presente) allo stesso modo – ad esempio – di un albero: essa pertanto non ha *phusis*. Tuttavia è (più precisamente: può essere o meno) *phusei*, ovvero secondo natura; chiaramente la natura dell'uomo, non la propria (che non ha).

¹⁰ *Pol.*, I, 2, 1252 b 32-34.

¹¹ Cfr. *Pol.*, I, 2, 1253 a 25; *Phis.*, II, 1, 192 b 32 – 193 a 2.

¹² Cfr. G. L. Huxley, *On Aristotle's Historical Methods*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 13 (1972), pp. 157-169, alla p. 160.

¹³ Cfr. *Phis.*, II, 1, 192 b 20-23.

ferma a tal proposito in *Politica* II 12, ove egli si rifiuta di leggere la democrazia radicale del suo tempo come il *telos* – verrebbe da dire: l'inevitabile *telos* – dell'azione legislatrice di Solone; detto altrimenti: ove si rifiuta di considerare l'azione legislatrice di Solone come l'origine del progressivo ed inarrestabile instaurarsi della democrazia radicale del suo tempo. Il filosofo ne suddivide invece la responsabilità, attribuendola con precisione alle scelte – nell'ordine – di Efiante di diminuire l'influenza dell'Areopago¹⁴, poi di Pericle di corrispondere un'indennità ai giurati dei tribunali popolari, quindi di ciascuno dei demagoghi ad essi successivi (fino ad Agirrio ed Eraclide di Clazomene)¹⁵, i quali, compiacendo sempre più il *demos*, hanno spinto la *politeia* sino alla democrazia radicale; ma in ultima istanza ne imputa la responsabilità alla scelta del *demos* stesso di essersi scelto come *leaders* persone di scarso valore¹⁶.

Certo, gli undici mutamenti costituzionali sono disposti ed ordinati dall'autore dell'*Athenaion Politeia*¹⁷ cronologicamente¹⁸; ed è altrettanto vero che l'autore cerca di chiarire le motivazioni e le circostanze che possono aver spinto ad una determinata scelta¹⁹, nonché di evidenziare quali conseguenze di una scelta (o, più in generale, di una condotta politica) possono aver influenzato un evento successivo²⁰. Ma leggere tale sequenza come

¹⁴ Cfr. *Ath. Pol.*, XXV.

¹⁵ Cfr. *Ath. Pol.*, XLI, 3.

¹⁶ Su tutto questo punto, riguardante quegli uomini politici che ad avviso di Aristotele sono da ritenersi gli autentici responsabili di quelle scelte politiche che ha comportato l'instaurazione della democrazia radicale nell'Atene del quarto secolo a. C., cfr. *Pol.*, II, 12, 1274 a 1-21.

¹⁷ Si è qui scelto di usare la formula neutra "l'autore dell'*Athenaion Politeia*" per riferirsi a colui che ha composto tale opera per il fatto che nella critica non si registra un accordo circa la questione della sua paternità, se spetti ad Aristotele oppure ad un suo allievo. In particolare P. J. Rhodes nega l'attribuzione dell'*Athenaion Politeia* allo Stagirita. Cfr. Rhodes, *A Commentary* cit., p. 60. Per un resoconto ed un bilancio critico della questione della paternità aristotelica (o meno) di quest'opera, cfr. Weil, *Aristotele et l'Historie* cit., pp. 104-116; Rhodes, *A Commentary* cit., pp. 60-63.

¹⁸ Cfr. Huxley, *On Aristotle's* cit., p. 160.

¹⁹ Ad esempio, in relazione alla prima *metabole* di stampo oligarchico, l'autore dell'*Athenaion Politeia* osservò che la maggioranza degli Ateniesi si dimostrò favorevole all'insediamento dei Quattrocento in quanto ritenne (o fu convinta a ritenere) che il Re di Persia si sarebbe alleato con Atene se questa avesse mutato la sua *politeia* da democrazia in oligarchia. Cfr. *Ath. Pol.*, XXIX, 1; *Pol.*, V, 4, 1304 b 10-18.

²⁰ Va ad esempio notato come l'autore dell'*Athenaion Politeia* fornisca numerosi indizi e cenni che portano ad interpretare la dissennata politica dei demagoghi post-periclei non solo come l'elemento di rovina della democrazia, ma anche come quel fattore che ha favori-

l'elenco delle undici fasi della progressiva genesi della democrazia radicale ad Atene, ritenendo quest'ultima l'esito necessario di tale genesi in quanto fuorviati dal fatto che essa è il risultato dell'undicesima ed ultima *metabole* menzionata (e quindi sostanzialmente cadendo nella fallacia dell'argomentazione *post hoc ergo propter hoc*)²¹, ovvero rappresentare – nel senso di imitare – tale sequenza come una *praxis* una, intera e compiuta (*mia, hole e teleia*), avente un principio ad essa interna, un punto intermedio ed un fine e compimento, ossia rappresentarla «come un unico organismo intero»²², ebbene una simile operazione è definibile, in termini strettamente aristotelici, come una rappresentazione poetica, non come una narrazione storica²³.

Il rifiuto della prospettiva teleologica come chiave di lettura della vicenda storico-costituzionale ateniese non comporta affatto che si debba allora concludere che l'*Athenaion Politeia* sia «una curiosa raccolta di fatti circa dettagli senza alcun tentativo di analizzare l'informazione data»²⁴. Certo, lo Stagirita intende le narrazioni storiche essenzialmente come registrazioni del succedersi degli eventi, però anch'esse hanno una unità: soltanto questa non è data dall'azione una ed intera, come avviene nella poesia, ma è garantita unicamente dal lasso di tempo all'interno del quale si situano gli avvenimenti²⁵. In una narrazione storica gli eventi sono disposti cronologicamente, ovvero secondo le categorie dell'antiorità, della simultaneità e della posteriorità, ma tale disposizione non è affatto in grado di conferire loro un senso unitario complessivo o di mostrare che essi tendono ad un qualche

to, e quindi rende comprensibile e giustifica, la prima svolta oligarchica. Cfr. *Ath. Pol.*, XXIX-XXXIII; XLI, 2; Bertelli, *Democrazia e metabole* cit., pp. 93-96.

²¹ Cfr. Aristotele, *Poetica*, Introduzione, traduzione e note di Diego Lanza, Milano, Rizzoli, 1998, 10, 52 a 20-21. Di seguito citata come *Poet.*.

²² *Poet.*, 23, 59 a 20.

²³ Fermo restando che «nulla vieta che tra i fatti storici se ne presentino alcuni quali è verosimile e possibile che accadano e chi perciò li imita da questo punto di vista ne è il poeta» (*Poet.*, 9, 51 b 30-32).

²⁴ M. H. Hansen, *Initiative and Decision* cit., p. 345, nota 1.

²⁵ G. Arrighetti ha dimostrato – in modo convincente – che l'autore dell'*Athenaion Politeia* non si limita, nei primi quarantuno capitoli dell'opera, a registrare eventi a lui noti o reperibili nelle fonti della sua epoca; ma procede anche ad una ricostruzione, per via di ragionamento induttivo, di fatti sui quali non riteneva di disporre di una documentazione che fosse precisa o attendibile. Cfr. G. Arrighetti, *Aristotele e il metodo storico dell'Athenaion Politeia*, «Studi Classici e Orientali», 37 (1987), pp. 97-107. Quanto appena detto non inficia affatto il senso generale dell'argomentazione che si sta qui sostenendo, il cui obiettivo è l'individuazione della prospettiva secondo cui l'autore dell'*Athenaion Politeia* organizza il materiale raccolto, non la modalità secondo la quale reperisce le informazioni che presenta.

fine comune²⁶. Nella fattispecie dell'intera *Athenaion Politeia* (e non solo dei primi quarantuno capitoli), il periodo di tempo preso in considerazione abbraccia quasi tre secoli, dagli inizi mitici ai giorni di Aristotele. Ebbene, l'elenco e la descrizione – più o meno dettagliata – delle undici *politeiai* degli Ateniesi (di quella contemporanea ad Aristotele e delle dieci precedenti), nonché le notizie fornite sugli avvenimenti di rilevanza “costituzionale” della vicenda storica di Atene²⁷, *in primis* gli undici mutamenti²⁸, sono semplicemente presentati secondo una scansione cronologica, e ciò per il fatto che è questo il modo in cui l'indagine storica organizza il “materiale” raccolto. Ma voler ricavare da questa serie un senso unitario od un fine complessivo – ossia l'affermazione della democrazia radicale – avrebbe il significato di effettuare un'operazione che l'autore dell'*Athenaion Politeia* non compie (né ha intenzione di compiere).

In conclusione è però opportuno fornire la seguente precisazione. Si è qui sostenuto che gli undici mutamenti di *politeia* occorsi agli Ateniesi sono tutti riconducibili, stando a come essi sono presentati dall'autore dell'*Athenaion Politeia*, alle scelte umane. Ebbene, se questo è vero per Atene, da ciò non si deve concludere che allora la responsabilità di ogni mutamento costituzionale debba sempre ed in ogni circostanza essere imputata alla scelta politica di un agente: in *Politica* V 6 Aristotele infatti informa che possono aversi mutamenti anche «per un avvenimento fortuito [*apo sumptomatos*]»²⁹. Il filosofo porta l'esempio di oligarchie e costituzioni miste, costituzioni in cui l'accesso alle cariche è vincolato al raggiungimento di un determinato censo. Ebbene, lo Stagirita osserva che qualora sopraggiunga il benessere grazie alla pace o «per un'altra congiuntura favorevole [*di' allentin'eutuchian*]»³⁰, accade che i poveri, che in precedenza non avevano fa-

²⁶ Per Aristotele, nelle narrazioni storiche «è inevitabile che venga fatta l'esposizione non di una azione, ma di un periodo di tempo, con tutti gli eventi che sono accaduti in esso ad una o più persone, ciascuno dei quali sta in rapporto agli altri “così come capitò”. Come negli stessi tempi si ebbero la battaglia navale di Salamina e in Sicilia la battaglia contro i Cartaginesi, senza che esse tendessero allo stesso fine, così anche nei tempi successivi talvolta accade un fatto dopo l'altro dai quali non si produce alcun esito unitario» (*Poet.*, 23, 59 a 22-29).

²⁷ Ovvero gli avvenimenti significativi, rilevanti per la *politeia* (nel significato tanto di *taxis* quanto di cittadinanza).

²⁸ Non bisogna infatti dimenticare che l'*Athenaion Politeia* non espone la storia di Atene, bensì «piuttosto la storia della *politeia* di Atene, o (più esattamente) delle sue varie *politeiai*, inclusa, più ampiamente, la forma costituzionale del quarto secolo» (Wallace, *La «Politeia»* cit., p. 33).

²⁹ *Pol.*, V, 6, 1306 b 6.

³⁰ *Pol.*, V, 6, 1306 b 12.

coltà di accedere alle cariche per via del censo insufficiente, diventati sufficientemente ricchi vi possono accedere. La conseguenza è che una simile oligarchia o costituzione mista muta in democrazia³¹.

³¹ Su tutto questo punto cfr. *Pol.*, V, 6, 1306 b 6-16.

Conclusione

La conclusione del presente lavoro potrebbe essere sintetizzata in un'unica proposizione: per Aristotele *to dikaion* è un agibile politico. Per il filosofo *to dikaion* – ovvero il giusto, ciò che è giusto – non è infatti determinabile *a priori*, ossia non è determinabile indipendentemente dalle singole e diverse forme di *politeia* che su di esso si fondano, né indipendentemente dai *nomoi* che lo manifestano. Ciò che è giusto, il concreto contenuto del *dikaion*, è infatti definibile solo nel contesto di una specifica *polis*, della sua *politeia* e dei suoi *nomoi*. Mai prima od oltre questo. Per lo Stagirita non è possibile vi sia giustizia nella comunità domestica, né in natura o presso gli dei; e non esiste neppure un ambito “etico” eccedente lo spazio politico come sede di un giusto “morale” e non politico.

Sulla scorta di queste considerazioni non si deve però dedurre che allora Aristotele si limiti a prendere semplicemente atto che il giusto è ciò che di volta in volta è percepito e stabilito come tale da questa o quella comunità ed è manifestato dalle sue leggi, e che quindi la prestazione di pensiero del filosofo consista nel descrivere queste differenti concezioni della giustizia. Non si deve pertanto concludere che lo Stagirita riduca la giustizia alla validità formale della legge, né che esaurisca la domanda sulla giustizia nella legalità. Per Aristotele, infatti, se il giusto è sempre *politikon*, è nondimeno pensabile un *haplos dikaion*, ovvero è nondimeno possibile sviluppare una riflessione autonoma su di esso, vale a dire una riflessione che sappia prescindere dalle interpretazioni e declinazioni che di esso si danno nei diversi contesti costituzionali. Si può dire che l'espressione “*haplos dikaion*” indichi la riflessione sul giusto che la scienza politica sviluppa quando si pone la domanda sul bene politico, ovvero su ciò che manifesta una comunità politica in quanto politica. La prestazione di tale riflessione consiste nella di-

stinzione di due criteri di giustizia, ovvero di due declinazioni dell'uguaglianza: una conforme alla proporzione aritmetica, una seconda conforme alla proporzione geometrica.

Osservando democrazie e oligarchie lo Stagirita però nota che esse, a causa degli interessi di parte che condizionano, rispettivamente, la percezione del giusto del *demos* e degli oligarchi, non rispettano la suddetta distinzione e sono invece date o secondo l'una o secondo l'altra forma di uguaglianza, in modo assoluto. Interpretare l'uguale in modo assoluto (qualunque sia la proporzione secondo cui è inteso) è giudicato sciocco dal filosofo: è infatti sciocco, ad esempio, che coloro che sono uguali nella libertà ricevano, per questo motivo, sempre e comunque uguale considerazione e trattamento; ma non ingiusto, perché è effettivamente giusto che, se tutti sono reputati uguali, ricevano cose uguali. Una costituzione data secondo un uguale concepito in modo assoluto è per Aristotele una costituzione deviata, in quanto non raggiunge l'*agathon politikon*, ossia non si costituisce in un modo che sia degno di uomini liberi: il *demos* e gli oligarchi infatti, quando riescono a imporre la loro concezione assolutizzata di uguaglianza e invero proprio per il fatto che riescono a imporla, esercitano infatti l'*arche* in modo dispotico anziché politico, ossia dominano gli avversari politici benché essi siano uomini liberi.

La constatazione che democrazie ed oligarchie sono *politeiai* deviate non deve però essere intesa come una condanna "morale" emessa nei loro confronti; anzi, si può dire che a partire da tale giudizio è possibile individuare l'*id cuius gratia* della scienza politica, dischiudendo al contempo la modalità di sapere che le è propria. Interpretare in modo assoluto l'uguale rappresenta infatti un errore iniziale che comporta per le costituzioni deviate una instabilità intrinseca, ossia un rischio "congenito" – quindi maggiore rispetto alle costituzioni rette – di subire un mutamento o di cadere nella guerra civile. Per lo Stagirita il compito del legislatore consiste nell'adoperarsi per evitare simili eventualità: tuttavia non apportando continue e radicali innovazioni legislative (sia perché una cittadinanza non sarebbe in grado di accettarle di buon grado, sia perché, modificando di continuo le leggi si indebolirebbe la loro forza); bensì intervenendo con cauti provvedimenti per modificare, se possibile migliorando, alcuni punti o aspetti di una *politeia*, sia a livello "istituzionale" che "sociale". Ebbene, l'obiettivo della scienza politica è quello di supportare il legislatore in questa sua *praxis* ed in vista di ciò sviluppa le sue indagini circa *to peri tes nomothesias*. È im-

portante comprendere correttamente la natura del rapporto sussistente tra il filosofo politico (ovvero lo studioso di scienza politica) e il legislatore, per non fraintendere il modo d'esser scienza della scienza politica e la sua prestazione di pensiero a proposito del giusto. La scienza politica si preoccupa di fornire al legislatore conoscenze ed informazioni, indicazioni e linee guida di carattere assolutamente generale ed orientativo: spetta poi alla saggezza di costui saper calcolare, nella singola e specifica circostanza concreta, il provvedimento più opportuno.

Così, alla luce dell'analisi sul *dikaion* condotta *haplos* (la quale individua due criteri di giustizia, il primo dei quali si regola sull'uguaglianza proporzionale, il secondo sull'uguaglianza aritmetica), la scienza politica, giudicando sciocco ricorrere esclusivamente all'una o all'altra forma di uguale come avviene in oligarchie e democrazie per il fatto che ciò condanna tali costituzioni all'instabilità, anzitutto consiglia di adottare in alcuni casi la prima forma di uguaglianza, in altri la seconda: ciò al fine di offrire a queste costituzioni maggiori opportunità di conservazione. Ma se in una specifica e concreta circostanza sia opportuno optare per un criterio di uguaglianza piuttosto che per l'altro, o se sia conveniente modificare (e fino a che punto) la modalità esistente secondo cui è interpretato ed "applicato" l'uguale, ebbene ciò non è affatto di competenza della scienza politica, bensì deve essere deliberato dalla saggezza del legislatore. Il quale per la sua deliberazione può per l'appunto avvalersi delle competenze e delle direttive, ma anche dei consigli e degli esempi che gli fornisce la scienza politica. Quest'ultima ha dunque il compito di orientare, istruire e consigliare il legislatore: ma non di guidarlo, non di indicargli cosa fare. La funzione del filosofo e quella del legislatore, seppur chiaramente complementari, sono dunque diverse e distinte: ragion per cui non è possibile identificare – ed è importante non confondere – queste due figure. È inoltre opportuno sottolineare come il legislatore non debba essere confuso con il politicante, l'uomo politico. Mentre quest'ultimo è colui che ha a che fare con gli affari della concreta attività politica quotidiana, come la deliberazione dei decreti e l'emissione delle sentenze, il legislatore opera ad un livello superiore, qual è quello della (eventuale) manipolazione delle leggi.

Dovrebbe quindi essere chiaro che la scienza politica non si prefigge di elaborare una "ideologia della giustizia", ossia di presentare un giusto "vero" od "autentico" – magari ricavato dalla natura o dalla sfera divina – da contrapporre alle errate interpretazioni dell'uguaglianza di democratici ed

oligarchici. La riflessione operata dalla scienza politica non rappresenta una prestazione "teorica" di pensiero volta a determinare e costruire *a priori* il giusto, da cui sia poi possibile dedurre principi e regole di carattere costituzionale per organizzare le *politeiai* esistenti. La scienza politica non è insomma una scienza normativa od applicativa, ma pratica: per riprendere la metafora dell'arciere che Aristotele stesso impiega, si può dire che la scienza politica conduce le sue indagini non proponendosi di guidare l'attività dell'arciere, bensì con l'obiettivo di fornire alla saggezza di costui informazioni, direttive e consigli utili a metterlo nelle condizioni di poter agire in ogni singola circostanza come un buon arciere. Non spetta infatti alla scienza politica né indicare le situazioni in cui estrarre arco e frecce, né individuare per ogni situazione particolare quale tecnica o che tipo di arco e frecce usare, né identificare il possibile bersaglio (ovvero stabilire dove colpire). Fuor di metafora, non è compito della scienza politica stabilire se, quando e come modificare le leggi vigenti, né il particolare provvedimento da adottare o modificare: ciò spetta alla virtù della saggezza.

La nozione di *dikaion* rappresenta il filo conduttore che unisce gli strumenti che la scienza politica mette a disposizione del legislatore, ovvero la linea guida delle ricerche che la scienza politica conduce circa ciò che riguarda la legislazione e che concernono la *politeia*. La classificazione e trattazione delle varie forme di costituzione e delle differenti varianti secondo le quali tali forme si declinano, la distinzione tra costituzioni rette e deviate e la fondazione di tale distinzione, l'individuazione delle parti della *politeia*, "sociali" ed "istituzionali", e delle differenti possibili modalità di disporle – tematiche, queste, che istruiscono il legislatore sul suo "ambito operativo" – hanno il loro fondamento proprio nella nozione di *dikaion*, ovvero nelle differenti, possibili modalità di intenderlo. Non solo: il venir meno dell'accordo sul giusto "vigente" in una comunità politica (evenienza maggiormente probabile nelle costituzioni date secondo una interpretazione assolutizzata dell'uguaglianza, in quanto in esse l'*arche* è per tal motivo esercitata dispoticamente da una fazione sull'altra), ovvero il rigetto di una parte della cittadinanza della declinazione dell'uguale secondo la quale sono regolati i rapporti dei cittadini tra loro e soprattutto quelli tra di essi e la *polis*, rappresenta la causa che può portare al mutamento costituzionale ed alla guerra civile. Se il giusto è – come appena visto – ciò a partire da cui è possibile comprendere il motivo per cui si disgregano le *politeiai*, esso è anche il fondamento della gamma di possibili strategie che il filosofo poli-

tico presenta al legislatore per garantirne la conservazione (chiaramente, è compito della saggezza legislatrice scegliere di volta in volta quale strategia adottare, nonché i modi ed i tempi della sua attuazione).

Tutto ciò allora significa che il giusto, proprio in quanto è il fattore che fonda una *politeia* in quanto quella *politeia* che è, rappresenta l'elemento determinante per le sorti di una costituzione. Il giusto è allora l'agibile la cui saggia "azione" permette ad una *politeia* di conservarsi: ciò è particolarmente vero se si pensa che la disposizione delle parti "istituzionali", le cui molteplici possibilità di istituzione hanno il loro fondamento nelle differenti interpretazioni dell'uguale, rappresenta il principale aspetto di una *politeia* cui si indirizzano l'intervento ed i provvedimenti del legislatore. Si può infatti dire che la disposizione delle parti "istituzionali", proprio perché si regola sul *dikaion*, rappresenta l'occasione in cui il legislatore può tentare di porre rimedio all'errore iniziale che vizia democrazie ed oligarchie: l'assolutizzazione, rispettivamente, dell'uguaglianza aritmetica e di quella geometrica. Ebbene, disponendo tali parti non sempre e soltanto secondo una delle due declinazioni dell'uguaglianza, bensì ricorrendo in alcuni casi anche all'interpretazione dell'uguale che è sviluppata dalla fazione che non è *kuria* (i notabili nelle democrazie, il poveri nelle oligarchie), il legislatore riesce a dare una parziale soddisfazione anche alle rivendicazioni ed alle esigenze espresse da quest'ultima, con ciò allontanando i suoi eventuali propositi di mutare la costituzione vigente o di scatenare una guerra civile.

Tale strategia trova la sua più compiuta espressione nella dottrina della costituzione mista. Questa non è per lo Stagirita una forma di *politeia* accanto alle altre, bensì rappresenta la proposta più articolata (e teoricamente più feconda), nonché più praticabile, che il filosofo elabora per uscire dalla dicotomia *demos* / notabili, poveri / ricchi, *ison* aritmetico (assolutizzato) / *ison* geometrico (assolutizzato), potenzialmente devastante per democrazie ed oligarchie (e tanto più devastante quanto più queste si presentano nella loro variante radicale). Mescolando elementi riconducibili tanto all'interpretazione democratica del *dikaion* quanto a quella oligarchica, le parti "istituzionali" di una costituzione mista sono disposte di modo tale che né solo i poveri, né solo i ricchi possano assumere il controllo della *politeia* (ma anzi di modo tale che il "ceto medio" possa manifestarsi come cerchia preminente). Concedendo quindi una parziale ma grosso modo paritaria soddisfazione alle esigenze ed alle rivendicazioni degli indigenti e dei ricchi, facendo così in modo che nessuna di queste due parti possa comandare dispoti-

camente l'altra, sono date agli uni ed agli altri maggiori motivazioni per accettare una siffatta *politeia* di quante potrebbero averne per rovesciarla.

È sempre opportuno ribadire con forza che anche la costituzione mista deve essere intesa come un'indicazione che la scienza politica fornisce alla saggezza legislatrice; verrebbe da dire: nient'altro che un'indicazione. È dunque a un legislatore, saggio ed adeguatamente edotto di scienza politica, che deve guardare chi non voglia vedere le comunità politiche precipitare nell'instabilità o addirittura nelle guerre (civili, ma non solo) a causa dell'avidità degli uomini. Non è infatti compito della scienza politica elaborare una panacea universale ai mali che affliggono le comunità politiche e guidarne l'applicazione in ogni circostanza; e – volendo ricavare un insegnamento da questa convinzione di Aristotele – si potrebbe sostenere che si illude chi pensa il contrario, ovvero si illudono quanti si affaticano ad elaborare sempre nuove “teorie della morale”, sottovalutando il ruolo decisivo che la virtù e l'educazione alla virtù ricoprono perché si possa sperare che discorsi che si propongono anche solo di orientare l'agire umano trovino ascolto.

Il ruolo e il senso della scienza politica consistono invece nel collaborare con la saggezza legislatrice. Una collaborazione in cui la prima ha il compito di fornire indicazioni e competenze, direttive e consigli di carattere generale; la seconda – la cui peculiarità è quella di indirizzarsi al particolare tenendo presente il generale – ha il compito, guardando a tutto ciò, di calcolare la *praxis* più opportuna per il caso particolare. Una collaborazione che, tenendo anche presente quanto è difficile per gli uomini sia accettare cambiamenti radicali, sebbene volti a introdurre sensibili migliorie, sia frenare la propria avidità, non potrà non avere che questo obiettivo: evitare il peggio. Solo un saggio legislatore può dunque salvare una *politeia*. Costui potrà sperare di aver un qualche successo certamente acquisendo le competenze che può fornirgli la scienza politica, necessariamente usando la parte calcolatrice del suo *logos* secondo saggezza per calcolare il provvedimento più opportuno per ogni circostanza particolare, ma anzitutto non eludendo la domanda su ciò che ogni uomo percepisce essere il fondamento e il sostegno di ogni comunità: la giustizia.

Ringraziamenti

Desidero esprimere la mia riconoscenza nei confronti del professor Claudio Pacchiani, per aver seguito e stimolato i miei studi su Aristotele e di filosofia politica.

Sono particolarmente grato al professor Giuseppe Duso per aver “voluto” questo volume: per averne ideato la struttura, seguito la realizzazione e per averlo inserito in questa collana.

Desidero inoltre ringraziare la professoressa Elisa Avezzù e i professori Enrico Berti e Maurizio Merlo per i consigli e le preziose discussioni; Silvana Ventura e Klaus Müller per l'aiuto fornitomi nella traduzione dei testi francesi e tedeschi; Stefania Giorato e il dottor Pierpaolo Cesaroni per l'assistenza nella revisione e formattazione del testo.

Indice dei nomi

- Aalders, G. J. D., 160, 183-184
Accattino, P., 91, 129, 158-159, 161,
173-174
Agirrio, 240
Aiace Telamonio, 92
Albert, H., 36
Anscombe, G. E. M., 48
Apel, K. O., 7
Archino, 239
Arendt, H., 7
Aristofane, 40, 65, 69-71, 165, 228
Arrighetti, G., 241
Aubenque, P., 31
- Bambrough, R., 48
Barnes, J., 103
Benveniste, E., 85-86, 231
Bergsträsser, A., 33, 34
Bertelli, L., 107, 111, 147, 184, 205,
238, 241
Berti, E., 19, 21, 48
Bobbio, N., 53
Bodétis, R., 28
Bordes, J., 118, 138, 140, 142, 144,
148, 175
Brunner, O., 7
Bubner, R., 37
- Caronda di Catania, 110
Chantraine, P., 14
Clistene, 122, 155
Conze, W., 7
Couloubaritsis, L., 19, 48-49, 78
Cropsey, J., 73
- Day, J. – Chambers, M., 237
Del Vecchio, G., 61
Despotopoulos, C., 78
Donati, B., 61
Draconte, 119, 122
Drago, G., 48
Dudley, J., 26
Düring, I., 18, 38, 40
Duso, G., 67, 81-82, 110, 112, 127,
131, 133, 135
- Efialte, 146, 155, 240
Ehrenberg, V., 62
Eraclide di Clazomene, 240
Erodoto, 122, 147, 155
Ettore, 92
Euriloco, 92
- Falea di Calcedonia, 109
Filolao di Corinto, 110
- Gadamer, H. G., 92
Gauthier, R. A. – Jolif, J. Y., 51, 54,
56, 59, 61, 63-64, 66, 79, 179
Gigon, O., 16
Giuliani, A., 62
Gutschker, T., 7
- Habermas, J., 7, 8
Hadot, P., 14, 26
Hansen, M. H., 30, 62, 65, 68-70, 82,
121-123, 127, 128, 141, 147, 151,
153, 155, 157, 165, 183, 195, 201,
210, 216, 218, 225, 228-229, 241

Heidegger, M., 13, 41, 85, 102, 175, 238
Hennis, W., 7, 19, 34
Hobbes, T., 35, 127
Höffe, O., 205
Hölkeskamp, K.-J., 110
Humboldt, W., 45
Huxley, G. L., 239, 240

Ingravalle, F., 102
Ione, 239
Ippodamo da Mileto, 109-110, 119
Isocrate, 27

Jacoby, F., 237
Jaeger, W., 44, 115, 187

Kant, I., 13, 35, 79-80
Kelsen, H., 53, 174
Kittel, G., 85
Kuhn, H., 7

Laurenti, R., 49, 51-52, 61-62, 65-66, 115, 142, 205, 214-215
Lévy, E., 119-121, 123-124, 140-141, 144, 147, 225
Licurgo, 110, 120
Lord, C., 10, 73, 187, 199

Machiavelli, N., 23
Maddoli, G., 184
Moraux, P., 47, 57, 61
Murray, O., 228

Nietzsche, F., 41
Nippel, W., 160

Oberndörfer, D., 33, 34
Odisseo, 92
Omero, 92
Onomacrito, 110

Pacchiani, C., 52-53, 84, 92, 96-99, 105, 108, 110, 124, 160, 169, 175, 183-184, 203-205, 232, 235
Papageorgiou, C. I., 167
Parise, N., 92
Parsons, T., 37
Pericle, 210, 240
Piérart, M., 119, 151, 157, 212-213, 222
Platone, 7-10, 14, 16-17, 26, 33, 35, 85, 109-110, 129, 147-148, 199
Pohlenz, M., 74
Pokorny, J., 88
Polibio, 153
Price, S., 228
Pseudo-Senofonte, 69

Rackham, H., 223
Rhodes, P. J., 113, 120, 122, 165, 240
Riedel, M., 35, 42
Ritter, J., 7, 30, 43-44, 80, 121
Ross, W. D., 214-215

Salomon, M., 49, 80
Schelsky, H., 43
Schnädelbach, H., 7
Schofield, M., 60, 103
Sealey, R., 165
Senofonte, 147
Sinclair, T. A., 140
Socrate, 217
Sofocle, 40
Solone, 103, 110, 112-113, 120, 122, 124, 155, 240
Sorabji, R., 103
Speusippo, 16
Strauss, L., 7, 32-33, 73, 99
Szegedy-Maszak, A., 110

Temistocle, 146
Teognide, 78
Teone di Smirne, 63
Teseo, 239
Topisch, E., 36
Trasibulo, 239
Trasillo, 63
Trude, P., 67, 78-80

Tucidide, 102, 210, 228

Voegelin, E., 7, 41
Volpi, F., 7, 35, 36, 42, 43

Wallace, R. W., 144, 242
Weber, M., 33, 36
Weil, R., 115, 240
Wheeler, M., 103
Whitehead, D., 121

Wieland, W., 38
Wolff, C., 43
Woods, M. J., 140

Yunis, H., 229

Zaleuco di Locri, 110
Zanetti, G., 50
Zoepffel, R., 165