

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Renato Laurenti

**Introduzione alla Politica
di Aristotele**

Renato Laurenti INTRODUZIONE ALLA POLITICA DI ARISTOTELE

L'OFFICINA TIPOGRAFICA

In questa collana vengono pubblicati i risultati di ricerche, seminari, convegni o corsi di lezioni su momenti e problemi della storia del pensiero promossi dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Momenti e problemi della storia del pensiero

I

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Renato Laurenti

**Introduzione alla Politica
di Aristotele**

L'OFFICINA TIPOGRAFICA

αἰσχρὸν γὰρ καὶ σχέτλιον
ἀρετὴν ἀτυχοῦσαν περιορᾶν

da una lettera di Aristotele a Filippo
(Aristoteles: *Privatorum Scriptorum
Fragmenta*, curavit M. Plezia, Leipzig
1971, n. 4, p. 31).

Premessa

Parlare della *Politica* di Aristotele è difficile, perché, a parte le non poche corruzioni del testo, non è completa, ed essendo un corso di lezioni, presenta quel che d'ogni lezione è il pregio e il difetto, e cioè la immediatezza della locuzione, da una parte, dall'altra la stringatezza o addirittura l'oscurità di certe espressioni che il maestro riteneva abbastanza agevoli a quanti conoscevano quel che a noi adesso sfugge.

È senza dubbio l'opera più complessa sulla politica che Aristotele ci ha lasciato, non l'unica, ché sull'argomento altre ne aveva redatto, di cui abbiamo solo titoli e frammenti, d'interpretazione complicata, soprattutto se li si vuole proiettare e articolare, com'è giusto, nel quadro della filosofia in cui si muovono, perché a questo punto si presenta il grosso problema: qual è la filosofia a cui tali frammenti si riportano?

D'altronde la *Politica* può essere esaminata da un'angolazione storica o filosofica o sociale o economica o alla luce di nuove concezioni o interpretazioni, ad es. di quella « riabilitazione della filosofia pratica » sulla quale tanto si è discusso e si discute, facendo appello a concetti e nozioni che furono elaborati per la prima volta da Aristotele: ma può essere studiata pure in quel che ancora c'è in essa di vivo e di vitale per i nostri tempi – un rapporto, questo, tanto bene spiegato da Marc Bloch. Non è pertanto esagerato affermare che certe opere, e la *Politica* tra queste, sono immense, e per quel che dicono e per quel che intorno a esse, a ragione o a torto, è stato detto o scritto. Di con-

seguenza da un esame della *Politica* ci si può aspettare di tutto.

Sento quindi la necessità di chiarire preliminarmente che il fine da me perseguito in queste cinque lezioni è di introdurre chi mi ascolta a un'interpretazione autentica di Aristotele, una specie di *manuductio*, dicevano i medievali, che affronta solo alcune questioni fondamentali, le quali illuminano il resto. Si tratta, quindi, di una scelta motivata, che rispetta i diritti della filosofia e della filologia, indispensabile, secondo il Wilamowitz, a uno studioso di filosofia antica — e a ragione, perché senza un testo sicuro si fanno solo vana ostentazione e chiacchiere.

Tale *manuductio*, però, vuole essere particolare. Siccome Aristotele, come tutti sanno, ha iniziato la sua carriera filosofica ben presto con una serie di scritti, generalmente dialoghi (ma non tutti dialoghi), nei quali trattava gli stessi argomenti che poi sarebbero apparsi nelle opere del *Corpus*, e siccome quanto più si cerca di penetrare i pochi frammenti che di questi dialoghi ci sono arrivati, tanto più se ne avverte l'importanza per la comprensione del pensiero aristotelico, io cercherò di compiere opera di raccordo tra tali dialoghi e la *Politica*, ovviamente ove sarà possibile. Ciò è tanto più legittimo, avendosi in due libri della *Politica* e precisamente in *Pol.* III, 6, 1278b 30-32 e VII, 1, 1323a 21-23 un cenno agli ἐξωτερικοὶ λόγοι, che Aristotele intende sfruttare per la sua trattazione: tali ἐξωτερικοὶ λόγοι, comunque si intendano, indicano scritti che stanno fuori, di contro a qualcosa, ἔξω, e probabilmente ai κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι, per cui se questi ultimi si attengono alla considerazione delle diverse scienze in funzione dei propri principî, e cioè dei principî particolari, gli ἐξωτερικοὶ λόγοι, in quanto ad essi si oppongono, prenderanno in esame non un genere preciso, ma questioni più generali. Insomma potrebbero essere accostati alle opere della giovinezza, ai dialoghi giovanili, come si dice, sempre che giovinezza si prenda nel senso di un periodo di tempo discreto, che arriva e confina con la maturità. Né è d'altronde pensabile che di tali scritti, ch'erano più di quindici e taluni di notevole estensione (il περί

δικαιοσύνης abbraccia quattro libri), Aristotele non si ricordasse nelle lezioni del Peripato e li trascurasse perché di poco o di nessun valore o perché cambiò modo di pensare. Il dilemma non vale per Aristotele: non il primo corno, perché non una volta sola egli si riporta alle sue composizioni e le cita, non il secondo, perché la serietà di pensatore l'avrebbe costretto a render conto del mutamento.

Sono convinto del contrario e penso che i pochi confronti possibili tra i « dialoghi » e il *Corpus* ci mettano in grado di risolvere non poche questioni sulla filosofia aristotelica e, in più, di avallare quel che ho tentato di dimostrare in un precedente lavoro, che cioè la natura, φύσις, debitamente intesa, è il fondamento del pensiero aristotelico, comparando la stessa e nei dialoghi e nel *Corpus*. E in quest'ottica vanno considerati e giustificati taluni *excursus* che a qualcuno potranno sembrare superflui e che, invece, a mio parere, sono indispensabili. Di qui pertanto la sia pur modesta novità di tale introduzione.

Ho diviso la materia in cinque capitoli, quante sono le lezioni da me tenute all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici dal 3 al 7 dicembre 1990 con il titolo « Introduzione al pensiero politico di Aristotele », soffrendo non poco a definire per ciascuna lezione il suo tema. In effetti spezzare la totalità d'un'opera come la *Politica*, magari per fini didattici, è difficoltoso, perché il tutto si raccoglie in ogni affermazione e ogni asserito richiama l'altro e il tutto.

Ho cercato di trattare i vari argomenti mettendo in evidenza i tanti interrogativi ch'essi ci pongono: il procedere della *Politica* suggerisce tale procedimento, perché, se ogni scritto degno di tal nome è dialogo, tanto più lo è una lezione – dialogo di chi parla con se stesso e cogli altri – e nel nostro caso i due interlocutori e cioè Aristotele e i fortunati suoi discepoli, vanno tenuti sempre presenti, al punto che una lettura ragionata e intelligente di taluni brani potrebbe per miracolo sciogliere dubbi e difficoltà di vario genere e ricondurre chiarezza dove non c'è. Tan-

to è necessaria la lettura che, diversamente da noi, gli antichi amavano e raccomandavano, in primo luogo agli studiosi, addirittura come un utile esercizio di ginnastica polmonare – e non solo per questo!

Non mi resta, adesso, che ringraziare l'avv. Gerardo Marotta, Presidente dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, al quale son lieto di sciogliere, sia pure in ritardo, il debito contratto qualche tempo addietro, e, insieme a lui, quanti si sono adoperati per la felice riuscita di questo seminario.

Roma, 20 febbraio 1991

Capitolo I
Motivi fondamentali
della meditazione politica prearistotelica

1. *C'è una speculazione politica dei presocratici?*

Ci si è chiesto piú volte se esista un pensiero politico dei presocratici¹. La domanda s'inquadra nell'ampio dibattito relativo all'oggetto primo della ricerca che essi affrontarono: è stato il mondo esterno o il mondo interno, il cosmo o l'uomo, il cosiddetto oggetto o il soggetto? E qui si raccolgono i grossi nomi di filosofi e studiosi di filosofia antica, da Hegel a Zeller, a Joël, a Jaeger ad altri, fino a Mondolfo², il quale, ricostruita la storia del difficile dibattito, ha cercato di coglierne i punti essenziali e avviarlo a soluzione, rilevando come in loro lo studio dell'io condizioni, sia pure inconsapevolmente, quello del non-io e viceversa, in quanto non è ancora chiara la distinzione tra i due mondi, e le esigenze dell'uno si allineano a quelle dell'altro. Di qui comunque ha inizio per i presocratici ogni ricerca, anche nel campo politico, com'è attestato da non pochi studiosi, non solo di filosofia, ma di diritto, di sociologia, di antropologia, i quali, appellandosi a metodi diversi, non ultimo al metodo comparativo, hanno illustrato la questione, cercando di fissare le categorie con cui l'uomo primitivo e poi l'uomo arcaico si sono rappresentata la realtà, l'hanno giudicata, sono entrati in rapporto con essa³.

Due osservazioni sostengono siffatto punto di vista:

a) i presocratici pongono uno stretto nesso tra uomo e cose che sono, τὰ ὄντα⁴: essendo l'uomo una tra le cose che sono, va collocato sullo stesso piano di quelle e assoggettato alla legge che domina il tutto⁵;

b) i presocratici furono impegnati, chi piú chi meno, in politica. Talete fu un consigliere politico eccellente⁶: infatti dissuase i Milesi dallo stipulare il patto di alleanza con Creso di Lidia, salvando cosí la città quando Ciro, re dei Persiani, ebbe la meglio su Creso e, spogliatolo del regno, si affacciò minaccioso sulla sponda dove fiorivano le poleis ioniche. Anassimandro guidò una colonia da Mileto ad Apollonia sul Ponto⁷. Eraclito redasse un libro che, secondo Diogene Laerzio IX, 5, era composto di tre parti, una sul tutto, l'altra sulla politica, la terza sulla teologia⁸. Parmenide compilò delle leggi per i suoi concittadini⁹; Zenone, suo discepolo, ne proseguí l'opera¹⁰ e lo stesso fece Melisso¹¹. Non parliamo dei pitagorici¹², la cui azione politica dette una fisionomia a non poche città della Magna Grecia tra la fine del sec. VI a.C. e i primi decenni del V. Empedocle continuò l'attività del padre Metone e del nonno, anch'egli Empedocle, e s'interessò delle cose di Agrigento¹³. Di Democrito la Suda attesta¹⁴ che « partecipò al governo di Abdera, essendo tenuto in onore per la sua sapienza ».

Tanta attività non si spiega se non è sorretta dalla convinzione che nelle « cose » esiste un ordine, ordine che l'uomo è tenuto a rispettare e a riproporre in tutto ciò che tenta di compiere. È il cosiddetto *κόσμος*, come lo definirono i Greci: *κόσμος* è ordine, buon ordine, convenienza, ordinamento, ordine del mondo, universo¹⁵. Ciò spiega perché tanta importanza abbia nelle prime opere greche il concetto di giustizia, comunque venga espresso, che a *κόσμος* si riporta e lo realizza. Nei poemi omerici e in Esiodo la giustizia è riferita generalmente all'uomo¹⁶, nei presocratici al tutto.

Ad Anassimandro dobbiamo la prima rappresentazione sistematica delle « cose », per la quale è a buon diritto ritenuto il primo grande panteista dell'occidente. Il suo *apeiron*, il divino, è eterno, insenescente, immortale, indistruttibile¹⁷: a tutto dà vita, tutto riassorbe in sé. Le cose che sono, attesta il famoso 1 DK, « da dove hanno origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità, perché pagano l'una all'altra la pena e l'espiazione dell'in-

giustizia secondo l'ordine del tempo: *διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* ». C'interessa soprattutto rilevare il particolare punto di vista dal quale è osservato il divenire delle « cose »¹⁸, ché di divenire di « cose » si tratta, piú precisamente di divenire di contrari. Tali contrari precipitano e trovano la distruzione, *τὴν φθοράν*, per necessità, *κατὰ τὸ χρεών*, là donde hanno avuto origine, *ἢ γένεσις*: cosí l'esistere, compreso tra *γένεσις* e *φθορά*, si configura a mo' di circolo, perché inizio e fine si raccolgono nello stesso *γόνιμον*, ch'è il germe, il principio generatore¹⁹. Motivo di tale nascere e morire nello stesso germe e, per conseguenza, d'un tale esistere è l'ingiustizia che, in quanto esistono, le « cose » commettono, le une contro le altre, e della quale devono pagare la pena. L'esistere è ingiustizia, perché tentativo di assolutizzare il singolo, disconoscendo i diritti altrui. Per questo suppone lotta e superamento d'un contrario da parte dell'altro, e in effetti l'un contrario esiste solo dominando e superando l'altro. Tale ingiusto agire, però, è bloccato dal tempo che a un momento ben definito ferma il contrario vincitore, suscita il vinto e lo spinge a prendere il posto di lui²⁰. Cosí l'ingiustizia è neutralizzata e diventa utile, ché utili sono il caldo e il freddo se sapientemente regolati — e nessuno è piú sapiente regolatore del tempo. Non sbaglieremmo vedendo in tale raffigurazione la concezione della giustizia come *lex talionis*, come *ἀντιπεπονθός* o contrappasso, tanto cara ai pitagorici ed esaltata da Aristotele nel V libro dell'*Etica Nicomachea*²¹, né accostando la funzione che il tempo ha in Anassimandro all'analogia che ha in Aristotele nel campo politico riguardo alla rotazione delle cariche. Nel brano citato compaiono *δίκη-ἀδικία*: *δίκη* non è *θέμις* o *θέμιστες*, un vocabolo che ricorre spesso in Omero ed esprime la giustizia, quale concepiva una società arcaica, decreto dato dagli dèi ai re nel sonno o mediante oracoli, e dai re trasmesso ai discendenti, « norma sacra del gruppo gentilizio, patrimonio della classe dominante »²². *Δίκη* è invece il prodotto della ragione e dell'esperienza umana e, come *θέμις* risponde alla coscienza giuridica di una società ari-

stocratica, così *δίκη* ha in sé i germi della democrazia²³. Compagno pure *τάξις* e *τίσις*. *Τάξις*, vocabolo che s'incontra spesso in Aristotele, comunque lo si voglia intendere, dice ordine, posizione, imposizione, disposizione: *τίσις* dice espiazione, pagamento di qualcosa che restituisce al tutto o al singolo la sua condizione naturale²⁴. Esprimono tutti una mentalità informata all'ordine, che dell'ordine gode quando c'è, l'invoca quando non c'è²⁵.

Insomma il pensiero di Anassimandro è illuminato da un unico fuoco, la *δίκη*, che, in rapporto col tempo, regola il divenire di *τὰ ὄντα*, uomini e cose, ossia produce l'ordine, giacché *δίκη* non può sussistere senza ordine. La presenza dell'ordine resterà alla base di ogni visione cosmologica e antropologica dei Greci²⁶. Sarebbe interessante esaminare come *δίκη* fu applicata nella costituzione che Anassimandro redasse per i suoi concittadini, quando con loro fondò la colonia di Apollonia nel Ponto: non ne sappiamo niente, ma è certo che dovette essere impostata su un piano di vera democrazia, se tutti i contrari hanno la stessa valenza di fronte alla legge che li governa. Ciò non significa che l'aggancio alla democrazia fosse dovunque perentorio²⁷: va tenuto presente l'ambiente nel quale il concetto di *δίκη* fu elaborato e la formazione di chi l'elaborò. Sintomatica, in proposito, l'esperienza di Pitagora che dallo scontro col tiranno di Samo passò a una costituzione aristocratica²⁸: così pure Eraclito, profondamente convinto della preponderante superiorità della legge divina sulle leggi umane, dinanzi all'agire dei concittadini che avevano espulso da Efeso Ermodoro, l'uomo che avrebbe potuto salvarli, dovette carezzare velleità aristocratiche, pur non dimenticando le esigenze della democrazia²⁹. Anche negli altri presocratici i risultati ai quali approda la loro speculazione politica passano talora attraverso la tirannide, talora sono riscaldati dalla luce sempre splendente dell'aristocrazia, talora, infine, sono il frutto di un accordo tra gli *ἀριστοί* e il *demos*, due realtà, queste, che, esautorata la monarchia, si presentavano con prepotenza alla ribalta della storia e non potevano essere ignorate. Sicché i vari Zenone, Melisso, Empedocle, Democrito non si possono definire ari-

stocratici o democratici *tout court*: bisogna specificare quale fosse l'aristocrazia e la democrazia alla quale pensavano – e anche questo punto torna in Aristotele, ben convinto che sia la democrazia sia l'oligarchia (o aristocrazia) si rivestono di innumerevoli forme, che vanno studiate ed esaminate una per una. Anassagora fu chiamato *Nous*, mente, intelletto, perché per primo, a detta di Plutarco, « pose come principio ordinatore del tutto non il caso o la necessità, ma una mente pura e semplice, che, in mezzo a tutti gli elementi mescolati, scevera le particelle simili » (Plut. *Per.* 4 = DK 59 A 15). C'è, dunque, nel cosmo un ordinamento monarchico, in quanto tutto dipende dall'uno e cioè dalla mente. Lo stesso ordinamento deve trovarsi nel mondo piú ristretto dell'uomo, che dell'altro è riproduzione. Per ciò Anassagora fu necessariamente « un fautore della monarchia »³⁰. E poté esserlo in quanto suggerì a chi era « monarca » le azioni da farsi, la politica da seguire, le scelte da prendere. Donde un tipo di monarchia particolare, a due, legati da stretta amicizia, l'uno suggeritore, l'altro realizzatore. Vista da tale angolazione, l'amicizia tra Anassagora e Pericle acquista un senso molto particolare, ed esalta quell'unione tra filosofia e monarchia che ritroveremo in un libello redatto da Aristotele per Alessandro.

2. *Il pensiero politico dei sofisti*

Come si vede, i presocratici elaborarono gli elementi fondamentali di una dottrina politica, mutuandoli da una realtà naturale che, però, abbracciava pure l'uomo; inoltre, distinsero o meglio tentarono di distinguere talune forme di governo, evidenziandone qualità e peculiarità e privilegiando, in genere, quelle a base popolare³¹ – in tal modo, infatti, le molte cose convenivano coi molti uomini, e a tale livello, vedremo, la polis è espressione del cosmo. Siffatta messe di nozioni fu ripresa dai sofisti³² che l'accordarono alle nuove esigenze sociali e politiche tra le quali vissero. I sofisti, per lo meno i piú significativi, sono tutti in qualche modo legati all'Atene del V secolo e alla

democrazia instaurata da Clistene³³ e diventata, all'indomani delle guerre persiane, sempre piú esigente e prepotente, soprattutto con Effialte e Pericle. Ma non sono nati in Atene e cosí portano con sé una formazione propria con credenze e convinzioni proprie che, a contatto della cultura ateniese, vengono messe alla prova e, insieme, la mettono alla prova, giudicandola alla loro stregua. Di qui la spregiudicatezza della critica che investe ogni campo dello scibile, dalla religione alla morale, all'educazione, all'estetica, all'insegnamento — e il conseguente ripiegio su un accentuato relativismo, al quale facevano da sostegno le tante leggi e i tanti costumi vigenti nei diversi popoli³⁴.

Una delle piú suggestive distinzioni che in questo tempo s'afferma è quella tra legge e natura, νόμος-φύσις, la quale, pur con coloriture diverse nei vari pensatori, tenta di separare quel che, per essere portato naturale, è lo stesso in tutti, uomini e cose, da quel che è frutto della legislazione dell'uomo. Nella forma piú esasperata il contrasto esplode in Callicle, il discusso personaggio del *Gorgia* platonico³⁵: egli oppone un giusto per legge, νόμῳ δίκαιον, a un giusto per natura, φύσει δίκαιον, esalta quest'ultimo di contro all'altro e di conseguenza valorizza gli istinti naturali, che spingono il piú forte a dominare il piú debole. Si rovesciava cosí la posizione fissata da Esiodo³⁶, per il quale la differenza tra uomini e bestie consiste in ciò che gli uomini, possedendo la giustizia, si rispettano a vicenda, mentre gli animali si sbranano tra loro. Per Callicle le tante remore che alla spinta naturale frappongono le regole del vivere associato sono qualcosa di illogico, escogitato dai deboli per sottrarsi al dominio dei forti: quindi vanno messe da parte e neppure calcolate.

Non mancano, però, pensatori che inquadrano il problema dell'uomo e, insieme, la distinzione νόμος-φύσις in una differente angolatura, ad es. Protagora, Gorgia, altri. Di Protagora ci interessa la narrazione mitica riportata nel *Protagora* platonico³⁷, che tenta di descrivere il passaggio dell'uomo dalla condizione ferina a quella civile, uno dei punti nodali della ricerca politica. Alla formazione d'una società nel senso piú pieno del termine, non basta

la tecnica – una comunità di puri tecnici può tranquillamente sbranarsi, rivolgendosi gli uni contro gli altri. Per il raggiungimento d'una vita civile si richiede quella che Protagora definisce *ἡ πολιτικὴ τέχνη*, l'arte politica³⁸, regalata da Ermes a tutti gli uomini per ordine di Zeus. Con essa l'uomo riesce a cogliere la sua natura piú profonda di creatura destinata a vivere con altri: ciò esige un comportamento adeguato, sostenuto dal rispetto e dalla giustizia, *αἰδῶ τε καὶ δίκην*³⁹, che permettono a ciascuno di considerare se stesso e gli altri soggetti degli stessi diritti. Per ciò le due virtù si aprono all'altro, *πρὸς ἕτερον*, come sottolinea Aristotele a proposito della giustizia⁴⁰ – ma lo stesso vale per *αἰδώς*. Dunque, se *φύσις* rappresenta la condizione dell'uomo abbandonato alle sue forze, ai suoi istinti, *νόμος* rappresenterà la preparazione che gli consente di adoperare col rispetto e la giustizia quelle forze, quegli istinti, insomma tutte le sue possibilità in vista d'una vita in comune; in sostanza è l'educazione, e sull'educazione i sofisti tornavano di frequente, considerandola la disciplina che piú d'ogni altra si conveniva ad essi, « professori di virtù »⁴¹.

Parte fondamentale dell'educazione era la parola, diversamente esaltata da Protagora e da Gorgia⁴², di cui comunque l'uno e l'altro misero in rilievo le proprietà distruttrici e trascinatorie. Da questo punto di vista i due membri del binomio *φύσις-νόμος* non si oppongono tra loro, bensí si accordano e l'uno presuppone l'altro, cercando di sfruttarne la valenza in vista del fine. I sofisti, esaltando la potenza della parola in ogni campo, prepararono la strada a quanti, forti della parola, tentarono una loro avventura politica: sono i demagoghi, oggetto di biasimo e di disprezzo da parte di molti, non ultimo Aristotele che ne rileva piú volte la malvagità, l'immoralità e l'incapacità di essere vere guide del popolo⁴³.

Il binomio torna in Antifonte, in quella che fu forse la sua impresa piú grande, il rifiuto della schiavitú. « Noi rispettiamo e onoriamo (*scil.* quelli che nacquero da illustri padri) mentre coloro che provengono da una casa non illustre né li rispettiamo né li onoriamo! In ciò ci

comportiamo come barbari gli uni verso gli altri. Infatti per natura del pari tutti possediamo in tutto un'origine analoga e barbari ed Elleni... » (tr. Untersteiner)⁴⁴. E come non siamo distinti nel soddisfare i bisogni naturali, così non siamo distinti nella condizione sociale. Alcidas, Licofrone, altri condivisero con energia tali idee. Le quali si può immaginare come suonassero rivoluzionarie, in quanto condannavano ciò che era un portato dell'evoluzione della società, richiesto principalmente da motivi economici e non da natura!⁴⁵. Era davvero una sfida, una terribile sfida al mondo greco: Aristotele l'accettò e tentò di difendere, non senza qualche titubanza, la posizione comune⁴⁶.

Coi sofisti l'uomo viene collocato al centro dell'indagine filosofica e lo dimostrano gli scritti che sull'argomento essi redassero, a cominciare da Protagora e Gorgia. Purtroppo ce ne sono rimasti solo i titoli e qualche frammento – e tuttavia talune loro affermazioni si ritrovano in quanti li seguirono. Ad es. secondo alcuni il logo persiano di Erodoto, di cui parleremo tra breve, potrebbe derivare da Protagora⁴⁷; la definizione aristotelica dell'uomo πολιτικὸν ζῷον (*Pol.* I, 2, 1253a 2-3) risente di quelle αἰδῶ τε καὶ δίκην, regalate da Zeus al genere umano; le dispute sulla libertà e sulla schiavitù, sulla giustizia e sulle altre virtù, sulle quali i sofisti si accanirono, rimbalzano in Platone e poi in Aristotele, che non di rado li cita e li discute⁴⁸. A ragione pertanto si è visto nella sofistica un fenomeno essenzialmente sociale e nei sofisti i primi veri maestri della grecità⁴⁹.

3. *La prima discussione sulle forme di governo nel mondo greco: Erodoto III, 80-82*

La descrizione piú viva delle varie forme di governo e un certo tentativo di coglierne la dialettica e cioè il processo col quale dall'una si passa all'altra – un ulteriore punto su cui si affatica la indagine politica – si trova

nel già ricordato logo persiano di Erodoto III, 80-82⁵⁰. È la discussione che dopo l'uccisione dei magi, tennero Otane, Megabizo e Dario sulla forma migliore di governo da dare ai Persiani. Otane fa l'elogio della democrazia, Megabizo dell'oligarchia, Dario della monarchia illuminata. I tre discorsi sono interessanti per vari motivi:

a) in primo luogo riportano le posizioni che nell'Atene periclea si dibattevano sull'argomento. Nessuno, infatti, crede che tutto ciò che i personaggi difendono risalga interamente ad essi: piuttosto Erodoto sfrutta idee persiane e greche e le cala nel linguaggio dei contemporanei, costruendo così uno di quei dibattiti *pro* e *contra* un tema, che tanto piacevano ai retori e ai sofisti del tempo, e di cui non pochi esempi ricorrono in Euripide⁵¹.

b) In secondo luogo lasciano capire che bisogna essere molto cauti nel valutare tali forme di governo e che non tanto al nome si deve guardare, quanto alla presenza in esse della ragione, la quale rende accettabile la monarchia, la democrazia, l'oligarchia. Di qui l'indispensabilità d'una penetrazione sempre più profonda dell'ambiente in cui quelle forme nascono e degli uomini che cercano di imporle.

c) Ancora: le tre forme di governo illustrate e difese dai tre oratori sono nell'ordine democrazia, oligarchia, monarchia. Se si pensa che l'oligarchia è simile all'aristocrazia e che la democrazia ha stretti rapporti con la *politia*, si ha, sia pure in direzione inversa, il primo schema delle costituzioni presentato da Aristotele in *Pol.* III, sul quale ci fermeremo più avanti, uno schema abbastanza semplice e già ricordato da Pindaro: « L'uomo sincero in ogni forma di governo emerge, nella monarchia, e quando la folla turbolenta vi domina, e quando custodiscono lo stato gli ottimati » (tr. Cerrato)⁵².

d) Talune ragioni *pro* e *contra* la monarchia e le altre forme discusse nel logo si tramandano da autore ad autore e si ritrovano in scrittori posteriori, ad es. in Platone, in Senofonte, in Aristotele, il che dimostra come l'argomento fosse oggetto di dibattito.

Otane esalta i piú contro l'uno, piú precisamente la democrazia illuminata contro la monarchia assoluta, eslege, irresponsabile, molto vicina alla tirannide. E infatti l'uno che a tale governo presiede è arrogante per i beni che ha, e invidioso di quanti hanno quel ch'egli non ha: per ciò dà vita a un regime politico teso solo a esaltare l'uno, il monarca e cioè il tiranno, ad accrescerne le ricchezze, a renderlo unico al di sopra di tutto e di tutti. Non fa meraviglia che nel libro V della *Politica* di Aristotele queste ragioni ricompaiano in forma piú ampia e sostenute da esempi storici. « Invece, sottolinea Otane, il governo popolare in primo luogo ha il nome piú bello di tutti, l'uguaglianza dinanzi alla legge e poi non fa niente di quel che fa il monarca, perché a sorte esercita le magistrature e ha un potere soggetto a controllo e presenta tutti i decreti all'assemblea generale »⁵³. Sembra l'esaltazione della democrazia ateniese, fatta da uno che nella democrazia credeva e ne apprezzava la portata nei confronti del cittadino. È indispensabile perciò riportare il brano nell'originale, che è molto piú chiaro dell'italiano e ricco di termini i quali entreranno di diritto nel linguaggio politico greco: « πλῆθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὐνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην, δεύτερα δὲ τούτων τῶν ὁ μούναρχος ποιέει οὐδέν· πάλω μὲν ἀρχὰς ἄρχει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλευματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει ».

Πλῆθος, ἰσονομίη, πάλος, ὑπεύθυνος, ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρειν (ο φέρειν) hanno tutti una storia in parte ricostruita, in parte da completare: danno comunque l'impronta a un'epoca. Πλῆθος, dalla radice πλη cfr. πίμπλημι = riempio, è già da Omero la folla, i molti: ἰσονομίη, di etimologia trasparente, fu un portato delle riforme di Clistene: indica uguaglianza di fronte alla legge e nasce in contrapposizione allo stato militare spartano: l'importanza dell'ἰσονομίη si avvertì soprattutto nelle grandi prove, anche militari, che sconvolsero il mondo greco, ad es. le guerre persiane⁵⁴. In relazione a ἰσονομίη sta ἰσηγορίη, uguaglianza nell'assemblea, per cui ogni cittadino aveva la

facoltà di esprimere la sua opinione, quando si discuteva di affari pubblici e sociali. Isonomia e isegoria sono gli esiti di un processo molto lungo che Ch. Meier ha tentato di ricostruire evidenziandone soprattutto l'aspetto sociale⁵⁵. Πάλλος da πάλλω = agito, scuoto, indica la sorte che anticamente si prendeva, estraendo dall'elmo taluni contrasegni che v'erano stati immessi. Il sorteggio delle cariche, il famoso sorteggio per mezzo della fava, ἀπὸ τοῦ κούμου, era il segno caratterizzante dei governi democratici, avvertato dagli antidemocratici, i quali, al pari di Socrate, esaminavano il problema da un punto di vista piú profondo. « Re e magistrati, dice Socrate, non sono quelli che portano lo scettro o sono stati eletti da chicchessia o tratti a sorte o si sono impadroniti del potere con la violenza o con l'inganno, ma quanti sanno comandare »⁵⁶. Cosí esigea l'analogia con altre arti, nelle quali tutte l'ufficio di guidare spetta a chi sa. Allo stesso modo si spiega certa critica violenta, sempre di Socrate e di quanti ne condividevano il pensiero, contro l'assemblea, formata di uomini « sciocchi e insignificanti »⁵⁷ scardassatori di lana, calzolari, muratori, fabbri, contadini, mercanti, gente che sta sempre nel mercato a scambiare merci e briga solo a comprare a un prezzo basso per rivendere a uno piú alto. Aristotele si ricorderà di costoro e, vedremo, spezzerà una lancia in loro favore. Εὐθυνοῦς, ὑπεύθυνος, da εὐθύνα, il rendimento di conto che dovevano dare i magistrati all'uscire di carica. ἐς τὸ κοινὸν φέρειν indica l'atto del porre in mezzo, in comune, qualcosa, sia cibo, siano pareri, consigli etc.⁵⁸.

Megabizo riprende a illustrare il rapporto uno-molti e sottolinea le qualità negative non dell'uno, ma dei molti. I quali diventano una plebaglia sfrenata, insolente, la democrazia, potremmo dire riportandoci al citato primo schema delle costituzioni, quale appare in *Pol.* III, 7: ivi, infatti, la democrazia è la forma degenerata della *politia*, di fronte alla quale il monarca, ossia il tiranno, ha per lo meno il vantaggio di sapere quel che vuole. E pertanto se si deve rifiutare la tirannide per le ragioni addotte da

Otane, va rifiutata allo stesso modo la democrazia, per le ragioni addotte da Megabizo. « Noi, invece, conclude il secondo oratore, avendo scelto un gruppo di uomini migliori, ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων, a costoro diamo il potere e tra costoro saremo noi, ed essendo migliori è naturale che le loro decisioni saranno migliori ». Pertanto Megabizo esalta i pochi buoni, gli aristocratici, che non distingue dagli oligarchi, una distinzione che acquisterà la sua consistenza piú tardi⁵⁹, con Platone e Aristotele: per lui i pochi non possono essere se non buoni. La monarchia illuminata è celebrata da Dario, il quale condivide le critiche mosse da Megabizo alla democrazia ma pone delle riserve sull'oligarchia o sull'aristocrazia. Gli aristocratici, per essere pochi, nutrono l'uno contro l'altro discordie e inimicizie, per cui a un certo momento il piú intraprendente s'impone sugli altri e si fa loro capo. Cosí l'aristocrazia, o meglio l'oligarchia, è una forma di passaggio alla tirannide, un punto, questo, che sarà ripreso da Platone e da Aristotele. Quindi di contro ai pochi ἀριστοι l'unico ἀριστος: « di un uomo solo che sia ottimo niente potrebbe apparire migliore e valendosi di tale sua saggezza egli potrebbe guidare in modo perfetto il popolo... ». Anche questi motivi vanno tenuti presenti perché tornano in Platone, ad es. nel *Politico*, in taluni passi nei quali si vuole vedere l'esaltazione di Dione, e in Aristotele *Pol.* III, 15 a proposito della questione se sia preferibile l'uomo o la legge⁶⁰.

La discussione non arriva a una conclusione, anche se, sappiamo, sul piano pratico, prevarrà Dario, che diventa re dei Persiani. A livello teorico i tre oratori esaltano la democrazia, l'aristocrazia, la monarchia, perché sorrette dal logo, in caso contrario la rifiutano. Ma il dibattito non si muove su un piano regolare, perché ognuno di essi dà un proprio significato alle forme di governo di cui parla – e per questo soprattutto era impossibile che la discussione approdasse a un risultato nel quale tutti convenissero. A ragione Socrate ammoniva chiunque affrontasse simili imprese a definire con esattezza l'oggetto in discussione⁶¹.

4. *Gli immediati predecessori di Aristotele: Platone, Isocrate, Senofonte, Socrate*

Non è questa la sede di esaminare come le nozioni di cui si è parlato, e altre simili, siano state recepite e interpretate dai pensatori che, contemporanei dei sofisti o poco posteriori, influirono più da vicino su Aristotele; penso, in particolare, a Socrate, a Senofonte, a Platone e a Isocrate. L'assunto richiederebbe un'indagine ponderosa: mi limiterò pertanto a fissare alcuni punti d'una certa rilevanza.

Di Platone e di Isocrate l'influenza su Aristotele è ampiamente attestata, tanto che più d'un'opera aristotelica è stata concepita come risposta o correzione d'un'analogica opera loro, soprattutto nel campo della retorica e della politica. Tralasciando Platone, per il quale l'osservazione è fin troppo chiara, veniamo a Isocrate. Ci può essere d'aiuto in proposito la ricostruzione della polemica che, iniziata tra i due capiscuola, Platone e Isocrate, si trascinò poi coi loro discepoli⁶². A tale polemica è legato il *Grillo*, il primo scritto di Aristotele, redatto intorno al 362 a.C. e che s'intitola dal nome del figlio di Senofonte, caduto proprio in quell'anno combattendo con gli Ateniesi contro i Tebani. Tale morte sommosse le acque della Grecia tutta. Diogene Laerzio II, 6, 55 scrive: « Aristotele dice che innumerevoli⁶³ furono quelli che composero encomi ed epitafi per Grillo, in parte anche per ingraziarsi il padre ».

La notizia, pur nella sua brevità, è eloquente. Retori e sofisti sfruttarono la loro arte per esaltare il giovane immolatosi in guerra e, insieme, per adulare il padre. Erano, dunque, scritti adulatori ai quali la retorica del tempo concedeva vasto spazio. Poteva mancare al tacito appello Isocrate che della retorica era maestro e che la retorica aveva messo a fondamento della sua *paideia* dicontra all'Accademia che invece fondava ogni sua attività sulla filosofia, ossia sulla verità⁶⁴? Sicché il *Grillo* prendeva lo spunto da un doloroso fatto di cronaca per ribadire i principî della scuola, dai quali ogni cosa doveva essere sostenuta, e cioè l'essere, la verità di contro al sembrare e all'apparenza. Era questo il pensiero di Socrate, ripreso nei

primi dialoghi di Platone, segnatamente nel *Gorgia*, che condanna certa retorica tesa solo a compiacere coloro ai quali era diretta e non comprende (o non vuole comprendere) come possa subire un danno chi agisce nello spirito della verità⁶⁵.

Se Aristotele intervenne a difendere le posizioni dell'Accademia, altri, discepoli di Isocrate, intervennero dalla sponda opposta. Conosciamo il nome di uno di costoro, Cefisodoro, sul quale Eusebio ci ha lasciato una preziosa testimonianza: « ... questo Cefisodoro⁶⁶, quando vide che il suo maestro Isocrate era attaccato da Aristotele, lui di Aristotele non aveva sentore e ne era all'oscuro, ma poiché si rendeva conto che le dottrine di Platone godevano fama, credendo che Aristotele le seguisse, polemizzò con Aristotele, ma in realtà criticava Platone e cominciò coll'attaccare le idee e finì con le altre posizioni che egli, però, non conosceva, ma supponeva che stessero nel modo in cui se ne parlava. Solo che Cefisodoro non combatteva colui con cui polemizzava, ma colui con cui non voleva polemizzare ». L'interpretazione del brano è difficile: a noi basta che ci attesti l'esistenza di rapporti Isocrate-Aristotele e delle rispettive scuole, l'Accademia e la scuola di Isocrate.

Dei rapporti Senofonte-Aristotele non è facile parlare, e tuttavia non si può negare che Senofonte sia presente più volte negli scritti di lui. Interessanti i risultati ottenuti da un confronto tra le loro opere, soprattutto a proposito delle citazioni di Socrate in Aristotele. Sono una quarantina in tutto: secondo Taylor più di trenta di tali rimandi si possono riportare a Platone, ma otto sono indipendenti da Platone. È probabile che alcuni di questi siano legati a opere senofontee. Samuel Byl ha scovato una dozzina di rapporti tra i due autori nel campo della zoologia: altri rapporti sono stati individuati da altri⁶⁷. Penso d'aver dimostrato che Aristotele non solo conobbe Senofonte rientrato in Atene coll'ammnistia del 367 a.C., ma ne seguì l'attività di scrittore e di politico⁶⁸. Senofonte era personaggio di spicco e dietro lui c'era Sparta, e Sparta era stata e continuava a essere in Atene il punto di riferimento

per quanti erano stanchi degli eccessi della democrazia⁶⁹. Abbiamo parlato del *Grillo*: qualche anno piú tardi Aristotele molto probabilmente introdusse Senofonte come interlocutore del suo *Nerinto*. Il *Nerinto* è lo scritto piú enigmatico di Aristotele, di cui ignoriamo il titolo, il contenuto, il fine⁷⁰. Temistio, il commentatore di Aristotele del IV secolo d.C. in *Orat.* 295c-d, parlando del fascino esercitato dalla filosofia sull'animo degli uomini, ricorda tre casi emblematici: Assiotea, letta la *Repubblica* di Platone, abbandonò l'Arcadia e, venuta ad Atene, frequentò l'Accademia; Zenone di Cizio, letta l'*Apologia* di Socrate, lasciò ogni cosa e si dette alla meditazione filosofica; per ultimo, un contadino corintio, dopo essere stato insieme al *Gorgia* « non all'uomo Gorgia, ma al dialogo che Platone scrisse per confutare il sofista, lasciati d'un tratto il campo e le viti, sottopose a Platone l'anima sua e le dottrine di lui seminò e piantò. Ed è costui, continua Temistio, che Aristotele esalta, τὸν ἀγρότην, nel dialogo corintio ». Che il dialogo corintio possa essere il *Nerinto*, è posizione abbastanza comune, comunque si spieghi lo sfasamento *Nerinto*/corintio e il rapporto tra i due termini, se di rapporto si può parlare. Quanto alla presenza di Senofonte nel dialogo la si può giustificare pensando che Senofonte, data la sua formazione e la sua condizione di ricco signore, vedeva nella terra e nei lavori della terra i mezzi per arrivare alla giustizia, essendo la terra giusta e maestra di giustizia. Nel suo *Economico*, cap. V, 1 c'è il famoso elogio della terra, ove tra l'altro si legge: « la terra, essendo una divinità, insegna anche la giustizia a chi è in grado di apprenderla e ricompensa con moltissimi doni quanti per essa nutrono il piú profondo rispetto ». E nel seguito i due punti sono ampiamente spiegati. Tale visione era proprio l'opposto di quella di Socrate, il quale confessava di non conoscere se stesso – e pertanto non poteva occuparsi dei problemi che gli venivano dal mondo esterno⁷¹. Lo stesso aveva fatto il contadino che, abbandonati i campi, s'era messo per un'altra strada, la strada di quanti vedevano la filosofia come conoscenza di se stessi e in tale conoscenza il mezzo per raggiungere la giustizia. Questo il punto fondamentale

del *Gorgia* di Platone e del *Nerinto* di Aristotele, il quale, si può pensare, interveniva nella discussione e in uno degli interventi poteva ricordare il caso del contadino: il verbo $\tau\iota\mu\acute{\alpha}$ indica che la lode, la stima al contadino è formulata da Aristotele, il quale, per formularla, doveva accennare a chi quella lode era rivolta. Sicché, nel dialogo si fronteggiavano, secondo uno schema caro ad Aristotele e che abbiamo già incontrato nei sofisti, due serie di argomentazioni, l'una a favore, l'altra contro la campagna, e la seconda aveva la meglio di fronte alla prima. Altri accenni a Senofonte si incontrano nel *Corpus*, anche se non compare il nome di lui.

Quanto a Socrate, Aristotele lo conobbe mediatamente, attraverso Senofonte, Platone e i *logoi sokratikoi*, che costituiscono un ricchissimo filone letterario e filosofico di cui l'indagine più recente tenta di fissare origine, autori, contenuto. Se si pensa che il numero di tali *logoi* s'aggira sui centocinquanta⁷², è impossibile che siano passati inosservati ad Aristotele. In essi l'aspetto politico era rilevante, data la rilevanza della politica nella vita di Socrate e il continuo riportarsi ad essa per i tanti problemi discussi. E lo dimostrano i *Memorabili* di Senofonte che sono per noi il più esteso di tali *logoi*. Torna di frequente la trattazione sul governo e le forme di governo, sul cittadino, sull'economia domestica, sull'educazione, sulla retorica, sul giusto e sulle virtù, sulle cariche, sull'amicizia e sugli dèi⁷³. Né diversi erano gli scritti di Eschine, di Fedone, di Aristippo, di Antistene, degli altri non pochi discepoli di Socrate⁷⁴. I temi colti nei *Memorabili* tornavano in essi, inquadrati nello stesso orizzonte politico⁷⁵ che aveva dato un significato alla vita di Socrate e di ogni ateniese di stretta osservanza.

Dal quadro che s'è tentato di tracciare, sia pure per sommi capi, s'avverte come la ricerca greca in campo politico avesse raggiunto al tempo di Aristotele una certa consapevolezza, a livello teorico e pratico. Aveva impostato non pochi problemi relativi all'essenza degli elementi fondamentali che ad esso si riportavano – che cos'è la costituzione, che cos'è il cittadino, quale il fine dell'una e del-

l'altro etc. – e in questo s'era avvalsa di un lessico sufficientemente ricco, anche se ancora incapace di esprimere certe sfumature e certi atteggiamenti morali, come rileva piú volte Aristotele nelle *Etiche* (cfr. *EN* II, 7, 1107b 1 sgg. etc.). Aveva colto la diversità delle costituzioni, riportandole a quelli che da tali costituzioni erano retti; aveva cercato di capire come dall'una si passasse all'altra; aveva stabilito i rapporti tra costituzioni e magistrature, diversificando queste ultime nelle diverse poleis a seconda delle esigenze alle quali le poleis stesse dovevano provvedere; aveva osservato il particolare atteggiamento che quelle costituzioni avevano assunto nelle varie situazioni che avevano dovuto risolvere e le conseguenze, buone o cattive; aveva compreso quel correre delle cose che si chiama storia⁷⁶ e sentiva prepotente la necessità di costruire una polis atta a superare ogni pericolo, venisse dall'esterno o dall'interno, una polis che avesse la costituzione migliore, realizzata sfruttando quel che c'era di valido nelle costituzioni vigenti.

Capitolo II

Le opere politiche di Aristotele dal *Politico* alla *Politica*:
che cos'è la *Politica*

1. *L'attività politica di Platone. Aristotele nell'Accademia e il suo rapporto scientifico con Platone*

Nell'Accademia l'interesse per la politica era rilevante. Non solo la tradizione legava strettamente politica e filosofia (in realtà, non c'era stato filosofo che non avesse affrontato problemi politici), ma la costituzione stessa di Atene, in quanto democratica, chiamando tutti i veri cittadini al governo, li esortava a porre in mezzo, ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρειν, pareri, consigli, suggerimenti. Tali esigenze Platone le aveva avvertite e messe in evidenza negli scritti e nell'azione. La sua opera scritta è per buona parte dedicata alla politica: così pure la sua attività: basta leggere la VII lettera. Nel 367 a.C. fu invitato da Dione a Siracusa perché, essendo morto il tiranno Dionigi il vecchio, tentasse di impiantare nella città una costituzione su salde basi filosofiche⁷⁷. Non è un caso che proprio nello stesso tempo venisse alla luce il *Politico*⁷⁸ che, a prescindere dalla composizione (secondo alcuni sarebbe anteriore, secondo altri posteriore al viaggio in Sicilia) contiene indubbie allusioni alla situazione che si stava creando. Per questo, quando nello stesso anno, 367-66 a.C., Aristotele entrò nell'Accademia, non trovò il Maestro⁷⁹.

Un'azione siffatta di Platone e di quanti, dopo lui, ressero la scuola⁸⁰, rappresentava il tentativo di sanare una situazione politica che, soprattutto dai primi decenni del sec. IV, era diventata sempre più cancrenosa e sconfortante: logorate le grandi città Atene, Sparta, Tebe da una sequela incessante di lotte senza scopo e senza sbocchi, si

preparava alla Macedonia la possibilità di affermarsi sulla scena politica del mondo. La polis sembrava finita, aveva concluso il suo tempo⁸¹. Era possibile rifonderla, facendo appello ad accorgimenti nuovi, piú consistenti ed efficaci? O bisognava cercare una via diversa per la creazione d'un nuovo assetto sociale?

Aristotele visse mentre la polis affondava nella sua agonia, scandita dalle tumultuose imprese di Alessandro che segnano la conclusione d'una visione della realtà politica e ne aprono una nuova. S'accorse egli del dramma che gli si parava davanti? Cercò di correre ai ripari? Intuì la nuova strada che la società stava per infilare? A queste domande risponderemo in seguito. Una cosa è certa: egli comprese e condivise il motivo di fondo del pensiero di Platone, che voleva strappare la politica a eristi, a sofisti di second'ordine, a orecchianti, a faccendieri, per ancorarla a qualcosa che le desse solidità e stabilità⁸²: questo qualcosa dovev'essere simile all'idea di Platone, pur senza essere l'idea separata, immutabile, che sosteneva una concezione delle cose con la quale Aristotele ruppe ben presto. In effetti il *de ideis*⁸³, di cui si hanno solo frammenti, può essere considerato il momento piú delicato della cosiddetta « crisi filosofica » di Aristotele. In tale scritto, destinato alla pubblicazione, egli prendeva le distanze dalla posizione platonica, quale vedeva e ricostruiva, e tentava di sostituirla con un'altra, diversa, in quanto respingeva quello iato tra cose e idee che a suo parere era fonte di innumerevoli difficoltà. Per quanto possiamo ricostruirlo, il *de ideis* conteneva le argomentazioni delle quali i platonici si servivano per approdare all'idea: Aristotele le affrontava per mostrarne le manchevolezze e sanarle nel modo che riteneva possibile, come fa poi piú volte nella *Metafisica*⁸⁴. Nel *de ideis* la critica all'idea è condotta a vari livelli, soprattutto logico e ontologico⁸⁵, ma se accostiamo tali critiche ad analoghe critiche di analoghe posizioni platoniche quali compaiono in altre opere, piú o meno contemporanee, si potrà arguire che per la maggior parte insistevano tutte sulla nozione di $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, apertamente richiamata o tacitamente sottintesa. Su $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ Aristotele aveva meditato a lun-

go, data la sua educazione fondata sull'osservazione della realtà e l'importanza che la nozione aveva avuto nella speculazione dei presocratici – in sostanza egli non faceva che riprendere le tracce degli antichi maestri e recuperarne la sconvolgente scoperta nella sua ineffabile fecondità, il che spiega i molteplici significati nei quali essa appare già nelle cosiddette opere giovanili e il ruolo che in esse svolge⁸⁶. Non possiamo stabilire con sicurezza la datazione del *de ideis*, ma non si sbaglia riportandolo agli anni del discepolato di lui nell'Accademia⁸⁷ – e nell'Accademia rimase dal 367-66 al 348-47, allorché, morto il Maestro e diventato scolarca Speusippo, si recò prima ad Asso presso Ermia di Atarneo, poi a Lesbo. E dunque la « crisi filosofica » di Aristotele avvenne quand'era ancora « platonico ».

Se questo è accettabile, l'esame delle opere di Aristotele, soprattutto di quelle giovanili, dovrebbe essere impostato adesso in maniera diversa da quella ipotizzata da quanti sostengono il metodo genetico. Così Jaeger⁸⁸ prolunga di molto il periodo della convinta, fervida adesione di Aristotele al platonismo e cerca di cogliere nelle opere piú complesse di lui la *Fisica*, la *Metafisica*, la *Politica*, strati diversi, risalenti a epoche diverse, e pertanto platonizzanti le prime, non platonizzanti e quindi piú autenticamente aristoteliche le altre. Se, invece, si riporta la crisi e la rottura con Platone agli anni dell'Accademia, è chiaro che i due fenomeni, che poi sono uno, avranno un altro significato, e di conseguenza alle espressioni e ai brani o alle sezioni che secondo Jaeger riproducevano il platonismo vero, si dovrà dare un'interpretazione differente, conveniente cioè alla visione delle cose ch'egli aveva conquistato.

2. *Il Politico: l'aristotelismo del Politico*

Questo discorso era necessario come proemio allo studio del *Politico*⁸⁹, che fu forse il primo scritto interamente politico di Aristotele – e i suoi rapporti con la *Politica*, se l'avessimo nella sua interezza, sarebbero quanto mai

eloquenti. Diogene Laerzio nel suo catalogo al num. 4 ricorda un πολιτικοῦ o περὶ πολιτικοῦ in due libri: il catalogo Anonimo, sempre al num. 4, menziona un πολιτικόν in un libro: non ne fa menzione il terzo catalogo, di Tolomeo.

Probabilmente ha ragione Diogene Laerzio: il libro si intitolava περὶ πολιτικοῦ o πολιτικός, aveva una certa estensione (in effetti Siriano, commentatore neoplatonico di Aristotele del V sec., cita il II libro dell'opera⁹⁰) e, come lascia intendere il confronto col *Politico* di Platone e con alcuni capitoli della *Politica* di Aristotele, voleva descrivere l'uomo politico, l'autentico uomo politico, allo stesso modo che il *Grillo* descriveva il vero retore e il *Sofista* il vero sofista⁹¹. Πολιτικός (cfr. πόλις, πολιτεύω) è aggettivo in κός, che, in forza del suffisso, indica colui che ha abilità, capacità, pertinenza, buona attitudine verso la polis: si ricordi l'uomo πολιτικόν ζῶον di *Pol.* I, 2, 1253a 3, ossia, spiega *EN* IX, 9, 1169b 18 « un essere politico, portato naturalmente alla vita in società ».

Lo scritto, che probabilmente era in forma di dialogo, ci interessa per due motivi:

a) studiava lo stesso tema della *Politica* e, dunque, s'è detto, svolgeva questioni e problemi dello stesso genere. Cic. *de fin.* V, 4, 11⁹², pur senza citare l'opera, attesta che Teofrasto e Aristotele nei loro scritti avevano indicato le qualità indispensabili al capo d'uno stato e, inoltre, avevano ampiamente illustrato la condizione ottima d'uno stato. Erano i temi del *Politico*, che rifluiscono senza dubbio nella *Politica*;

b) ci dà la possibilità di chiarire quanto s'è detto a proposito del platonismo di Aristotele, e ciò è di grande importanza, perché, se si ammette che la rottura tra Aristotele e Platone avvenne al tempo del discepolato presso l'Accademia, la trattazione dei due temi non poteva non essere fondata sulla nuova conquista di Aristotele e cioè su φύσις⁹³. Di qui pure la diversa consistenza e dello stato e del reggitore dello stato, che non è più il platonico filosofo, speculatore dell'idea, bensì colui che, fondandosi su

φύσις, e avvalendosi della tecnica e dell'arte politica, guida la cosa pubblica.

Ci aiuta in proposito il già citato Siriano che, nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele, riporta la seguente frase dello Stagirita, tratta dal secondo libro del *Politico*: πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τὰγαθὸν ἐστίν⁹⁴. L'espressione è impastata di termini platonici, il che, però, non esige che le si dia, di necessità, un'interpretazione platonica. Jaeger traduce: « das Gute ist das allerexakteste Mass » intendendo πάντων genitivo partitivo con un sottinteso μέτρων. Tale interpretazione è in linea col processo evolutivo ch'egli vuole scorgere in Aristotele: l'espressione che rispecchia l'ideale d'un'etica geometrica sarebbe concepibile solo sul piano della piú tarda dottrina delle idee⁹⁵. Obiezioni contro tale interpretazione ha mosso, tra gli altri, Düring⁹⁶, il quale nota che la frase è presa da un dialogo di cui non sappiamo niente: non se ne conosce quindi né la funzione né la provenienza, se cioè fosse posta in bocca a un interlocutore che, magari, difendeva una posizione platonica dalla quale Aristotele poteva dissentire. Questo in assoluto: ma ci si potrebbe chiedere:

a) anche ammessa come autentica l'esegesi di Jaeger, è autentica l'esegesi ch'egli presenta di « bene »?

b) non è possibile un'altra interpretazione della frase?

Abbiamo visto come traduce Jaeger: l'espressione, però, ricorda, molto da vicino, quella di Platone, *Leg. IV*, 716c, spessissimo citata dagli studiosi: ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἶη μάλιστα. In questa il genitivo è piú chiaro che in Aristotele, giacché è costituito da un sostantivo e da un aggettivo. Inoltre il particolare giro della frase indica che non si tratta di un genitivo partitivo, bensí oggettivo: « per noi la divinità dev'essere la misura per eccellenza di tutte le cose ». Adattata a questa, l'espressione aristotelica verrebbe a dire non che il bene è tra tutte le misure la piú esatta, ma che per tutti e cioè per gli esseri animati e inanimati non c'è altra misura che il bene, il quale bene tutti devono realizzare. Si tratterà poi di vedere come si debba intendere codesto bene. Tale l'esegesi di Stark⁹⁷. Difficile è decidere tra le due inter-

pretazioni, ma certo le due espressioni del *Politico* e delle *Leggi* si corrispondono troppo per negare un qualche rapporto tra loro. Infatti in Aristotele πάντων riprende e generalizza il πάντων χρημάτων: ἀκριβέστατον μέτρον equivale a μέτρον μάλιστα; τὰγαθόν non può non riferirsi a ὁ θεός. Quindi l'ambiguità che può generare una lettura senza preparazione sparisce, se si colloca l'espressione nella dimensione giusta, quale doveva avere nel *Politico*, in cui probabilmente compariva al termine di una discussione sul bene. Ché per affermare in maniera tanto categorica la particolare funzione di « misura » propria del bene, era necessario che se ne fosse fissato in precedenza la realtà vera. È questo, pertanto, il problema che bisogna affrontare e cioè il recupero del significato esatto di « bene ». E con ciò veniamo alla prima domanda. In una trattazione sul bene, redatta dall'Aristotele discepolo dell'Accademia, poteva mai mancare un cenno alla posizione platonica? Mi sembra addirittura ingenuo porre la domanda, dato che il tema fu tra i più dibattuti nella scuola, come mostrano tra l'altro *EE* I, 8 e *EN* I, 6⁹⁸. Particolarmente interessante la trattazione in *EE*, sia perché più articolata di quella parallela di *EN*, sia perché cronologicamente più vicina al *Politico*, al quale o a opera analoga, ad esempio il περὶ τὰγαθοῦ, sembra accenni a 1217b 22 ss « il problema (*scil.* del bene) è stato esaminato in molti modi negli scritti essoterici e in quelli più propriamente scientifici »⁹⁹.

Le varie argomentazioni che Aristotele adduce vogliono dimostrare che non esiste un bene in sé e che, se anche esistesse, non sarebbe di alcuna utilità alla vita beata e all'azione, tanto meno alla politica, la quale ha un suo proprio bene, come le altre scienze. Si tratterà quindi di graduare i beni, e cioè i fini, e vedere in che rapporto stanno i fini delle diverse scienze, per cogliere la consistenza delle scienze stesse, un'operazione alla quale accenna più volte il *Protrettico*: il fr. 4 Ross prospetta la distinzione tra scienze che producono e scienze che usano, tra scienze che servono e scienze che comandano e dà ovviamente il primato a quelle che usano e comandano, e tra queste a quella che tutte le altre usa e comanda e cioè

alla filosofia. « Se dunque quella sola che possiede la correttezza di giudicare e usa la ragione e guarda il bene nella sua interezza, ἡ τὸ ἔλον ἀγαθὸν θεωροῦσα, e cioè la filosofia, può usarle tutte e comandare secondo natura, bisogna filosofare in ogni modo, poiché la filosofia soltanto comprende in sé il retto giudizio e la saggezza capace di comandare senza cadere in errore »¹⁰⁰. « Il bene nella sua interezza » al quale si riporta la filosofia non è l'idea di bene: è il bene nella sua totalità, quale è costituito dal concorrere delle varie cose, ciascuna tendente al suo bene. C'è un bene particolare che ogni cosa deve raggiungere. Platone l'aveva rilevato nel *Liside*¹⁰¹ e Aristotele lo conferma in *Protr.* fr. 6 Ross¹⁰²: « ogni cosa è ben disposta quand'è secondo la propria virtù: ottenerla è bene ». Tale bene particolare si rapporta ovviamente al bene d'un'altra cosa, come poi il bene di questa si rapporta al bene d'una terza e così via. Si forma pertanto un'enorme trama di rapporti in cui ogni cosa trova il suo posto, e cioè il suo bene, e rispetto a se stessa e rispetto a un'altra e, mediatamente, rispetto al tutto. Di queste infinite cose, rapportate l'una all'altra, si serve Platone per raggiungere il primo amabile e cioè il primo bene, Aristotele per raggiungere τὸ ἔλον ἀγαθόν, e cioè il bene generale, totale, che è prodotto da ogni cosa, la quale, quand'è convenientemente disposta secondo la sua areté, produce immediatamente il suo bene, mediatamente il bene del resto. Τὸ πρῶτον φίλον (ο ἀγαθόν) e τὸ ἔλον ἀγαθόν: le formule esprimono in modo diverso la concezione di Platone teso all'idea trascendente e di Aristotele teso alla forma immanente. E proprio in forza di tale bene generale s'intende l'importanza del φρόνιμος, che è norma o criterio piú esatto dei beni, κανὼν ἢ ... ὁρὸς ἀκριβέστερος τῶν ἀγαθῶν¹⁰³. Φρόνιμος è chi ha la φρόνησις e φρόνησις, che incontreremo ancora nella *Politica*, indica spesso indistintamente un sapere che è pratico e teoretico e per questo può fornire il giudizio migliore sui beni.

La stessa concezione di bene si dovrà cogliere nei due brani che stiamo studiando. Nelle *Leggi* platoniche, di contro all'asserzione protagorea che l'uomo è misura di tutte

le cose, si sostiene che Dio è misura delle cose. Essere misura, si chiarisce in seguito, consiste in ciò che Dio si pone come oggetto di imitazione da parte dell'altro, in particolare dell'uomo, il quale, soprattutto mediante l'esercizio della virtù, deve cercare di assimilarsi il più possibile a lui. Ciò spiega i doveri verso gli dèi, i dèmoni, gli eroi, i genitori, sia in vita, sia dopo morte¹⁰⁴. In Aristotele il bene presenta una valenza ugualmente profonda, anche se diversamente orientata: è, ripeto, il bene che le cose raggiungono quando sono convenientemente disposte secondo la loro virtù, per cui, attraverso tale bene particolare, promuovono quello generale. Ora questo bene particolare, al quale le cose tendono, rappresenta per esse la misura che devono realizzare: realizzatala, saranno misurate e cioè saranno buone, lontane da eccessi e da difetti, entrambi fuori misura, e con ciò stesso adatte a essere inserite nella trama più vasta dei beni e cioè dei fini, su cui si articola e si scandisce la vicenda dell'universo e, dunque, dell'uomo. Tale misura, s'è detto, non viene dal di fuori: ogni cosa l'ha in sé, perché è la sua φύσις, e la φύσις va intesa come forma o sostanza: τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία¹⁰⁵. In quanto è in rapporto con l'areté, e cioè col bene della cosa, non c'è misura più precisa di questa. In tal modo Aristotele riprendeva il problema del *Politico* platonico, in cui la politica era presentata come l'arte che, al pari delle altre tutte, cerca la giusta misura ed evita gli eccessi¹⁰⁶. Questo era possibile solo facendo appello a una misura del tipo di quella descritta.

Determinata l'accezione di bene, meno rilevante appare l'esegesi della frase che, in qualunque dei due modi prospettati si intenda, arriva alla stessa conclusione. Se il bene è la misura più esatta di tutte, è ovvio che lo sarà per tutti gli enti, giacché nessun ente può esimersi dall'essere « buono »: d'altronde, se il bene è la misura più esatta per tutti gli enti, s'intende che la sua esattezza si definisce in rapporto a tutte le altre possibili misure¹⁰⁷. L'importante, come si vede, è fissare con precisione il significato di bene.

Di quel che abbiamo detto può aversi conferma, credo,

dall'analisi del *περὶ τᾶγαθοῦ*. Si sa che tale scritto era probabilmente il resoconto della lezione o, secondo altri, del corso di lezioni che Platone tenne su tale argomento¹⁰⁸ e che, secondo Aristosseno, avrebbe sbalordito non pochi ascoltatori, giacché culminava nella tesi che ἀγαθὸν ἔστιν ἓν, e cioè che l'Uno è il bene. L'interpretazione di tale frase è discussa: tuttavia in *EE* I, 8, 1218a 24 ss proprio nel capitolo citato e nel quale si allude ad altri scritti in cui il problema del bene era agitato, si accenna a questa posizione¹⁰⁹. Dopo avere criticato il metodo di indagine di taluni contemporanei, i quali partono da cose sulle quali non si è affatto d'accordo se possiedono o no il bene, per arrivare a dimostrare che, dunque, possiedono il bene anche cose che per consenso di tutti sono buone, Aristotele prosegue: «è azzardosa la dimostrazione che l'Uno è il bene stesso¹¹⁰, perché i numeri tendono a lui: in effetti, in che modo tendano a lui non lo dicono chiaramente, ma si limitano ad affermarlo in maniera pura e semplice». Il brano si riferisce senz'altro alla lezione sul bene e può quindi aiutarci a comprendere l'asserto di Platone che nell'ultima parte della sua attività, sotto l'influenza del pitagorismo, aveva dato molta importanza ai numeri, in particolare all'uno, origine dei numeri e, mediante i numeri, delle cose. S'intende pertanto come quelli che si erano recati ad ascoltare la lezione di Platone sul bene, credendo di sentire una dissertazione sulla salute o sulla ricchezza o su un altro dei cosiddetti beni, rimanessero storditi di fronte all'esaltazione dell'uno. Ma s'intende pure come reagì Aristotele, il quale poté accettare l'espressione del Maestro e darle l'interpretazione adatta alla concezione che veniva lentamente svolgendo. Ché in essa Aristotele vedeva o poteva vedere la teoria della forma. L'uno è il bene, si dice nel *περὶ τᾶγαθοῦ*, perché è un po' come la forma di fronte alla diade¹¹¹: l'uno, e cioè il bene, è misura di tutto, si ribadisce nel *Politico*, perché solo realizzando il bene, ogni cosa realizza se stessa. L'espressione aristotelica si riporta al mondo platonico, ma in esso opera quel mutamento ch'era richiesto dalla critica all'idea separata cui s'è già accennato. Per questo la misura, e cioè il

bene, viene interiorizzato e dall'accostamento alla forma riceve una fecondità che l'idea non avrebbe mai avuto.

L'interpretazione proposta raccorda su una medesima linea di svolgimento il pensiero di Socrate¹¹², di Platone, di Aristotele sul bene e tien conto del momento storico in cui l'espressione aristotelica fu formulata, un momento di estrema tensione nell'Accademia a causa delle tante discussioni sorte intorno all'idea. Le obiezioni che contro la dottrina dell'idea Aristotele e altri avanzarono e che sono in parte rintracciabili in taluni dialoghi platonici, ad es. il *Parmenide*, dovevano ricomparire puntuali in tutti i campi della ricerca e, dunque, anche nell'etica e, attraverso l'etica, nella politica¹¹³.

In conclusione il *Politico* era incentrato sul « bene », inteso come la perfezione della forma che ogni ente deve realizzare e che, proprio in quanto bene, rappresenta la misura alla cui stregua si possono d'ogni ente fissare la consistenza e il fine al quale esso deve tendere, fine che ovviamente è diverso per i diversi enti. Anche lo stato e l'uomo, o gli uomini di stato, obbedivano alla stessa logica: l'uno e gli altri erano diversamente articolati a seconda della misura in cui realizzavano il bene. Ciò significa che lo stato dovesse disporre le cose in maniera che l'elemento di maggior valore per l'uomo e cioè l'anima e quel che all'anima si riporta avesse assoluta preminenza. La trattazione, quindi, insisteva su un'impostazione platonica, ma diversi erano gli ingredienti, il primo soprattutto, il bene, la cui diversa concezione nei due pensatori non poteva non diversificare le due costruzioni.

3. *Altre opere politiche di Aristotele: la Politica quale raccolta di lezioni*

Al *Politico* tenne dietro una nutrita serie di opere dello stesso argomento, su alcune delle quali avremo modo di tornare. Cito le più importanti secondo il catalogo di Diogene Laerzio: *Alessandro o per le colonie* (D.L. n. 17: 'Αλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποικιῶν¹¹⁴); *sul regno* (D.L. n. 18:

περὶ βασιλείας); *tesi sullo stato* in due libri (D.L. n. 74: πολιτικά β'); *lezioni sulla politica come quelle di Teofrasto* in otto libri (D.L. n. 75: πολιτικῆς ἀκρόσεως ὡς ἡ Θεοφράστου α'β'γ'δ'ε'ς'ζ'η'); *leggi* in quattro libri (D.L. n. 140: νόμων α'β'γ'δ'); *costituzioni di 158 Stati, distinti in democrazia, oligarchia, aristocrazia, tirannide* (D.L. n. 143: πολιτεῖαι πόλεων δυοῖν δεούσαιν ρξ' <κοιναί> καὶ ἴδιαι, δημοκρατικά, ὀλιγαρχικά, ἀριστοκρατικά, καὶ τυραννικά). Ma anche in altre opere il tema politico trovava spazio, soprattutto in quelle etiche. Così l'*etica* in cinque libri (D.L. n. 38: ἠθικῶν α'β'γ'δ'ε'); le ricerche *sull'amicizia* (D.L. n. 24: περὶ φιλίας); *sulle azioni giuste* (D.L. n. 76; περὶ δικαίων α'β') e le non poche monografie su vari filosofi da Archita a Speusippo a Senocrate a Melisso ai Pitagorici ad altri, nei quali la considerazione politica della realtà aveva valenza essenziale.

Tra i titoli citati non sarà sfuggito il n. 75: πολιτικῆς ἀκρόσεως ὡς ἡ Θεοφράστου, ossia lezioni di politica come quelle di Teofrasto, in otto libri (ἀκρόασις da ἀκρόομαι significa ascolto, audizione): impegnavano quindi l'ascolto del discepolo. Anche la *Fisica* c'è giunta col titolo φυσικῆ ἀκρόασις ossia, anche qui, lezioni di fisica. Il fatto che le lezioni di politica ricordate da D.L. siano in otto libri fa pensare che corrispondano alla *Politica* che noi abbiamo, anch'essa in otto libri, non completa. Il motivo di tale incompiutezza non lo conosciamo: l'autore del catalogo, in ogni modo, ha solo registrato quel che aveva davanti. Ma che significa ὡς ἡ Θεοφράστου?

I rapporti di studio tra Aristotele e Teofrasto sono noti a tutti: i titoli stessi delle opere dell'uno si ritrovano nell'altro. Ciò spiega perché nei cataloghi i due nomi, di Aristotele e di Teofrasto, ricorrono talvolta insieme. Un tale abbinamento nei titoli, però, non ha sempre lo stesso significato: talora indica l'incertezza di chi scrive nell'attribuire il libro all'uno o all'altro. Così in ὑπομνημάτων Ἀριστοτελικῶν ἢ Θεοφραστείων α'β'γ'δ'ε'ς' (D.L. V, 48 n. 170). Talvolta, invece, l'aggiunta di ὡς ἡ Θεοφράστου « come quella di Teofrasto » al titolo di Aristotele e, viceversa, di ὡς Ἀριστοτέλης « come Aristotele » a un titolo

di Teofrasto¹¹⁵ può indicare che l'argomento fu trattato da entrambi secondo la concezione e i principi che ciascuno aveva e che non erano molto differenti gli uni dagli altri. E allora, e sarebbe questo il nostro caso, D.L. avvertirebbe che anche Teofrasto aveva redatto un'opera analoga a questa di Aristotele – e, infatti, a D.L. V, 45, rispettivamente ai nn. 75 e seguenti, incontriamo ben cinque titoli di scritti di politica: Νομοθετῶν α'β'γ'; πολιτικῶν α'β'γ'δ'ε'ζ'; πολιτικὸν πρὸς τοὺς καιροὺς α'β'γ'δ'; πολιτικῶν ἐθῶν α'β'γ'δ'; περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας α': il secondo potrebbe essere quello a cui rimanda D.L. V, 24, n. 75 nel catalogo aristotelico. Teofrasto avrebbe redatto la sua ricerca in un minor numero di libri, sei e non otto, probabilmente perché non prendeva in esame l'educazione, il solito περὶ παιδείας, un tema sul quale s'era probabilmente soffermato in opere particolari.

In conclusione πολιτικῆς ἀκροάσεως indica un corso di lezioni tenute da Aristotele su argomenti politici. Il titolo è molto comprensivo e giustifica da sé la diversità delle questioni che vi potevano trovare posto. Non diversamente dalla *Metafisica* e dalla *Fisica*, in cui a un tema svolto per due o tre libri è accostato un altro tema di differente estensione e trattazione. Si può quindi parlare di blocchi che possiedono una qualche « autonomia » e sono raccolti tra loro, non certo a caso, ma il filo che conduce dall'uno all'altro e giustifica l'accostamento è talora molto tenue. D'altronde ogni lezione ha un suo andamento, esige chiarificazioni, giustifica rimandi, procede ora lenta, circostanziata, puntuale, ora rapida, compendiosa, allusiva, abbandona talvolta l'oggetto principale della discussione per illustrare un punto che ad essa si riporta ed è ritenuto essenziale da chi parla, talvolta, invece, nel corso d'una dimostrazione, trascura tranquillamente alcuni anelli della dimostrazione stessa, forse perché ovvi o più volte ripetuti e, in ogni caso, di poca utilità, riproduce cioè quel muoversi proprio della parola parlata che può spiegare in maniera semplice più d'una difficoltà delle opere aristoteliche¹¹⁶.

Quest'osservazione potrebbe dar ragione a quanti pen-

sano che πολιτικῆς ἀκροάσεως ἀ'β'γ'δ'ε'ς'ζ'η' sia il titolo dell'opera e risalga, pur vago e sfuggente, ad Aristotele¹¹⁷: non si vede perché Aristotele non potesse raccogliere le sue lezioni in vista d'una pubblicazione, magari nell'ambito della scuola. Per ultimo non va dimenticato che nella *Politica* s'incontrano inserti di opere precedenti: anche questa osservazione convalida la supposizione avanzata, giacché difficilmente un altro, se non Aristotele, si sarebbe arrogato il diritto di accozzare brani di diversa provenienza.

4. *Il contenuto degli otto libri della Politica*

Vediamo prima di tutto come ci si presenta la *Politica*, ossia studiamo il contenuto degli otto libri, sia pure non conclusi, un'operazione, questa, che ci darà la possibilità di accennare al difficile problema della sua « formazione ».

Il primo libro tratta della casa, οἶκος¹¹⁸, e delle parti che la compongono, soffermandosi sull'uomo libero nella sua triplice veste di marito per la moglie, di padre per i figli, di padrone per gli schiavi: donde differenti forme di autorità, perché il primo rapporto « marito-moglie » assomiglia all'aristocrazia, il secondo « padre-figli » alla monarchia, il terzo « padrone-schiavi » alla tirannide. Siffatto rimbalsare della stessa autorità dall'ambito ristretto della famiglia a quello più ampio della polis, rafforza la dimostrazione dell'origine naturale di casa e polis e dà a φύσις anche nell'ambito politico quella centralità che Aristotele aveva osservato in altre sfere. Pertanto non è illogico supporre che lo stesso argomento fosse agitato in altre opere e si è pensato al già ricordato περὶ δικαιοσύνης, un dialogo in quattro libri, che non poteva trattare di giustizia senza considerare i rapporti emergenti dalla natura dell'uomo verso sé e gli altri¹¹⁹. Segue lo studio della crematistica, l'arte dell'usare le cose, i beni, le ricchezze, nelle due forme di crematistica naturale, che provvede all'esistenza degli uomini, procurando loro il necessario secondo natura, ossia soddisfacendone i bisogni in maniera naturale, e di crema-

tistica innaturale che bada all'arricchimento, cercando di ampliare senza fine le ricchezze, come vuole l'istinto dell'uomo, già rilevato da Solone « limite alcun di ricchezza non c'è né si scorge per gli uomini »¹²⁰. Ovviamente la prima forma, in quanto naturale, è accettata, respinta l'altra, in quanto innaturale.

Il secondo libro critica¹²¹ talune costituzioni ideate da pensatori quali Platone e Ippodamo, e altre vigenti a Sparta, Cartagine, Creta, Atene etc.

Col terzo compaiono i problemi più propriamente politici, primo tra tutti quello relativo all'essenza del vero cittadino sia in relazione alle diverse costituzioni sia in relazione alla costituzione migliore¹²². Non poche questioni emergono da tali discussioni: di notevole importanza, per il suo colorito etico, quella sul rapporto tra la virtù dell'uomo buono e del buon cittadino. Le costituzioni sono inquadrare in uno schema molto semplice che, al pari di quello di Erodoto, tien conto del numero di chi partecipa al governo – uno, pochi, molti – e del modo in cui costoro governano, se cioè badano all'interesse comune o a quello personale¹²³. Di qui le tre forme rette, monarchia, aristocrazia, politia¹²⁴ e le tre forme deviate, tirannide, oligarchia, democrazia. Dopo alcune questioni sulla democrazia e sull'oligarchia, si passa a esaminare la monarchia nelle sue sei forme, di cui soprattutto l'ultima, e cioè la monarchia assoluta, è oggetto di discussione.

Il libro IV prosegue l'esame delle costituzioni, soffermandosi sul gruppo democrazia-oligarchia, che viene particolarmente rilevato, tanto che intorno ad esso si dispone un nuovo schema delle costituzioni stesse. Alla fine torna sui doveri che specificano il cittadino vero, le deliberazioni al consiglio, le magistrature, la giustizia – e ne esamina il funzionamento.

Il V libro resta nella stessa atmosfera del IV¹²⁵ e studia come si conservano e si distruggono le costituzioni: la parte conclusiva è riservata all'esame della tirannide. Sia nel V libro che nel precedente la trattazione è sostenuta da una massiccia presenza di rimandi storici che rivelano un Aristotele più attento al divenire delle cose e, insieme,

a illustrare i principî della teoria con gli avvenimenti quotidiani.

A detta di molti il VI libro è un complemento del V¹²⁶; riprende l'analisi della democrazia e dell'oligarchia, le due forme fondamentali di costituzioni, cercando di stabilire quali sono le magistrature che ne promuovono l'andamento ordinato e felice. Insieme all'ottavo libro (non completo) il VI è il libro piú breve della *Politica*, una particolarità che conforta l'osservazione ricordata all'inizio.

I libri VII-VIII costruiscono la polis ideale a livello urbanistico (collocazione delle case, degli edifici di culto, dei ginnasi etc.) politico (quale dev'essere il cittadino di tale città) e pedagogico (come dev'essere educato tale cittadino)¹²⁷.

Insomma la *Politica* svolge cinque temi in quest'ordine:

- libro I: sull'economia domestica
- libro II: critica alle costituzioni ideate dai filosofi e alle costituzioni vigenti
- libro III: introduzione alla trattazione politica: le costituzioni secondo il primo schema: la monarchia
- libri IV-VI: le altre costituzioni illuminate dal secondo schema, oligarchia e democrazia
- libri VII-VIII: la costituzione migliore.

5. *Esame di alcuni problemi relativi alla Politica*

È impossibile in questa sede affrontare i tanti interrogativi che sugli otto libri sono stati avanzati, in particolare sulla loro genesi e formazione, soprattutto dopo l'analisi di Jaeger e di quanti ne hanno condiviso o rifiutato le conclusioni¹²⁸. Mi limiterò a richiamare i piú indicativi, e cioè:

A - c'è unità nella *Politica*? c'è ordine?

B - quale significato ha il I libro rispetto al II?

C - quale rapporto si può stabilire tra il III libro e il blocco IV-VI?

D - quale rapporto c'è tra il libro VII e l'VIII e quale significato hanno nell'insieme dell'opera?

E - quali conclusioni si possono trarre dal confronto

delle varie risposte e quali apporti per una interpretazione più oculata della *Politica*?

A questi interrogativi tenterò di dare risposte adeguate, che dovranno poi essere armonizzate tra loro, al fine di ottenere una visione sufficientemente completa del tutto: sfrutterò all'uopo quel che hanno portato di buono non solo le ricerche più recenti, ma anche il metodo genetico, senza però arrivare con esso a certe esagerazioni e aberrazioni, in cui manca non solo un senso critico, ma addirittura un senso umano, perché anche la critica deve ricordare che ogni approccio con un'opera va tentato sempre in maniera conveniente all'uomo.

E cominciamo con la prima domanda, sull'unità della *Politica*. Essa esige che si rifletta sul concetto di unità d'un'opera, quale avevano gli antichi e quale abbiamo noi¹²⁹. Tale concetto balza evidente a un esame meditato d'una delle composizioni più lette dell'antichità, la *Repubblica* di Platone, nella quale troviamo argomenti di filosofia, di etica, di estetica, di matematica, di astronomia, di politica, di religione etc. insieme a miti, racconti, descrizioni e così via. Tuttavia la *Repubblica* ha una sua unità — unità particolare e per questo esposta alle critiche di Aristotele¹³⁰, il quale, entrando in gara col Maestro, non poteva non collegare in maniera più consistente gli otto libri della sua *Politica*.

Il I libro tratta dell'*οἶκος* e l'*οἶκος* è legato alla polis, perché più case formano il villaggio e più villaggi la polis¹³¹: poteva essere considerato il proemio generale della trattazione. Il II si avvicina di più all'argomento, passando in rassegna e criticando costituzioni esistenti o ideate da filosofi e legislatori — rappresenta un secondo proemio che studia l'oggetto della trattazione non in rapporto alla struttura ma alla sua storia e al suo svolgimento nel tempo. Il libro III e il blocco IV-VI trattano delle varie forme di costituzione, mentre i libri VII e VIII coronano il tutto con la descrizione della costituzione migliore, su cui insistentemente tornano i libri precedenti. Quindi c'è nella *Politica* una certa unità, tanto più accettabile se si pensa al titolo, il quale, s'è detto, parla di lezioni e nessuno può

aspettarsi da un corso di lezioni, per quanto curato, l'armonia d'un'opera destinata alla pubblicazione.

Tutto ciò permette di rispondere alla seconda domanda di *A*, relativa all'ordine dei libri, al modo, cioè, in cui sono stati collocati l'uno rispetto all'altro. Taluni editori, esasperando certe discrepanze che senza dubbio si incontrano passando dal III libro ai libri IV-VI e dando un'interpretazione restrittiva all'ultima espressione del libro III¹³², hanno agganciato gli attuali libri VII-VIII al III e rimandato il blocco IV-VI all'ultimo posto. Così, tra gli altri, Newman e Susemihl¹³³.

La trasposizione non è richiesta dalla materia né è giustificata: ben più credibile resta l'ordine trådito¹³⁴, perché una volta iniziato nel libro III l'esame delle costituzioni secondo il primo schema e studiate sempre nel libro III la monarchia e l'aristocrazia, era necessario continuare per questa strada con l'esame dell'altra forma di costituzione retta, per passare poi a quelle deviate. D'altronde, una volta trattate le tante costituzioni esistenti tra gli uomini, si poteva affrontare la trattazione della politeia ideale, e ideale non è per Aristotele qualcosa di utopistico, relegato nell'iperuranio, ma qualcosa che risponde ai bisogni, ai desideri, ai voti dei cittadini, dunque una costituzione in cui ogni particolare è stato studiato nel modo migliore e nel modo migliore realizzato: per questo tale trattazione supponeva l'esame delle costituzioni vigenti o create dai pensatori, dalle quali potesse attingere gli elementi più interessanti¹³⁵. Che tale sia la costituzione dei libri VII-VIII è dimostrato anche da una indagine filologica. Essa è indicata come la costituzione $\kappa\alpha\tau' \epsilon\upsilon\chi\acute{\eta}\nu$. Il vocabolo $\epsilon\upsilon\chi\acute{\eta}$, preghiera, voto, torna in contesti diversi solo nei libri della *Politica*, e precisamente nove volte, cinque in *Pol.* VII, quattro negli altri – e in tutte, meno una, nella forma $\kappa\alpha\tau' \epsilon\upsilon\chi\acute{\eta}\nu$. Un uso così massiccio dell'espressione nel significato peculiare che s'è visto e il fatto che sia limitato alla *Politica* e segnatamente al libro VII della *Politica*, non indica che la costruzione della polis, quale si legge alla fine dell'opera, è collocata su un piano « ideale », in quanto polis ottima, ossia costituzione ottima, la più ec-

cellente tra tutte, in opposizione a un'altra costruzione ideale, a suo modo, anch'essa, a quella di Platone, dalla quale Aristotele, come in altri campi, prese le mosse? Va pure ricordato che la costruzione di tale polis obbedisce ai canoni dell'architettura classica. Insomma la polis ideale aristotelica è, sia a livello architettonico, sia a livello politico, il risultato d'un paziente accostamento di vari elementi necessari alla polis, tutti costruiti per venire incontro al « desiderio », al « voto » dei cittadini ¹³⁶.

Col punto *B* torniamo al libro I: ne abbiamo descritto la funzione e abbiamo pure aggiunto che rileva il carattere naturale dell'*οἶκος* e della polis in rapporto alla formazione, al governo, alla conservazione dell'una e dell'altra. Un proemio siffatto spiega perché la rassegna critica delle posizioni altrui sulle costituzioni sia relegata al II libro. Né vale obiettare che nel *de anima* e nella *Metafisica* ad es. tale rassegna si trova al I libro. Si può rispondere che né nel *de anima* né nella *Metafisica* l'oggetto della trattazione aveva una storia tanto complessa come l'oggetto studiato nella *Politica*: essere e anima, intorno a cui ruotano *Metafisica* e *de anima*, sono nozioni particolari, con una valenza speciale, non allineabili quindi alle nozioni di *οἶκος* e di polis, che sono costruzioni dell'uomo. Che poi l'esame dell'*οἶκος* sia consistente al punto da abbracciare un libro intero significa solo che il tema era molto vasto; ne avevano disquisito a lungo i sofisti, ne aveva trattato Platone: Aristotele stesso aveva redatto uno scritto sull'economia che in parte è forse conservato nel nostro libro ¹³⁷. E non si dimentichi che le prime parole di *Pol. I* ¹³⁸ presentano la posizione di Platone, il quale, al pari di Senofonte, credeva che il politico, ossia chi governa la polis, il re, l'amministratore e il padrone siano lo stesso e che tra loro non ci sia differenza di specie – e, invece, proprio questa differenza, sulla quale si fonda la posizione di Aristotele, serve a illuminare i diversi personaggi insigniti di comando e a definirne la statura. Come si vede, già all'inizio, la *Politica* di Aristotele si presentava come un Gegenstück della *Repubblica* platonica ¹³⁹. Riassumendo, se il I libro è un'introduzione alla *Politica* a livello strutturale, il II libro lo

è a livello storico: costituivano entrambi l'introduzione complessa dell'opera.

Piú complicato è parlare del III libro e del suo rapporto col blocco IV-VI: in ogni caso, le conclusioni alle quali si approda da un'analisi delle due sezioni sono illuminanti. Senza dubbio il libro III ha collocazione esatta, perché, conclusasi col II libro la parte proemiale storico-critica, affronta questioni preliminari di filosofia politica e prosegue poi con l'esame delle prime costituzioni, in particolare della monarchia. Il libro IV continua tale esame. A una lettura attenta, però, piú che continuazione sembra un nuovo trattato: lo dimostrano i due programmi che si susseguono nei primi due capitoli e dei quali il piú importante è il secondo a 1289b 12-26¹⁴⁰, il quale, non tenendo conto di quanto s'è detto al libro III (o tenendone poco conto), imposta la trattazione *ex novo*, su cinque punti che saranno regolarmente svolti nei libri IV-VI. Eccoli:

- a) quante sono le varietà di democrazia e di oligarchia;
- b) quale la forma piú comune e piú desiderabile di costituzione, prescindendo dalla forma migliore, che non è applicabile a tutti gli stati: e se c'è un'altra forma aristocratica, improntata alla virtù, naturalmente, adatta a un buon numero di stati;
- c) quale delle altre costituzioni si adatta ai diversi stati;
- d) come deve agire chi vuole stabilire la democrazia e l'oligarchia;
- e) causa di rovina e di salvezza delle costituzioni.

Le costituzioni sono ora viste da un'altra angolazione: poggiano su un nuovo ordinamento che privilegia la coppia oligarchia-democrazia, le due forme deviate del primo schema. Tuttavia, come cercheremo di dimostrare, i due schemi, pur non essendo lo stesso, si raccordano tra loro, in quanto l'uno approfondisce l'altro. E per ciò si può supporre che le due trattazioni, del III libro e del blocco IV-VI, siano due « pragmatie » composte separatamente¹⁴¹, forse con intenti diversi e destinate a contesti diversi, che in un secondo tempo furono avvicinate l'una all'altra. La seconda, in effetti, rileva nell'autore una maggiore espe-

rienza delle cose, una piú profonda penetrazione della storia dell'uomo, che procede anche tra stragi, rivoluzioni, complotti, guerre e via dicendo. Tutto questo, che poco s'adatta all'andamento piú essenziale del libro III, compare nel blocco IV-VI, che fu redatto con sicurezza dopo il 336 a.C., se V, 10, 1311b 1-3 ricorda l'assassinio, avvenuto in quell'anno, di Filippo, padre di Alessandro. Dunque il blocco IV-VI risale agli anni successivi al 336 a.C.¹⁴², quando Aristotele, dopo la morte di Filippo e l'ascesa al trono di Alessandro, tornò ad Atene e fondò la sua scuola. S'intende come tra le discipline piú studiate vi fosse la politica che con Filippo e la sua impresa contro la Persia, condivisa e continuata da Alessandro, s'era aperta a nuovi orizzonti e, messe da parte le poleis, cercava di adeguarsi al respiro piú vasto dell'impero. Sicché non è illogico che qualche spunto di trattazione già esistente sull'argomento fosse allineato ad altri nuovi da chi ha raccolto la *Politica*, e cioè, s'è supposto, da Aristotele. Il quale, peraltro, non poté non avvertire certe discrepanze tra sezione e sezione — e magari proprio tra il III libro e il blocco IV-VI. Epperò, piú che adattare l'uno all'altro e perfezionare l'adattamento in modo conveniente, ciò che avrebbe comportato un rifacimento quasi totale del tutto, preferì riportarli cosí com'erano stati concepiti e perché il tema del libro III, la monarchia, non era piú d'attualità, per lo meno nelle forme ivi recensite¹⁴³, e perché le discrepanze avvertibili tra le due sezioni non attentavano in maniera violenta alla compattezza del dettato. E poi, alcune tra le varie forme di oligarchia e di democrazia esistenti in Grecia s'accostavano, per la loro bontà, alla tanto esaltata politica del primo schema, sicché lo studio di quelle poteva essere riguardato come studio di questa e la parte tutta che lo conteneva essere ritenuta continuazione del libro III. In effetti la struttura politica delle poleis greche rendeva precario ogni schema, giacché le molteplici combinazioni delle loro parti assumevano forme innumerevoli e caratteristiche, difficilmente inseribili in uno schema preciso. E, dunque, piú che rifinire lo schema o ricorrere a un altro, era preferibile seguire e illustrare i mutevoli cangiamenti

della realtà, rifacendosi alle due costituzioni piú comuni e piú adatte a giustificare le altre. Ciò, ripeto, si avverte nel blocco IV-VI che risale all'ultimo decennio di vita del Filosofo.

Un'interessante riprova dell'accostamento di sezioni diverse, antiche e nuove, nello stesso libro si ha nel libro VII. Ivi, proprio all'inizio, si parla della costituzione migliore, di quella cioè che permette ai cittadini la vita migliore: tale vita migliore corrisponde a quella che può vivere l'individuo, data la stretta analogia tra individuo e polis, donde l'esaltazione della virtù, la naturalità d'una vita secondo virtù, la prelazione dell'uomo libero e della sua vita di contro allo schiavo e alla vita dello schiavo e via dicendo. Sono temi comuni nell'Aristotele delle « opere giovanili » e tra loro connessi¹⁴⁴: pertanto egli avrebbe potuto sfruttare un'antica trattazione per la nuova. Cosa che in realtà fa e lo confessa senza reticenze: « pensando dunque che molte cose sono state dette a sufficienza sulla vita migliore anche tra quelle contenute nei logoi essoterici, dobbiamo servircene anche adesso »¹⁴⁵. Checché si pensi dei logoi essoterici¹⁴⁶, qui l'espressione rimanda a uno scritto nel quale era affrontato e svolto il tema della felicità – si pensa al *Protrettico*, e potrebbe essere vero, anche se lo stesso tema era trattato altrove. L'esame attento dei primi tre capitoli del libro VII conferma l'asserto di Aristotele, ché in quelle prime pagine lo stile è differente da quello dei capitoli seguenti e del libro precedente. Chi legge avverte lo svolgersi morbido e fluido del periodo, privo d'ogni durezza, attento alla vita e alle piccole-grandi cose di cui è piena: « e infatti nessuno¹⁴⁷ direbbe beato chi non ha neppure un po' di coraggio né di temperanza, né di giustizia, né di prudenza, ma sta in apprensione per le mosche ronzanti, non indietreggia di fronte a nessuna delle azioni peggiori, se ha brama di mangiare o di bere, tradisce per un quarto d'obolo gli amici piú cari e parimenti è così insensato e sviato nell'intelletto come un bambino o un folle ».

Che dunque *Pol.* VII, 1-3 contengano in qualche modo un « inserto » d'opera precedente è opinione di molti, dal

Bernays a Jaeger, agli studiosi piú recenti ¹⁴⁸ – e Aristotele non poteva servirsene, perché il suo pensiero in proposito non era cambiato. Dal cap. 4 la trattazione diventa piú puntuale, piú legata alla realtà, piú attenta alle cose – e lo vedremo appunto parlando della costituzione ideale. La quale si conclude, anche se l'analisi non è completa ¹⁴⁹, con una breve trattazione sull'educazione e, in particolare, sulla musica che dell'educazione costituiva uno degli elementi piú solidi ¹⁵⁰. Tale è infatti l'VIII libro che, pur nella sua brevità, potrebbe darci un'idea di quel *περὶ παιδείας*, ricordato nel catalogo di Diogene Laerzio V, num. 19 ¹⁵¹. In esso viene evidenziata l'importanza della musica, sia in relazione all'educazione scolastica sia all'educazione civile: non è un caso che a *Pol.* VIII, 7, 1341b 38 sgg si accenni alla catarsi delle passioni – e che la catarsi abbia un rapporto con la politica e col politico lo testimoniano Platone e Aristotele ¹⁵². Ciò dimostra lo stretto legame tra il libro VII e l'VIII. Quanti poi ammettono l'incompiutezza del libro VIII, se ne sono chiesti il perché e hanno dato differenti risposte: la piú « persuasiva » è stata quella di Ciriacco Strozzi, professore di filosofia scolastica a Bologna e a Pisa, il quale ha addirittura tentato di ricostruire la parte mancante e ha redatto due libri, il IX e il X, prima in greco poi in latino ¹⁵³.

Se adesso raccogliamo e confrontiamo le risposte date alle varie domande, la *Politica* non ci appare, dal punto di vista redazionale, quell'enigma tanto caro a taluni studiosi ¹⁵⁴, e i problemi ch'essa presenta sono piú o meno quelli di altre opere del *Corpus*. Ci sono certo difficoltà, e talune ne abbiamo considerate: ci sono passaggi poco chiari, aggiunte, ripetizioni – soprattutto ripetizioni –: cambia talora lo stile, cambia l'angolazione dalla quale la materia politica è osservata, cambia il significato di taluni vocaboli-chiave: bisogna talvolta molto supporre per afferrare un senso passabile del dettato. Ma se si tiene presente quello che s'è premesso sulla natura del libro che cioè è un corso di lezioni e che pertanto segue il fluire della parola parlata, con tutti i condizionamenti che alla parola parlata tengono dietro, non poche di quelle difficoltà spariscono o sono

attenuate: i riassunti di lezioni che ancor oggi si fanno all'università non sono poi troppo diversi dal dettato aristotelico. Nella *Politica*, quindi, come in altre opere del *Corpus*, si trovano strati diversi, accostamenti di trattazioni più o meno uguali, riprese di temi che a prima vista possono stupire, ripetizioni di argomentazioni, allusioni a problemi che l'uditorio conosceva e potevano essere solo richiamati, accenni a questioni che non saranno poi svolte. In proposito il vero problema è spiegare il perché di tali fenomeni e, più in particolare, riguardo ai cosiddetti strati più antichi della trattazione, stabilire qual è il loro vero significato, che difficilmente Aristotele li avrebbe accostati a sezioni più recenti, se gli uni e le altre avessero espresso posizioni del tutto differenti. Bisogna, piuttosto, interpretare gli strati antichi alla luce di quello che fu il vero pensiero di Aristotele fondato sulla φύσις — e ne abbiamo dato un esempio a proposito del *Politico*.

La questione del cosiddetto svolgimento del pensiero aristotelico è molto complessa: l'ho affrontata altrove e penso di poter condividere ancora quella impostazione e quella soluzione¹⁵⁵. E cioè, una volta che Aristotele riguardò in modo convincente la nozione di φύσις, in seguito alla critica dell'idea platonica, dovette a questa stregua esaminare i tanti problemi che gli si ponevano nei tanti campi dello scibile e cercare di risolverli. Si tratta cioè di fissare non tanto un susseguirsi di epoche contrassegnate da posizioni diverse, ma di cogliere come l'unico pesante urto, ch'egli ebbe con la dottrina platonica nelle tante discipline da lui studiate, si articolasse in ciascuna di esse in modo diverso, pur ritrovandosi lo stesso in tutte, e come quell'urto suggerisse non poche obiezioni che da una parte esasperavano la dottrina di Platone, dall'altra rafforzavano il fondamento della nuova visione che Aristotele faticosamente cercava di costruire. Mi pare difficile ammettere che, quando Aristotele affrontò criticamente la dottrina del Maestro, l'abbia abbracciata coll'entusiasmo del neofito, dissimulandosi le difficoltà, rifuggendo dalle conclusioni che potevano derivarne, rifiutando alternative che gli erano offerte da un esame coscienzioso del pensiero filosofico domi-

nante in Grecia prima di Socrate e di Platone¹⁵⁶. Aristotele è stato platonico perché non poteva non esserlo, ma il platonismo rielaborò e ricostruì aiutandosi con quell'idea di *φύσις* che aveva avuto tanta parte agli albori della speculazione greca e che, onnipresente nel mondo delle cose e dell'uomo, possedeva ancora in sé una carica eccezionale.

Capitolo III

La centralità delle costituzioni nella *Politica*

1. *La Politica e la politeia*

Non si può parlare della *Politica* senza sapere che cosa sia politeia, se è vero che la « politica » aristotelica è teoria della politeia in tutta l'estensione del termine e, dunque, « è dottrina della città, dello stato, della cittadinanza e della società civile, dell'amministrazione dello stato, del potere governativo, del diritto e dell'ordinamento civile e, per ultimo, è filosofia politica come teoria empirico-descrittiva delle forme di dominio, di stato e di governo e allo stesso tempo come teoria normativa, cioè che esamina la pretesa giuridica dei gruppi politici e sociali e dei "partiti" (i liberi, i ricchi, i dotti, i nobili e la moltitudine priva di beni) »¹⁵⁷. A noi, per ora, interessa approfondire il significato più comune di politeia e cioè costituzione, quell'insieme di norme e di leggi che rappresentano il supporto sul quale si muove una qualunque polis. In effetti la *Politica* vuol essere studio della polis e la polis, come un piccolo cosmo, non è tale se non ordinata, e l'ordine è in essa prodotto e mantenuto dalla politeia, sia pure in modo diverso dalle diverse politeiai: infatti altro è l'ordinamento di una monarchia, dove uno solo ha il comando, altro d'una democrazia dove il comando è nel demo. Ogni costituzione tende a un suo proprio ordinamento e cerca di dare al « suo » cittadino la « sua » particolare impronta.

Tra le varie definizioni che a tale livello s'incontrano nella *Politica* ce ne sono alcune decisive per il nostro esame. A *Pol. IV, 11, 1295a 40* la politeia è una forma di vita della polis, ἡ γὰρ πολιτεία βίος τις ἐστὶ πόλεως: quindi,

come l'anima nel corpo dell'uomo, essa provoca nel corpo della polis una certa vita¹⁵⁸, che è il risultato dell'attività delle parti della polis stessa: tale attività dev'essere armonica, perché la polis realizzi il suo fine e pertanto si deve supporre che le differenti parti abbiano ciascuna la sua propria funzione e la compiano nel quadro di un ordinamento in cui sono raccordate le une con le altre. Dunque politeia, in quanto βίος, è essenzialmente τάξις, ordinamento, un vocabolo che nel brano citato non compare, ma è sottinteso, perché poi compare in non pochi altri – τάξις da τάττω, dispongo, ordino, accomodo, accordo, vocabolo in σις, *nomen actionis*¹⁵⁹, la cui rilevanza abbiamo incontrato in Anassimandro.

In *Pol.* III, 1, 1274b 38 politeia è un certo ordinamento di persone abitanti la polis, ἡ δὲ πολιτεία τῶν τῆν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις. A III, 6, 1278b 8 sgg la costituzione è l'ordinamento delle varie cariche d'uno stato, τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν, e specialmente di quella che è sovrana suprema di tutte – e, infatti, sovrana suprema è dovunque la suprema autorità dello stato¹⁶⁰ e la suprema autorità è la costituzione. In quest'ultima definizione l'ordinamento non riguarda, come nella precedente, i cittadini, in quanto abitano la polis, ma in quanto ricoprono determinate cariche: considera quindi l'uomo non in quanto legato a un determinato territorio, bensì in quanto investito di una certa autorità, di determinate cariche – e di tali cariche considera la 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 assoluta un individuo solo.

Ripetono lo stesso motivo altre definizioni, a *Pol.* IV, 1, 1289a 15 sgg. a IV, 3, 1290a 7 sgg. a VII, 2, 1324a 23-25 etc.¹⁶¹. In conclusione, politeia è τάξις, τάξις di uomini e di cariche. Gli uni e le altre si trascinano dietro non pochi problemi: per gli uomini, quali rapporti hanno con la politeia le varie classi della polis, che cosa deve dare ad esse una politeia, quale politeia è più d'un'altra conveniente e così via: per le cariche, quali sono le cariche d'una

polis nelle diverse forme di governo, quale la loro durata, quali possono essere « mescolate » le une con le altre e così via. Donde un duplice filone di indagine le cui risultanze non di rado si illuminano a vicenda e illuminano l'unicità della fonte dalla quale derivano.

2. *La Politica e le politeiai*

Come ogni autentico trattato di filosofia anche la *Politica* ha inizio con una *pars destruens* e cioè con la critica di costituzioni costruite da pensatori o vigenti in talune poleis: all'argomento è consacrato un libro intero, il II, il quale ha funzione fondamentale, in quanto continua l'esame dell'opera di Platone iniziata nel I, e in più permette a chi coglie di tale critica la vera angolazione nella *pars destruens* di ritrovarla uguale in quella *construens*. Per questo una sezione critica ricorre non solo nella *Politica* ma nel *de anima*, nella *Fisica*, nella *Metafisica*, altrove, sempre con lo stesso intento di vagliare quel che è giusto e quel che non è giusto, di utilizzare l'uno, di scartare l'altro¹⁶².

Per quanto riguarda Platone, la trattazione si mantiene sulle generali perché affronta solo alcuni punti chiave della sua costruzione, non sempre è esatta e talora ha andamento frettoloso, quasi fosse frutto di lettura non approfondita¹⁶³. Il fatto non stupisce, se si tien conto di procedimenti analoghi in altre opere, ma nel nostro caso s'è notato che tra gli scritti di Aristotele sono citati in Diogene Laerzio due epitomi della *Politeia* e delle *Leggi*¹⁶⁴: per ragioni che ci sfuggono ma che potremmo indovinare, Aristotele sentì la necessità di usare per i suoi studi le due opere più ampie del Maestro: di qui i riassunti. Gli stessi riassunti, secondo un'abitudine già incontrata, egli potrebbe avere sfruttato nella *Politica*: di qui le « imprecisioni » di cui s'è detto. I riassunti contenevano verisimilmente un principio di critica: pensare a un Aristotele semplice compilatore di posizioni altrui è impossibile, chi rifletta che già nella prima opera, il *Grillo*, difendeva contro la scuola di Isocrate la concezione che della retorica aveva l'Accademia. Il rias-

sunto era insieme critica e la critica era condotta alla stregua della nozione di φύσις che già conosciamo. Sicché tale critica, dominante nelle epitomi, trapassa nella *Politica*, come appare da una lettura attenta dei primi capitoli del II libro. E l'attesta Aristotele stesso: affrontando l'esame della *Repubblica* platonica, dopo avere richiamato il fine al quale tende la concezione politica di lui e cioè l'unità della polis, realizzabile, a suo parere, mediante la comunanza dei figli, delle donne e della proprietà, si chiede: « ordunque, è meglio un ordinamento come quello ora vigente, ὡς νῦν, o uno conforme alla legislazione descritta nella *Repubblica*? »¹⁶⁵. L'ordinamento « ora vigente » poggia sulla famiglia, e la famiglia, spiegano *Pol. I*, il περὶ οἰκονομίας e altri testi¹⁶⁶, è costituita per natura da uomo e donna, inseriti in un preciso contesto sociale, formato di famiglie, in relazione al quale si stabiliscono tra i vari membri determinati vincoli di parentela e, per rimbalzo, determinati diritti e doveri. In tale trama ciascuno deve mantenere la sua personalità e comportarsi con gli altri a seconda del rapporto che con essi si trova ad avere, non soltanto con quelli della propria famiglia, ma anche con quelli delle altre, perché dall'inizio la famiglia si è slargata, ha moltiplicato le possibilità, senza rinunciare alla sua unità ch'è prodotta dal sangue¹⁶⁷ e, dunque, dalla natura e non da un ordinamento umano che si fa forte di imposizioni molto discutibili. In effetti Platone rinuncia coi custodi alla famiglia¹⁶⁸, non tiene conto della φύσις, nonostante che alla φύσις faccia anch'egli ricorso. Ma, mentre in Aristotele la φύσις domina e regge la trattazione, in Platone è posta in secondo piano, in quanto assoggettata a una tesi artificialmente preconstituita e con ciò piegata a un'ipotesi di lavoro¹⁶⁹: dunque non è considerata nella sua autentica valenza e pienezza. Per la sua origine l'ordinamento « ora vigente » è superiore a quello di Platone, anche se non è il migliore in assoluto, perché ha bisogno di una buona educazione morale e delle disposizioni di una corretta legislazione¹⁷⁰ — e in ciò si coglie il solito attacco di Aristotele alle deficienze della natura, che l'uomo deve in qualche

modo riparare e risanare¹⁷¹. Per se stesso tale ordinamento non riesce a costruire una società perfetta – ci riuscirebbe, però, se ottenesse l'aiuto conveniente. D'altra parte, la politeia platonica col dare tutto a tutti, sembrava togliere di mezzo divieti e proibizioni e presentarsi attraente e umana: in realtà non lo era, perché lasciava l'uomo in balia di se stesso, della sua cattiveria¹⁷², che gli impediva di usare le virtù donategli alla nascita da natura, lo staccava dalla legge e dalla giustizia, trasformandolo nella peggiore delle creature¹⁷³. Per questo era indispensabile l'aiuto che Aristotele invocava: educando l'uomo alla socialità e al bene, tale aiuto avrebbe reso più efficaci i dettami della costituzione.

Qualcosa di simile si può dire a proposito delle *Leggi*, il cui esame è più conciso dell'altro. Aristotele evidenzia come in esse Platone rinunci per i custodi alla comunanza delle donne e della proprietà – riconoscimento della poca efficacia o addirittura inefficacia d'un accorgimento singolare: insieme tenta di definire l'ordinamento politico che in esse domina, la politia, « una forma di mezzo tra democrazia e oligarchia... costituita da armati »¹⁷⁴. La politia raccoglie dunque in sé elementi dell'una e dell'altra costituzione, anche se inclina verso la oligarchia. La definizione è interessante perché anticipa il secondo schema di costituzioni sul quale è imperniata la trattazione del libro IV.

Ugualmente essenziali e ispirate agli stessi criteri sono le critiche alle altre costituzioni. In quella spartana vengono rilevate l'illogicità della posizione della donna, della proprietà, dei rapporti genitori-figli e le contraddizioni insite in talune magistrature, quali l'eforato, la gerosia etc.¹⁷⁵. Se in Sparta la condizione delle donne non è stata definita in maniera conveniente è perché non si è seguita la natura, la φύσις: per questo le donne non obbediscono ma comandano, non aiutano l'uomo ma ne bloccano l'attività, esigendo ricompense alla loro dissolutezza e lussuria, non cooperano con lui al mantenimento dello stato, ma lo distruggono, com'è accaduto in più occasioni in cui, durante la guerra, col loro agire scriteriato cagionarono più danni dei nemici stessi¹⁷⁶. Lo squilibrio inferto alla costituzione

dalla innaturale posizione delle donne è accresciuto dalla cattiva regolamentazione della proprietà e dei figli, della proprietà¹⁷⁷ perché, potendo gli spartani dare o lasciare la terra che in origine avevano, le donne se ne sono accaparrati i due quinti, conquistando così nello stato la posizione abnorme di cui s'è detto, dei figli¹⁷⁸ perché, non essendoci in Sparta una legge regolatrice delle nascite, il continuo aumentare della popolazione costringe a continue divisioni della terra con la tragica conseguenza di un sempre più pesante impoverimento dei cittadini. I tre punti si richiamano tra loro e si riportano al vero grande errore della costituzione degli spartani già evidenziato da Platone¹⁷⁹: essi fondano il loro ordinamento sugli istinti della violenza, della lotta, della guerra, trascurando o non calcolando quella giustizia e prudenza che fanno dell'uomo la creatura migliore e lo rendono atto alla polis. Essi, pertanto, si sono salvati finché hanno combattuto: conclusa la guerra, non furono capaci di affrontare la pace¹⁸⁰. Su tale incapacità di dare alla virtù il posto che le compete in uno stato degno di questo nome, Aristotele insiste — ci tornerà sopra nel VII libro, quando si tratterà di costruire la polis ideale¹⁸¹.

Sullo stesso piano è condotto l'esame delle costituzioni di Creta e di Cartagine che, per giunta, sono simili a quella di Sparta: di quella cretese viene esaltato il regolamento dei sissizi¹⁸², perché è a carico dello Stato, sicché tutti possono parteciparvi, una regola che troveremo nella polis ideale; della costituzione cartaginese viene rilevata la particolarità che le magistrature più alte, la monarchia e la strategia, sono messe in vendita, per cui gli aspiranti apprezzano più la ricchezza che la virtù¹⁸³, lo stesso sovvertimento di valori già incontrato a proposito della costituzione degli Spartani e sul quale torna, abbiamo detto, il libro VII.

S'intuisce di qui il procedere del libro II della *Politica* che riassume e critica, cercando sempre di mettere in luce quel che può essere di giovamento o di danno a una costituzione, e di tenere presente il significato della politeia per la polis e la natura degli uomini ai quali è diretta.

3. *Rapporto tra polites e polis, tra polites e anthropos. Il cittadino della democrazia e della polis ideale*

Se ogni costituzione, come s'è detto, plasma di sé il « suo » cittadino, s'intende l'importanza dell'indagine sul cittadino, che deve incarnare ed esprimere i principi che governano la costituzione nella quale vive.

Chi è il vero cittadino? È questa la prima questione che Aristotele affronta all'inizio del III libro della *Politica*: « ma poiché la polis è un composto come un'altra qualsiasi di quelle cose che sono un tutto e risultano di molte parti, evidentemente bisognerà dapprima fare una ricerca sul cittadino: lo stato, infatti, è una pluralità di cittadini »¹⁸⁴. Secondo un procedimento che potremmo definire diairetico o, se si vuole, analitico – un termine molto pregnante ma, in sostanza, non incongruo – bisogna passare dal tutto-composto alle parti componenti-non-composte, le quali, proprio per la loro semplicità, si prestano ad essere penetrate più agevolmente. Il metodo torna spesso in Aristotele e a proposito dello stesso argomento, lo stato, a *Pol.* I, 1, 1252a 18 ss: « come negli altri campi è necessario dividere, *διαίρειν*, il composto fino agli elementi non composti e cioè alle parti più piccole del tutto, così, esaminando di quali elementi risulta lo stato, vedremo meglio etc. »¹⁸⁵. Illuminante il verbo *διαίρειν*, dividere, distinguere, analizzare, come già in Platone, in quanto serve a indicare uno dei due processi nei quali si articola la dialettica, la *διαίρεσις* e la *συναγωγή*¹⁸⁶.

Lo stretto nesso tra *polites* e *politeia* lascia intendere che non c'è cittadino in assoluto, ma solo in rapporto alle diverse città e cioè alle diverse costituzioni, monarchia, aristocrazia, democrazia, e l'uno è diverso dall'altro – tuttavia Aristotele asserisce di voler cercare proprio *τὸν ἀπλῶς πολίτην*, il cittadino in assoluto, *simpliciter*, nel senso comune, più semplice, o, come vuole il Robinson¹⁸⁷, in senso attributivo, in quanto coinvolge determinati privilegi e doveri. Indirettamente poi costui godeva di una cittadinanza pacificamente ammessa e accettata da tutti, non essendo stata mai oggetto di contestazione da parte dell'auto-

rità, perché non gli era stata concessa né gliene erano stati limitati i diritti né gli era stata tolta, ossia ne era in possesso e ne godeva fin dalla nascita. Taluni, infatti, avevano ottenuto la cittadinanza per decreto della polis¹⁸⁸: erano i cosiddetti *δημοποίητοι*, diventati cittadini, spiega Polluce III, 56 ἐκ δόγματος κοινοῦ, per una delibera dell'assemblea. A costoro accenna Demostene, precisando ch'erano esclusi dall'arcontato e dal sacerdozio¹⁸⁹. Non erano certo i cittadini che Aristotele cercava. Né lo erano i meteci: costoro venivano dall'estero e pertanto erano soggetti a determinati doveri e avevano determinati diritti, non tutti, come i cittadini veri¹⁹⁰. E neppure lo erano gli schiavi, in quanto uomini imperfetti, fatti solo per eseguire gli ordini del padrone. Allo stesso modo dovevano essere messi da parte gli ἄτιμοι e cioè i colpiti da ἀτιμία, esclusione dagli onori, e i φυγάδες, gli esiliati che, in quanto tali, avevano perduto i diritti del cittadino¹⁹¹. Tutti costoro (si eccettuino naturalmente gli esiliati), pur non essendo cittadini in senso pieno, vivevano nella polis e ne promuovevano la vita. Come definirne la natura e come distinguerli dai cittadini veri?

È questa la prima parte in cui si articola la domanda iniziale. Per risolverla Aristotele fa appello alla definizione ordinaria del vero cittadino: «cittadino in senso semplice non è definito da altro che dalla partecipazione alle funzioni di giudice e alle cariche: κρίσεως καὶ ἀρχῆς»¹⁹². Delle cariche talune sono condizionate dal tempo, sicché la stessa persona non può coprirle due volte o solo dopo un certo intervallo; altre non lo sono: tra queste ultime rientrano quelle di giudice e di consigliere. Di conseguenza si può essere giudice e consigliere senza interruzione alcuna. Un po' piú avanti, a 1275b 19-20: «cittadino è chi ha la facoltà di partecipare alle cariche di consigliere e di giudice, ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς». La definizione, nota Aristotele, riguarda soprattutto il cittadino della democrazia: precisa, però, che può riguardare altri regimi¹⁹³ – e, infatti, debitamente dimensionata, si può applicare al cittadino della città ideale, perché risponde alle esigenze ricavate dall'analisi del cittadino, in quanto uomo.

Consigliere e giudice sono le cariche piú consistenti del cittadino, ed egli può ricoprirle in quanto ha la capacità decisionale, τὸ βουλευτικόν – e lo vedremo meglio in seguito¹⁹⁴. Manca solo in *Pol.* III, 1 l'accento al dovere militare, di cui a *Pol.* VII, 9, 1329a 2 sgg si fa espressa menzione. Che però in *Pol.* III, 1 tale dovere sia implicitamente presente, lo dimostrano il successivo accenno a *Pol.* III, 4, 1277a 10-11 e l'osservazione che per sé quella del militare non è una vera e propria carica, poiché richiede solo giovinezza e capacità di obbedire – ossia ogni cittadino ha l'obbligo, in un particolare momento della vita (quand'è giovane) di servire la comunità in un determinato modo (come soldato). E dunque le due definizioni di *Pol.* III, 1, 1275a 23 e VII, 9, 1329a 2 sgg. sembrano pienamente concordare. Pertanto la definizione comune di cittadino legava determinati individui a determinate funzioni – e questi proclamava cittadini veri –: di conseguenza quanti, come i meteci, gli esiliati, i fuggiaschi etc. non avevano la possibilità di assolverle, erano esclusi dal titolo.

Ma nella polis non c'erano solo costoro: c'erano agricoltori, banausi, commercianti¹⁹⁵: anche per questi si riproponeva il problema: erano o no veri cittadini? È la seconda parte in cui si articola la domanda iniziale. Si badi, però, alla differenza tra questa e la precedente. Nella precedente si tratta di valutare la consistenza della cittadinanza di taluni componenti la polis: in questa di cogliere gli effetti prodotti in chi la possiede da una cittadinanza regolarmente fruita. E se gli effetti sono diversi nei diversi fruitori, si dovrà parlare ancora di differenza di cittadini. In altre parole, ferma restando la definizione di cittadino, nel primo caso la differenza tra cittadini veri e non veri va riportata al modo in cui quelli sono o sono diventati cittadini, nel secondo la differenza dipende dalla qualità del cittadino stesso. Questo il filo logico dei primi capitoli di *Pol.* III, che costituiscono una trattazione serrata e compatta, un vero e proprio *de cive*.

A proposito dei banausi, degli agricoltori e dei commercianti la posizione delle diverse poleis non era concorde, giacché talune, ad es., nelle quali dominava la de-

mocrazia esasperata, li ritenevano cittadini, al contrario di altre che negavano ad essi tale diritto¹⁹⁶, perché la loro non era vita di virtù, l'unica vita conveniente all'uomo libero e cioè al vero cittadino. Ma se non erano veri cittadini, quale posizione avevano nella polis? Aristotele, che condivide tale punto di vista, tenta di risolvere il problema riportandosi a una distinzione, comune nell'Accademia, tra cose indispensabili e parti¹⁹⁷. Quel che è indispensabile all'esistenza della polis non è di per sé parte della polis: dev'esserci a es. nella polis la classe dei contadini, che forniscono il cibo, e dei banausi, che compiono opere manuali: tuttavia, pur essendo indispensabili alla polis, né i contadini né i banausi ne erano parte – e, dunque, non erano cittadini nel senso più vero del termine.

Su questo punto, che è basilare per lo svolgimento del suo pensiero, Aristotele non ha dubbi. E la sicurezza gli derivava da un'argomentazione antica e inconfutabile, che s'incontra nei suoi scritti più volte a proposito delle forme di vita¹⁹⁸. Se è vero, infatti, che politeia è in rapporto a polites, è pur vero che polites è una qualificazione di uomo, *ἄνθρωπος*: quindi, se si deve riportare ogni composto alle parti componenti, è ovvio che al di là di polites, e prima, c'è uomo: bisognerà allora studiare l'uomo e in lui cogliere le categorie che servono a definire il cittadino. Consideriamo una polis: auleti, fabbri, giudici etc. tutti vivono e operano in essa, ciascuno con la sua funzione; ma al di là di questa determinata funzione c'è o no una funzione dell'uomo in quanto uomo, un *ἔργον τοῦ ἀνθρώπου*, nel quale tutti si riconoscono? Il problema, agitato ampiamente da Aristotele, soprattutto nel *Prorettico*¹⁹⁹, rifluisce in *EN* I e qui, in I, 6 trova la risoluzione, e cioè l'uomo, in quanto uomo, ha una o più funzioni, alle quali non può venir meno se non tradendo se stesso, perché è dalla natura che provengono²⁰⁰. E infatti egli è per natura composto di anima e di corpo: l'anima è superiore al corpo: di conseguenza le attività dell'anima sono superiori a quelle del corpo e tra le attività dell'anima quelle della parte più nobile dell'anima, il logo, gli apparterranno in maniera speciale: ora il consigliare e il giudicare, in quanto dipen-

dono dal logo, non possono non essere appannaggio di chi della polis rappresenta la parte piú nobile. Non basta: l'attività secondo virtù della parte piú alta dell'anima, e cioè il logo, può procurare all'uomo la sua realizzazione completa, ossia la sua eudaimonia, ponendosi così come fine del suo operare. Sicché il logo serve all'uomo per svolgere nel modo piú pieno le funzioni che gli competono come cittadino e per raggiungere l'eudaimonia: dunque l'eudaimonia compete a chi è vero cittadino²⁰¹.

A lui piú che ad altri la polis è indispensabile, come indica la definizione che della polis abbiamo già intravisto in *Pol.* I, 2, 1252b 27 sgg: essa è « una comunità perfetta di piú villaggi, che raggiunge oramai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa, formata bensí per rendere possibile la vita, esiste in realtà per rendere possibile una vita felice »²⁰². Da notare le tre espressioni « autosufficienza completa », *πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς*, « vita » *τὸ ζῆν*, e « vita felice », *τὸ εὖ ζῆν*. La prima sottolinea la condizione indispensabile alla polis, la quale deve non aver bisogno di niente, tutto in sé possedendo: donde la funzione dei contadini e dei banausi, i quali concorrono, per parte loro, a tale autosufficienza nel modo che ad essi compete. « Vita » e « vita felice » ricordano il brano di *Pol.* VII, 15, 1334a 41 sgg. e stabiliscono la differenza tra l'uomo vero, liberale, ossia l'uomo di virtù e l'uomo che fatica, l'agricoltore, il banauso e gli altri lavoratori. Costoro si limitano a vivere, altri cercano il ben vivere e cioè il bello del vivere. In conclusione l'uomo per sua natura ha bisogno della polis mediante la quale raggiunge il suo fine: la polis, a sua volta, suppone un essere particolare come l'uomo, che, molto piú delle api, delle formiche, delle gru e degli altri animali è portato alla comunità naturale da una spinta naturale²⁰³: questo vale per tutti, ma in particolare per una piccola élite, il cui compito esclusivo è coltivare la virtù, ossia il logo secondo virtù. Son questi, ancora una volta, i veri cittadini.

Pertanto se dal punto di vista della realizzazione la polis viene per ultima dopo famiglia e villaggio, per natura viene per prima, perché è in funzione di essa che famiglia

e villaggio hanno ragione di essere²⁰⁴: per questo, ripeto, l'uomo trova la sua eudaimonia solo in essa, che gli rende possibile tale eudaimonia, raccogliendo e realizzando nel modo piú pieno le esigenze della famiglia e del villaggio. Cosí la concezione della polis in Aristotele raccorda in una forte unitá gli aspetti antropologico, sociale, etico, politico del problema « uomo », aspetti che non si oppongono l'uno all'altro, ma si sostengono e sorreggono a vicenda.

L'ardita operazione di Aristotele che ha agganciato psicologia e etica segna di sé il corso della storia²⁰⁵ presentando e, insieme, privilegiando un tipo di vita rischiarato dal logo. Per questo egli ritrovava nella definizione comune di cittadino la conclusione a cui giungeva mediante l'analisi della stessa nozione condotta a livello filosofico: in realtá, s'è detto, consigliare e giudicare in modo conveniente richiedono entrambi il logo e un suo continuo esercizio. Alla sua conclusione Aristotele arriva dopo che ha spogliato l'uomo di ogni sovrastruttura e l'ha riportato alla sua essenzialità, uomo in quanto uomo. In tale essenzialità scava e ne trae determinati elementi che potevano trovare sviluppo e crescita solo in un ambiente adatto: donde la polis che guarda al polites e il polites che guarda all'uomo. Sicché la nozione di cittadino alla quale si giunge mediante la dimostrazione filosofica può essere ritenuta quella del cittadino in senso assoluto, il cittadino della polis ideale. Non è strano, pertanto, che la trattazione di *Pol.* III in cui si cerca il cittadino della democrazia e di altri regimi, sia riproposta o sottintesa in *Pol.* VII, sia pur con qualche correzione.

Lo dimostra un sia pur rapido confronto. In *Pol.* III i veri cittadini dovevano essere uguali di stirpe e liberi, perfettamente pari sul piano politico ed esercitare a turno il loro ufficio. Per le prime due qualità cfr. III, 4, 1277b 7-8: « ma c'è una forma di comando col quale l'uomo regge persone della stessa stirpe e libere »: « della stessa stirpe », perché, s'è detto piú volte, la polis è un aggregato di famiglie e tali famiglie, avendo un capostipite comune, avevano tutte lo stesso sangue²⁰⁶; « libere », nel senso di libere da occupazioni servili, manuali e quindi in possesso

d'una certa agiatezza: erano esclusi, con ciò, per altra via, dalla classe dei cittadini veri, i contadini, i banausi, quanti cioè erano costretti a lavorare per guadagnarsi la vita. Per ciò Aristotele ribadisce, nonostante la posizione contraria di taluni stati: « lo stato perfetto non farà cittadino il banauso »²⁰⁷. Le ultime due qualità sono chiaramente espresse in *Pol.* III, 6, 1279a 8 sgg: « per ciò anche le cariche pubbliche, quando lo stato sia fondato sulla parità e sulla uguaglianza dei cittadini, κατ' ἰσότητα... καὶ καθ' ὁμοιότητα, è giusto siano esercitate a turno: κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχεῖν ». Parità va intesa in senso politico e cioè i cittadini devono esercitare la loro funzione, perché sono pari gli uni di fronte agli altri²⁰⁸. L'espressione « a turno, κατὰ μέρος » è spiegata da Aristotele stesso: « è giusto che²⁰⁹, a quanto vuole la natura, si serva a turno e che si badi poi ai propri interessi, come prima, durante la carica, si badava agli interessi degli altri ».

Vediamo come queste caratteristiche si presentano nel polites ideale. A *Pol.* VII, 9, 1329a 2 sgg Aristotele distingue le tre classi dei militari, dei consiglieri e dei giudici, che poi raccoglie in due, militari da una parte, consiglieri e giudici dall'altra, e ne giustifica l'attribuzione alla polis con queste parole: « resta, dunque, che entrambe queste funzioni la costituzione le attribuisca alle stesse persone, non però nello stesso tempo, ma al modo che, secondo l'ordine naturale, il vigore si trova nei giovani, la saggezza negli anziani, così conviene, e anzi è giusto, che vengano assegnate a entrambi, giacché questo modo di distribuzione è in conformità al merito »²¹⁰. Che i cittadini veri della città ideale siano della stessa stirpe è sottinteso più volte in tutto *Pol.* VII. Che siano liberi nel senso spiegato è dimostrato da *Pol.* VII, 9, 1329a 18-19 « è necessario che i cittadini abbiano agiatezza e costoro (*scil.* giudici, militari, consiglieri) sono cittadini ». Per l'uguaglianza cfr. *Pol.* VII, 14, 1332b 27 sgg: « l'uguaglianza esige che individui uguali abbiano lo stesso e difficilmente si mantiene una costituzione fondata contro giustizia perché etc... ». Per la rotazione delle cariche cfr. il già citato VII, 9, 1329a 13-16.

Torneremo ancora sulle quattro proprietà. Per ora fermiamoci sulla seconda che, piú delle altre, può illustrare un aspetto dell'areté necessaria al vero cittadino. Si tratta, come s'è detto, della libertà dal bisogno materiale, che esime l'uomo dal lavoro manuale. Solo chi è libero in tal senso poteva attendere alle occupazioni degne d'un vero cittadino, quelle che richiedono l'areté, non l'affaticamento dei muscoli, tempo a disposizione non lo strangolamento degli orari, libertà di movimento non costrizione, l'esercizio sereno della mente, non quello penoso del braccio. L'esaltazione piú convinta d'una tale condizione risulta per contrasto da quel che Senofonte dice della condizione contraria, dei banausi: « ... i mestieri che si dicono banausici²¹¹ sono screditati ed è giusto che non godano stima nelle città. Infatti rovinano il corpo di quanti li esercitano e se ne prendono cura, costringendoli a sedere e a vivere all'ombra, taluni anche a trascorrere l'intera giornata presso il fuoco. Ora, se il corpo è svigorito, pure l'anima è molto debole. Soprattutto poi tali mestieri non permettono di occuparsi degli amici e della città, e, di conseguenza, chi li pratica par che sia incapace di trattare gli amici e di difendere la patria ». Né basta: tale libertà nel senso piú vasto rende comprensibile la distinzione già incontrata tra τὸ ζῆν e τὸ εἶ ζῆν. La distinzione sottende due tra le categorie piú emblematiche del pensiero greco, particolarmente evidenziate da Aristotele, necessario//disinteressato, utile//bello. Al disinteressato, al bello l'uomo arriva dopo che ha soddisfatto il bisogno: bello è lo speculare delle scienze, il piacere della contemplazione, il godimento d'una nota musicale, la gioia dello sforzo per raggiungere la virtù, un mondo di cose in cui domina sovrana la libertà. Le cose necessarie le amiamo in vista di qualcosa diverso da loro, perché ci mettono in grado di raggiungere un qualche fine: queste ultime, invece, le cose belle, le amiamo per sé, anche se non ne otteniamo niente. Ma solo l'uomo libero può intendere questo ragionamento, non lo schiavo che in ogni cosa cerca l'utile, perché sull'utile ha impostato la sua vita e niente riesce a capire oltre l'utile²¹².

4. *La « virtù politica » e il rapporto tra cittadino bravo e uomo buono*

Da quanto s'è detto emergono vari problemi di cui due mi sembrano d'una qualche consistenza, l'uno relativo all'areté del vero cittadino, l'altro relativo al rapporto tra cittadino bravo e uomo buono.

Cominciamo del primo. Se il *polítes* vuol essere tale nel senso piú pieno dovrà avere la virtù che gli conviene e cioè la *πολιτικὴ ἀρετὴ*, la quale sola gli permette di esercitare le cariche corrispondenti. In che consista l'*areté politiké* o, come si dice altrove, l'*ἀρετὴ τῶν πολιτικῶν*²¹³, si comprende da quanto s'è premesso. È l'areté che conviene al cittadino, in quanto assolve le funzioni che gli competono, di militare, di consigliere, di giudice, funzioni che, pur distinte nel tempo, sono però tutte esercitate, soprattutto nella polis ideale, dagli stessi in forza della rotazione delle cariche.

Nell'esplicare tali funzioni l'areté si trova di fronte persone uguali (i diseguali ci sono, ma non ne compromettono l'azione: essi, comunque, vanno collocati in secondo piano e calcolati in second'ordine): dovrà pertanto adattare i suoi interventi ai principî della giustizia in quella particolare forma che regola i rapporti marito-moglie: è questa la vera *πολιτικὴ ἀρχή*, se è vero che si realizza tra membri che stanno su un piano di perfetta uguaglianza²¹⁴. Può sembrare strano l'accostamento della *πολιτικὴ ἀρχή* all'*ἀρχή* del marito sulla moglie: in effetti tra loro non si dà alternanza di potere e l'uno sembra avere una certa superiorità sull'altra. Tuttavia, pensa giustamente il Newman²¹⁵, nonostante questo, il fatto che la donna compia nella casa determinati lavori che all'uomo non s'addicono, le riserva una condizione diversa da ogni altro lavoratore. Quindi la differenza delle mansioni tra uomo e donna e l'assoluta competenza ch'essa ha in quelle che le appartengono²¹⁶, può essere ritenuta una forma di alternanza di poteri, fermo sempre restando la superiorità dell'uomo nei riguardi di lei.

La *πολιτικὴ ἀρχή* si fonda, quindi, sulla giustizia, che

regola i rapporti marito-moglie. Era questo il punto fondamentale della questione: per gli altri rapporti, che non mancavano, dato che l'uomo libero governava sí i liberi ma, insieme, anche i non liberi o i non pienamente liberi, c'erano le altre forme di giustizia, che proponevano i rapporti padre-figli, padrone-schiavi. Di tali forme di giustizia Aristotele trattava ampiamente nel *περὶ δικαιοσύνης* che non c'è giunto, anche se un'indagine accurata di *EN V* è di grande valore per la ricostruzione del dialogo²¹⁷.

Posto dunque che padrone e libero sono tali non per una qualche scienza, ma per la loro condizione naturale²¹⁸, non è detto che una qualche scienza non li potesse aiutare nello svolgere i loro uffici – e quindi, come c'è una scienza del padrone, ci sarà una scienza dell'uomo libero²¹⁹, in quanto governa gli altri, liberi al pari di lui. Donde una preparazione alla vita politica che è teorica sí, ma anche pratica. Aristotele in *EN X*, 10, 1180b 31 sgg lamenta che, a differenza di altre arti, ad es. la medicina e la pittura, in cui gli stessi insegnano l'arte e la praticano, la politica è scissa e altri la insegnano, altri la praticano: l'insegnano i sofisti che neppure sanno che cos'è, se la confondono con la retorica, la praticano i politici « piú per una certa loro capacità ed esperienza che per una visione razionale delle cose, *δυνάμει τινὶ καὶ ἐμπειρίᾳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ* »²²⁰. La recriminazione di Aristotele denunciava una delle piú gravi lacune della *paideia* greca e cioè la mancanza di un adeguato insegnamento della politica. L'Accademia e il Peripato potevano essere riguardati come il tentativo di sanare il guasto – e forse avrebbe potuto cooperare all'operazione la rotazione delle cariche, come vedremo. Anche perché, esclusi dalla vera cittadinanza *δημοποιοίτοι*, meteci, *ἄπιοι*, *φυγάδες*, contadini, banausi e quanti a essi erano assimilabili, i veri cittadini non erano poi tanti, e poiché formavano una élite potevano essere manovrati dal legislatore a suo piacimento, sicuro che avrebbero compreso le sue intenzioni e le avrebbero mandate a effetto. *Pol.* VIII che è un *περὶ παιδείας* poteva servire da propedeutica all'insegnamento della politica²²¹.

L'altro problema sul rapporto tra cittadino bravo e

uomo buono resta nella scia del primo ed ha una sua rilevanza perché viene a giustificare uno degli elementi fondamentali della politeia ideale, la rotazione delle cariche. Non è facile di primo acchito scorgerne una soluzione: in effetti l'uomo buono, in quanto tale, deve avere la virtù che gli conviene: il cittadino bravo, in quanto tale, deve avere anch'egli la virtù che gli conviene, deve cioè adattare il suo agire allo spirito della costituzione della sua polis: di conseguenza, se le costituzioni sono diverse, diversa nelle varie costituzioni sarà anche la virtù del bravo cittadino. Come può allora il bravo cittadino essere un uomo buono? Tale sfasamento costituì un problema per Aristotele, alla cui soluzione si applicò con ogni sforzo, perché, risolto questo, altri problemi erano implicitamente risolti, in primo luogo quello relativo all'assetto politico dello stato ideale.

La trattazione si ha in *Pol.* III, 4 un capitolo molto discusso²²², ma che insiste su uno schema logico ben preciso. È vero che la virtù dell'uomo buono e la virtù del buon cittadino non possono essere la stessa nelle poleis rette dalle costituzioni comuni, ma questo vale pure per la costituzione migliore? A un primo esame la risposta non è diversa, né diverso è il motivo che la sostiene: l'uomo buono non si trova in tutti i bravi cittadini « a meno che i cittadini d'uno stato buono non siano tutti necessariamente buoni »²²³ – il che è molto difficile, anzi impossibile. Quindi la ricerca va impostata su un altro piano, tenendo presenti due considerazioni:

a) la polis è formata di chi comanda e di chi è comandato, i quali devono possedere la virtù indispensabile all'esercizio delle funzioni che loro convengono;

b) chi comanda e chi è comandato, se devono essere buoni come uomini, necessitano della virtù propria dell'uomo buono.

Ora chi governa, in quanto governa, dev'essere ἀγαθὸς καὶ φρόνιμος, buono e prudente, deve cioè avere la virtù che fa buoni e insieme la φρόνησις, la saggezza pratica, propria del capo, che Aristotele talora oppone a σοφία, la saggezza teorica²²⁴. Chi è governato, a sua volta, in quanto è governato, non ha bisogno di entrambe le virtù, semmai so-

lo della prima, perché la *φρόνησις* gli sarà del tutto inutile. Appare allora come comandante e comandato, rimanendo separati, non possano essere accostati all'uomo buono, data la diversità delle virtù che l'uno e l'altro possiedono. A meno che non si sopprima la distinzione tra i due e governante e governato si raccolgano in uno che, in tempi diversi, governi e sia governato. Allora l'uomo buono avrà la *φρόνησις*, sia pure come *habitus*, quando obbedisce agli ordini altrui, l'userà poi attualmente quando starà al governo e dovrà impartire gli ordini. Quindi in tale ipotesi c'è un cittadino solo che ha in sé le virtù dell'uomo buono: è colui che può comandare ed essere comandato e che nelle due condizioni è fornito delle virtù necessarie²²⁵.

Di qui la prospettiva di una politeia particolare che noi già conosciamo, fondata sulla rotazione delle cariche. Tale visione dovette imporsi con prepotenza ad Aristotele, suggerita da vari motivi:

a) la necessità di risolvere il problema della virtù del buon cittadino e dell'uomo buono;

b) l'esame di talune costituzioni vigenti, in particolare di Atene, che Aristotele conosceva e di cui forse, già da quando compose le epitomi della *Repubblica* e delle *Leggi* e cioè al tempo del discepolato presso Platone, aveva colto talune peculiarità che rileverà poi, con maggiore precisazione, nell'*Athenaion Politeia*. Tra queste, indubbiamente illuminante per il suo problema, la rotazione delle cariche. Al cap. 43, 2 egli nota come in Atene « ciascuna tribù esercita la pritanìa a turno, ἐν μέρει, nell'ordine fissato dalla sorte, le prime quattro per 36 giorni ciascuna, le ultime sei per 35 giorni... »²²⁶. Dunque a Atene il potere più alto era esercitato ἐν μέρει. L'eccezionalità di siffatta ἀρχή fu avvertita nel mondo antico come dagli storici moderni: G. De Sanctis vede esaltata in essa « con una coraggiosa coerenza che non si è mai più superata, il principio della sovranità popolare »²²⁷.

c) Si è accennato alla lacuna che Aristotele lamentava nelle poleis greche relativa all'insegnamento della politica: chi la praticava non l'insegnava. Ottimo sarebbe stato il contrario. Forse la rotazione avrebbe potuto sanare la si-

tuazione. In realtà a *Pol.* III, 4, 1277b 9-11, parlando della *πολιτικὴ ἀρχή*, Aristotele osserva che « la deve apprendere chi comanda stando sotto il comando altrui, per es. a guidare la cavalleria stando alle dipendenze del generale dell'esercito, come tassiarco o come locago ». Qui si parla di un apprendimento in cui coloro che imparano stanno a contatto con coloro che insegnano – e gli uni e gli altri sono veri cittadini. Non si poteva riservare lo stesso tipo di apprendimento per le cause giudiziarie e per il consiglio? Nei tribunali e nell'assemblea la parola spettava a tutti, ma non tutti attiravano allo stesso modo l'attenzione dell'uditorio: ora, questi pochi eccezionali, ch'erano liberi, autentici politici, non potevano sfruttare quell'occasione per dimostrare ciò che in altra sede assoggettavano ad esame insieme ai loro discepoli? Così la retorica usciva dal chiuso della scuola per immergersi nel fervore della vita, e, indirizzandosi nelle tre dimensioni del tempo, abbracciava la storia dell'uomo, in quanto giudicava il passato, consigliava sul futuro, constatava il presente: niente le sfuggiva, osserva a ragione Quintiliano²²⁸.

d) Lo spirito greco che al divenire fu interessato facilitò la recezione della rotazione delle cariche – in effetti la rotazione è una forma di divenire. In particolare va ricordato il suggerimento dei fisiologi, a cominciare da Anassimandro, nel cui « sistema filosofico » il tempo ha funzione primaria, ché tutto avviene *διὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. Il tempo riprendeva adesso il suo ruolo primario e, risolvendo un problema quanto mai complicato, riusciva a creare una costituzione perfetta. *Χρόνος* come *φύσις*.

La rotazione delle cariche offriva quindi non pochi vantaggi alla costituzione ideale. In tal modo, infatti, tutti i veri cittadini partecipavano al governo e non a caso, ma secondo un principio motivato. Ché il rispettare ciascuno le attitudini segnate dallo scorrere del tempo era una legge che si doveva accettare, in quanto non imposta dalla volontà dell'uomo, ma dalla *φύσις*. Inoltre ciascuno poteva sfruttare attitudini che il tempo gli dava, la forza quand'era giovane, la capacità di decisione quand'era nella maturità. E se l'esercizio del comando ripagava e soddisfaceva le

sofferenze e le umiliazioni dell'attesa, l'aspettativa del comando era insieme incentivo e deterrente, ch  spingeva a sottoporsi con la dovuta virt  agli ordini altrui, e tratteneva dal concepire idee ambiziose e comunque sovvertitrici dell'ordine. D'altronde lo stare insieme uomini della stessa et , estrazione, carica li rendeva inclini a comunicare tra loro disegni, intenzioni, progetti utili alla citt ²²⁹. Donde pur tra la differenza delle posizioni, risultava, o poteva risultare, quella concordia indispensabile a ogni stato, soprattutto tra i componenti la classe dirigente. Non per niente Aristotele studi  a lungo i *sissizi*, ne tracci  la storia, ne evidenzi  la funzione nello stato e li estese a tutti i cittadini. Si formava cos  una classe dirigente di primo ordine di uomini che per tutta la vita si dedicavano alla polis – molti dei problemi che avevano studiato da giovani, quand'erano governati, si trovavano a risolvere pi  tardi, quando governavano, sicch  l'esperienza che acquisivano nella prima parte della vita era loro indispensabile nella seconda parte.

Tale classe era legata alla polis non meno che gli spartiaci a Sparta: l'unica differenza – e differenza enorme – era la diversit  del fine che entrambi si prefiggevano: i cittadini di Aristotele non volevano la guerra n  il dominio, bens  la pace e la concordia²³⁰. Insieme, erano il contrario di quei molti demagoghi, sofisti, eristi, dialettici di nessun conto, orecchianti di politica, i quali cercavano solo il loro interesse, carezzavano demo e tiranni, privi di ogni scrupolo e d'ogni principio morale. Per questo s'era levata contro loro l'accusa spietata di tanti. I cittadini di Aristotele, invece, erano *oi politikoi* veri, perch  fondavano la loro opera sulla *φύσις*, nella quale erano sicuri di trovare regole e princip  assoluti.

Capitolo IV

Analisi delle costituzioni

1. *Diversi schemi di costituzioni*

Dei due ordini di ricerche incentrate su τὰξίς abbiamo tentato di studiare quello relativo all'uomo: resta da esaminare l'altro relativo alle cariche. È chiaro che una diversa disposizione delle cariche dà origine a una diversa costituzione e poiché le disposizioni delle cariche sono molte, molte saranno le costituzioni. Di qui la necessità di ordinarle. Bisogna, per questo, ricorrere a un criterio capace di raggrupparle – e il criterio può essere il numero dei partecipanti al governo o il censo o la nobiltà o la libertà o un altro elemento²³¹. L'impresa era stata tentata da Erodoto, da Platone, da altri, e aveva sortito esiti differenti²³². Proprio per questo nascono difficoltà quando, come s'è accennato, si vogliono interpretare *Pol.* III e il blocco IV-VI che sfruttano schemi differenti. In effetti lo schema dominante nel III libro della *Politica* è fondato sul numero dei governanti, per cui, a seconda che governino l'uno, i pochi, i molti, si avranno tre forme rette, monarchia, aristocrazia, politia, e tre forme deviate, tirannide, oligarchia, democrazia. Le tre forme rette sono accompagnate da virtù²³³, anche se la virtù del re e degli aristocratici non sembra la stessa dei governanti la politia, nei quali si troverà « soprattutto », μάλιστα, la virtù militare: « di conseguenza in questa costituzione (*scil.* la politia) sovrana assoluta è la classe militare e perciò ne fanno parte quanti possiedono le armi »²³⁴. Ciò significa che la virtù militare è la più facile ad aversi²³⁵, non nega, però, e non lo poteva negare, che nella politia si avessero altre virtù.

In *EN VIII*, 10, 1160a 31 ss ricompare la stessa classificazione: ivi, però, Aristotele precisa che la *politia*, così chiamata dai più, sarebbe più appropriato chiamarla timocrazia, in quanto ἀπὸ τιμημάτων²³⁶: è il denaro, infatti, che permette ai militari di procurarsi l'armatura, quei militari ai quali accenna *Pol.* III, 4, 1277b 8 ss. Nello stesso brano dell'*EN* il regno è definito la costituzione migliore, la timocrazia o *politia* la peggiore. C'è dunque una gradazione di consistenza tra le tre costituzioni rette, allo stesso modo che per le deviazioni, delle quali la peggiore è la deviazione della forma migliore e così via per le altre: di conseguenza dopo la tirannide si avrà l'oligarchia e poi la democrazia « che è la più moderata »²³⁷.

Tale schema non è ignorato nel blocco IV-VI²³⁸, ma generalmente è sostituito dall'altro, nel quale il criterio è chiesto alla capacità finanziaria dei cittadini, ossia alla ricchezza o alla povertà. A tale conclusione Aristotele arriva in *Pol.* IV, 4, 1291b 1 sgg. allorché, recensite le varie classi della polis, formula alcune osservazioni sulle classi stesse: « molti ritengono possibile²³⁹ che le altre capacità si trovino negli stessi, ad es. che gli stessi siano difensori, agricoltori, artigiani, e anche consiglieri e giudici – e in realtà tutti si arrogano l'abilità e credono di poter coprire la maggior parte delle cariche: ma che gli stessi siano poveri e ricchi è impossibile. Queste, dunque, par che siano soprattutto parti dello stato, i ricchi e i poveri. Inoltre, ἔτι δέ, poiché per lo più gli uni sono pochi, gli altri molti, sembra che tra gli elementi dello stato queste parti siano contrarie. Di conseguenza anche le costituzioni le stabiliscono secondo la prevalenza di costoro e quindi sembra che esistano due forme di costituzione, la democrazia e l'oligarchia ». C'è, dunque, in ogni polis una classe di pochi e una di molti, una di poveri e una di ricchi, contrarie tra loro – e a seconda che governi l'una o l'altra, si ha la democrazia o l'oligarchia²⁴⁰.

Democrazia e oligarchia sostengono lo schema delle costituzioni nel blocco IV-VI, che, però, s'è detto, dimentica la nota caratterizzante del primo e cioè il numero dei governanti – solo che questa nota perde nel secondo la

fondamentalità che aveva nel primo per diventare accidentale: lo dimostra il brano citato, che accenna alla consistenza numerica dei poveri e dei ricchi in una frase introdotta dal solito ἔτι δέ, « inoltre », « e ancora » che dice appunto aggiunta e subordinazione alla frase precedente. Ugualmente a *Pol.* IV, 4, 1290b 17-20: « ma si ha democrazia quando dispongono del potere uomini liberi e poveri, che sono molti, πλείους ὄντες, oligarchia quando ne dispongono uomini ricchi e nobili, che sono pochi, ὀλίγοι ὄντες ». Anche qui l'osservazione relativa al numero è un'aggiunta: le proprietà qualificanti le due costituzioni sono invece collocate al primo posto, e cioè libertà e povertà per la democrazia, ricchezza e nobiltà per l'oligarchia, come sottolinea *Pol.* IV, 4, 1290a 40 sgg. Per ciò ²⁴¹ se in una massa di 1300 uomini, mille fossero ricchi e avessero le cariche, dalle quali hanno cacciato gli altri 300, poveri e liberi, un tale ordinamento non potrebbe dirsi democrazia: allo stesso modo, se al governo fossero i 300 poveri, che hanno cacciato i mille ricchi, un tale ordinamento non potrebbe dirsi oligarchia. E poi la solita aggiunta: « quindi ²⁴² bisogna piuttosto dire che c'è democrazia quando i liberi sono sovrani, oligarchia quando lo sono i ricchi: succede però che quelli sono molti, questi pochi, perché di liberi ce ne sono molti, di ricchi pochi ». Siffatte proprietà avevano notevole valenza nel mondo greco ed erano oggetto di attento studio da parte dei filosofi: Aristotele stesso scrisse un *περὶ πλούτου* e un *περὶ εὐγενείας* ²⁴³, nei quali il problema della ricchezza e della nobiltà era ampiamente dibattuto, e non si può pensare che non fossero prese nella dovuta considerazione e discusse le pretese che ciascuna di esse aveva al governo.

Il fatto che il secondo schema non dimentichi le caratteristiche del primo è indicativo: significa che il primo non è scartato e che anzi lo si vuole inquadrare in una visione più complessa. In effetti i due schemi si richiamano tra loro e il secondo approfondisce il primo, rilevandone una proprietà, la povertà dei molti, la ricchezza dei pochi. L'approfondimento era importante in quanto evidenziava una qualità che, a livello politico, si dimostrava superiore

a quella da cui era derivata, perché una forma di governo si poteva giudicare dalla qualità non dalla quantità²⁴⁴ dei governanti – in altre parole, la circostanza che governino l'uno, i pochi, i più non basta a specificare la forma di governo alla quale danno vita, se non si aggiunge in che modo governino – e lo dimostra la duplice costituzione che da ciascuno deriva, l'una buona, l'altra perversa, a seconda che abbiano o non abbiano la virtù. Ma allora, ripeto, è la virtù a qualificare il tipo di governo, non il numero di chi governa, il quale numero è qualcosa di accidentale, come s'è detto. Torniamo così al punto di partenza, che cioè il secondo schema precisa, e di necessità, il primo: per ciò, dato che in ogni polis il potere era generalmente in mano ai ricchi o ai poveri, questi non potevano non esercitarlo in maniera conforme alla loro qualità, alla quale sopravveniva la quantità, ché i poveri erano molti, i ricchi pochi. Di qui la constatazione, evidenziata dal secondo schema che, poiché ricchi e poveri badavano essenzialmente al denaro e, per sé, non tenevano conto della virtù, oligarchia e democrazia rispondevano alle due forme deviate del primo schema, derivando rispettivamente dall'aristocrazia e dalla politia, le due forme rette che si fondavano sulla virtù.

Ma a questo punto bisogna stare bene attenti. Oligarchia e democrazia in questa nuova dimensione erano sistemate anch'esse in uno schema diverso da quello di *Pol. III*: « ci sono ancora²⁴⁵ due costituzioni oltre la democrazia e l'oligarchia: una di queste tutti la riconoscono ed è detta una forma delle quattro costituzioni (e queste quattro le chiamano monarchia, oligarchia, democrazia e quarta quella chiamata aristocrazia) quinta è quella designata col nome comune a tutte (la chiamano, infatti, politia) ma poiché non capita spesso, sfugge a quanti tentano di classificare le forme di costituzione e numerano solo le quattro (come Platone)²⁴⁶ nella lista delle costituzioni ».

Si tratta di una serie di quattro costituzioni, monarchia, oligarchia, democrazia, aristocrazia, raggruppate in apparenza secondo il numero, mentre l'accostamento di monarchia, costituzione retta, a due deviate, oligarchia e demo-

crazia, fa pensare ad altro criterio. La supposizione è confortata da *Rhet.* I, 8, 1365b 31 sgg: « la democrazia è la costituzione in cui le cariche si distribuiscono a sorte, l'oligarchia in rapporto al censo, l'aristocrazia secondo la *paideia* e per *paideia* intendo quella che è stabilita dalla legge: coloro che restano fedeli alla legalità dominano nell'aristocrazia – bisogna quindi riconoscerli migliori, ἀρίστους, donde anche il nome di questa costituzione. La monarchia è, in forza del vocabolo, la costituzione in cui uno solo è sovrano di tutto: quand'è sottomessa a regole è regno, quando il suo potere è illimitato è tirannide »²⁴⁷. La quadripartizione nei due brani è la stessa – nel secondo, però, nella *Retorica*, diversamente dal primo, la monarchia è vista nelle sue due forme di governo con e senza legge. Né va rilevata la circostanza che nel primo venga ricordata la politia, neppure nominata nel secondo: l'aggiunta è fatta da Aristotele per completare, dal suo punto di vista, lo schema delle costituzioni, che nella sua essenzialità non si curava della politia, perché probabilmente o non la considerava forma di costituzione o la riportava alla democrazia. In ogni caso la quadripartizione poggia su un criterio diverso dal numero, anche se l'importanza del numero non è disconosciuta: esso consiste nel modo in cui si distribuiscono le cariche nelle quattro costituzioni, la sorte nella democrazia, il censo nell'oligarchia, la *paideia* nell'aristocrazia, l'ereditarietà, in genere, nella monarchia.

Alle quattro costituzioni si riporta anche Platone, come, s'è visto, rileva Aristotele. In *Respubl.* VIII, 544a sgg ricorda il governo dei Cretesi e dei Lacedemoni, ossia la timocrazia²⁴⁸, poi l'oligarchia, la democrazia, la nobile tirannide alle quali aggiunge, quinta, l'aristocrazia, ch'è la più interessante, in quanto origine delle altre. Platone distingue l'aristocrazia dalle altre forme di governo e in più le collega tutte tra loro, per cui la successiva discende dalla precedente: dall'aristocrazia attraverso la timocrazia, l'oligarchia, la democrazia si arriva alla tirannide.

Forse quel che colpì Aristotele esaminando il raggruppamento delle costituzioni a quattro (che potevano diventare cinque con l'aggiunta della politia) e leggendo con at-

tenzione il brano platonico senza dimenticare l'insegnamento della realtà politica, fu che sottolineava la potenza dell'uomo degenerato, la *μοχθηρία*²⁴⁹, la quale, assumendo forme diverse, disgregava una costituzione e dava origine all'altra, la cui caratteristica era una sempre più accentuata presenza di ricchezza presso alcuni e di povertà presso altri. Con questo la quadripartizione platonica lasciava supporre implicitamente che democrazia e oligarchia fossero i governi più comuni, che, però, si presentavano in innumeri forme a seconda del rapporto che in ciascuna di esse raggiungevano povertà e ricchezza. Se si pensa poi che aristocrazia e nobile tirannide (le altre due forme di costituzione dello schema) si realizzavano molto raramente, se ne deduce che solo sulla democrazia e sull'oligarchia si poteva ancora puntare. Ma sulla valenza dell'una e dell'altra bisognava stare bene attenti, perché, s'è visto, le disposizioni delle cariche davano luogo a molteplici forme e di democrazia e di oligarchia, sicché il linguaggio comune poteva trarre in inganno. E Aristotele lo riconosce: « infatti²⁵⁰ considerano (*scil.* gli uomini) l'aristocrazia una forma di oligarchia, in quanto è oligarchia particolare e la cosiddetta politia una forma di democrazia » come a proposito dei venti ritengono che ce ne siano solo due, vento del nord e vento del sud, e che gli altri siano derivazioni da questi.

Ciò vale soprattutto riguardo al blocco IV-VI, in cui le due costituzioni ricorrono di frequente: non ci si deve stupire se nel secondo schema Aristotele le metta in evidenza, pur avendole considerate deviazioni nel primo, e tanto meno se da loro faccia derivare la politia, che nel primo schema è una forma retta: « ... la politia, per dirla in generale, è mistione, *μίξις*, di oligarchia e di democrazia »²⁵¹. La nozione di *μίξις*, comune ai fisici²⁵², torna nel campo della politica con la stessa feconda gravidanza, perché affrontava l'uomo, in quanto uomo politico, e i problemi che nel campo politico gravitavano, delle cariche, degli elementi che pretendevano l'accesso al governo, del modo di governo etc. Spettava ad essa mettere accordo dove regnava disaccordo, osservare e comprendere le esigenze di ciascuno, singolo o classe, il che, in sostanza, era un obbedire alla

natura, la quale, come porge il nutrimento necessario al nuovo nato²⁵³, non lo può poi abbandonare nel suo sviluppo, che anzi l'accompagna e gli prescrive il modo di avvicinarsi alle cose, di cui non può fare a meno. Per questo la *μῆξις* domina la meditazione politica nell'età ellenistica e romana: si ricordino solo Polibio e Cicerone²⁵⁴. Ma anche Aristotele prospetta il problema: « ... ma siccome sono tre gli elementi che richiedono uguale partecipazione al governo, libertà, ricchezza, virtù (il quarto, che chiamano nobiltà, accompagna gli ultimi due: la nobiltà, infatti, indica ricchezza di antica data e virtù) è evidente che la mistione di due elementi, degli agiati e dei disagiati, si deve chiamare *politia*, la mistione di tutt'e tre aristocrazia, a maggior ragione delle altre forme di aristocrazia, si eccettui la forma genuina e prima »²⁵⁵. Dunque *politia* è mistione di libertà e di ricchezza, le caratteristiche dei disagiati e degli agiati, ossia dei poveri e dei ricchi, l'aristocrazia è mistione di libertà, ricchezza e virtù, caratteristica delle stesse classi con l'aggiunta della virtù, che è indispensabile in una aristocrazia.

Politia e aristocrazia sono le forme rette del primo schema e tuttavia alla *politia*, intesa secondo la valenza di tale schema, manca, nel brano citato, la virtù, che invece è attribuita all'aristocrazia. Ciò conferma quanto s'è detto sulla necessità di spiegare volta per volta il significato dei singoli termini e di vedere se in quel contesto vengano usati in senso stretto o in senso più lato. In ogni caso Aristotele sa bene come la *politia* e l'aristocrazia non s'incontrino spesso nella realtà politica: donde il bisogno di ricorrere alle due forme cosiddette deviate, ma più comuni e di più semplice realizzazione. È difficile trovare un demo che si ispiri nel suo operare alla virtù (*politia* in senso stretto) e così pure una ristretta cerchia di persone (aristocrazia): non è difficile trovare un demo o una ristretta cerchia di persone che con la virtù venga a patti e la segua dove può seguirla e cioè dove gli fa comodo, e per il resto se ne discosti senza troppe preoccupazioni²⁵⁶. E se questo giustifica l'esistenza della democrazia e dell'oligarchia, giustifica insieme la possibilità di una loro mistione.

Si è vista l'indispensabilità dell'etica alla costruzione della politica: ora l'etica aristotelica poggia sul μέσον²⁵⁷. Se in una polis antagonisticamente divisa tra ricchi e poveri si fosse costituita una terza classe, quale risultato d'una mistione tra le due, la classe dei mediamente poveri o, ch'è lo stesso, dei mediamente ricchi, si sarebbe realizzata una polis particolare, alla quale l'eventuale prevalenza della classe media sulle altre due, con le sue virtù ugualmente medie, avrebbe procurato un'esistenza sicura – un punto sul quale Aristotele insiste²⁵⁸: per questo vuole che la felicità sia accompagnata da una certa scorta di risorse economiche e per questo assegna ai cittadini della polis ideale una proprietà moderata. *Pol.* IV, 9 spiega come si possa realizzare la « mistione » di oligarchia e di democrazia, ossia come si possa dar vita a un determinato tipo di politica, nel quale confluiscono e si armonizzano in maniera giusta le esigenze dell'una e dell'altra costituzione. Ciò si poteva ottenere cercando tra le due costituzioni un elemento comune, ossia un μέσον, – e ne dà un esempio in rapporto alla giustizia, alle cariche e all'assemblea. A proposito di quest'ultimo punto scrive: « ... per la partecipazione all'assemblea²⁵⁹, le democrazie non esigono censo alcuno o del tutto esiguo, le oligarchie lo esigono elevato: ora comune non è né l'uno né l'altro, ma un censo medio tra quelli prescritti tra le due condizioni ». Quando la μίξις è perfetta, la stessa costituzione può essere detta democrazia e oligarchia, nel senso che le due costituzioni si riconoscono in essa²⁶⁰.

D'altra parte l'indispensabilità d'una classe di centro era richiesta dall'esame delle varie forme di autorità. L'uomo libero esercita in famiglia comando differente sui servi, sulla moglie, sui figli: ma, oltre tale autorità familiare, c'era l'autorità ch'egli in certi stati esercitava sui liberi e uguali²⁶¹: era l'autorità politica, la πολιτικὴ ἀρχή, di cui si è parlato e che dava vita a un governo particolare. Di tale governo facevano parte quanti, per condizione sociale ed economica, costituivano il μέσον della polis stessa.

Quindi il censo legato ad altri valori realizzava uno

schema di costituzione che piú del primo era adatto a ordinare le costituzioni stesse, ch  mentre il primo evidenziava in maniera inappellabile il numero e la virt , il secondo faceva appello ad altre qualit , pur non tralasciando n  il numero n  la virt , in quanto considerava il numero un mero accidente, e adattava la virt  alla condizione dell'uomo, ch'  buono e cattivo a seconda che ascolti o rifiuti la voce del logo. E dunque il secondo schema assoggettava i componenti della polis a un ordinamento pi  facile e umano, l'ordinamento che domina in *Pol.* IV e che serve anche come base per la trattazione della materia – e infatti studia dapprima la democrazia e l'oligarchia (capp. 4-6) passa poi all'aristocrazia (cap. 7) alla politia (capp. 8-9) e termina con la tirannide (cap. 10). Il resto riguarda questioni particolari, relative ai problemi esaminati.

C'erano dunque buone ragioni perch  il secondo schema fosse usato da Aristotele, anche se, a suo parere, non esauriva appieno l'argomento « costituzioni » e neppure giustificava il loro divenire. E l'avverte egli stesso, presentando il suo, che s'accosta ai precedenti come terzo: « riguardo alle costituzioni son soliti pensare cos ²⁶², ma   pi  vera e migliore la nostra classificazione ἀληθέστερον δ  καὶ βέλτιον ὡς ἡμεῖς διείλομεν, secondo la quale, essendoci due forme o una sola bene ordinata, le altre sono deviazioni, παρεκβάσεις, quelle²⁶³ d'un "modo" ben temperato, queste²⁶⁴ della costituzione migliore, e precisamente le oligarchie sono quelle pi  rigide e dispotiche, le democratiche quelle rilassate e blande ».

In tal guisa Aristotele si configura le costituzioni e il loro divenire, divenire che sfocia nelle due forme di oligarchia e di democrazia: alla luce di tale ricostruzione vanno rivolte eventuali obiezioni emergenti da affermazioni apparentemente discordanti. C'  una sola costituzione migliore – o due, e cio  la costituzione in cui chi governa ha la virt ²⁶⁵, e dunque la monarchia e l'aristocrazia: a queste corrisponde la politia, che   s  fondata sulla virt , ma, in genere sulla virt  militare. Questa differenza di virt , s'  visto, giustifica la maggiore consistenza del regno e dell'aristocrazia di contro alla politia, ossia

delle costituzioni migliori di contro all'altra che, pur essendo retta, è inferiore rispetto ad esse. Può essere quindi considerata una *παρέκβασις*, sia pure particolare²⁶⁶, in quanto, ripeto, è dovuta alla diversità della virtù che la domina rispetto alle altre due. Ma *παρεκβάσεις* in senso stretto²⁶⁷ dovranno essere considerate le altre, democratiche e oligarchiche, nelle quali lo spazio della virtù è ristretto, soffocato dalle esigenze egoistiche dei molti e dei pochi – e come i molti danno vita a più forme di democrazia, lo stesso si dovrà dire dei pochi, che costituiranno le oligarchie e la tirannide, quando si assottiglieranno fino a diventare uno. E pertanto il terzo schema abbraccia le sei costituzioni già considerate nel primo.

Ora se la virtù domina in una costituzione, non la si può rifiutare, ché anzi la si deve seguire con slancio, virtù del re, degli aristocratici, dei governanti la *politia*: « per ciò quando si dà il caso che o un'intera famiglia o una persona sola si distingua per virtù dagli altri, tanto che la sua virtù superi quella degli altri tutti, allora è giusto che quella famiglia abbia il regno e sia sovrana di tutti e che quell'unica persona sia re... Di conseguenza non resta che obbedire a costui e farlo sovrano, e non a turno, ma in senso assoluto » (*Pol.* III, 17, 1288a 15 sgg.). Questo vale per il re e per l'aristocrazia, governo di uno o di pochi virtuosi, e, in quanto tale, non impossibile: vale per i governanti la *politia*, nella quale, però, dato il loro numero più consistente e l'impossibilità che, proprio per il numero, siano tutti e nello stesso tempo al governo, si ricorre alla rotazione delle cariche: anche per questo motivo la rotazione delle cariche appare indispensabile.

Era logico che Aristotele abbracciasse uno schema del genere, nel quale dalla costituzione più alta, perché sostenuta dalla pienezza della virtù, si passasse per gradi alle inferiori, nelle quali la virtù aveva minore potenza²⁶⁸. La virtù era stata il fondamento sul quale Socrate aveva tentato di costruire la vita politica e così Platone e la sua scuola²⁶⁹: Aristotele non poteva seguire altra via e, dunque, fissata la costituzione migliore, le altre sono tutte deviazioni, *παρεκβάσεις*. Per questo dice *ὡς ἡμεῖς διείλομεν*:

quell'ἡμεῖς²⁷⁰ si riferisce senza dubbio ai maestri, dei quali condivideva la dottrina, a se stesso e alla sua scuola, che quella dottrina avevano ripreso e svolto. Quanto a παρέκβασις secondo alcuni significherebbe « an imperfect development rather than a thing degraded from perfection »²⁷¹, ossia le cosiddette deviazioni si bloccano a un certo punto del loro svolgimento, senza realizzarlo appieno: infatti la costituzione ideale, come abbiamo ripetuto piú volte, non disprezza un certo benessere (che l'oligarchia pone come fine di una costituzione di pochi) né una certa libertà (che la democrazia pone come fine in una costituzione di molti) e tuttavia tenta di armonizzare e censo e libertà in un orizzonte dominato dalla virtù: per questo piú che di παρέκβασις si dovrebbe parlare di ἔλλειψις. Il che è vero, se si considerano le varie deviazioni nel loro processo ascensionale verso la costituzione migliore, alla cui realizzazione ogni costituzione deviata apporta la sua proprietà, non lo è piú se si considerano nella direzione opposta, in quanto cioè derivano dalla migliore costituzione, βαίνειν, παρά, ἐκ, e dalla migliore derivando degradano, per cui a ogni successivo stadio perdono una caratteristica positiva che la superiore aveva – ed in questa direzione, piú che in quella, Aristotele le studia, dal momento che deviazione indica un venire, un procedere da... il che suppone un progressivo allontanarsi dal principio.

Nel citato *EN VIII*, 10 la democrazia è studiata in senso orizzontale e cioè il regno produce la tirannide, l'aristocrazia produce l'oligarchia, la politia, a sua volta, la democrazia, in seguito alla perversione del migliore. Si ha, in altre parole, il passaggio da una qualità a un'altra, da un contrario all'altro, nel caso specifico dal buono al cattivo. Altrove, ad es. in *Pol. III*, 15, 1286b 8 sgg nell'abbozzare un quadro del divenire storico delle costituzioni, per cui dall'una si passa all'altra, la ricerca lascia la dimensione orizzontale e diventa verticale²⁷². All'inizio i popoli furono retti da re e cioè da uomini superiori per virtù e liberalità: quando poi intorno a loro crebbe il numero di quanti avevano lo stesso valore, si passò all'aristocrazia. Regno e aristocrazia, le due costituzioni rette, fondate sul-

la virtù. Ma allorché gli aristocratici peggiorarono e, dimentichi della virtù, si gettarono sulle ricchezze, la costituzione cambiò e all'aristocrazia si sostituì l'oligarchia. Le oligarchie si trasformarono poi in tirannidi e le tirannidi finirono per diventare democrazie « perché²⁷³, restringendo sempre il numero dei partecipanti al governo per l'ignobile avidità di lucro, resero più forte la massa, che di conseguenza li assalì e sorsero le democrazie. E poiché è avvenuto che gli stati si sono tanto ingranditi, forse non è facile che si dia più altra forma se non la democrazia ». Si ha, dunque, monarchia, aristocrazia, oligarchia, tirannide, democrazia: il divenire delle costituzioni segue un *iter* ben preciso dall'uno ai pochi, dai pochi all'uno e da questo ancora ai molti, un *iter* non dissimile da quello tracciato a *Pol.* IV, 3, 1290a 24-29, anche se in quest'ultimo non è esplicitamente ricordata la tirannide (ma lo è implicitamente) e a *Pol.* III, 15 manca *politia*. In ogni caso quel che conta è il passaggio reciproco tra uno, pochi, molti, passaggio che la riflessione esigea a livello filosofico ed era egualmente evidenziato dallo svolgimento della storia.

La ricostruzione storica di *Pol.* III, 15 è stata accostata a quella di *Pol.* IV, 13, 1297b 16 sgg. Qui il trapasso d'una in altra costituzione è limitato agli Elleni ed è studiato in relazione alla forza militare dei vari stati ellenici, forza militare che rappresentava in essi l'elemento trainante del tutto. Si passa, dunque, dalla monarchia a una costituzione di cavalieri e poi di fanti, ossia rispettivamente a una aristocrazia e a una *politia*: l'aristocrazia era espressione dei cavalieri, giacché solo gli *ἀριστοί*, uomini ottimi e pertanto ricchi, potevano permettersi il possesso e il mantenimento di un cavallo; la *politia* era invece espressione dei fanti ossia degli opliti, dall'armatura pesante, anch'essi in possesso d'una certa consistenza finanziaria: il loro numero, però, non era eccessivo e dunque la *politia* ch'essi instauravano aveva carattere oligarchico e regale: inoltre essi rappresentavano il nerbo del popolo e per questo quelle *politie* le chiamavano democrazie.

Dal confronto delle due ricostruzioni di *Pol.* III, 15 e di *Pol.* IV, 13 risulta, secondo alcuni studiosi, che la

prima ha carattere piú aporematico, la seconda è molto piú legata alla realtà, « mostra meno sicurezza, ma senza dubbio, molto piú scienza »²⁷⁴. In effetti *Pol.* III, 15 volendo spiegare il passaggio d'una in altra costituzione, non poteva non fare appello alle passioni belle e brutte dell'uomo, soprattutto a queste ultime, e cioè alla *μοχθηρία*, come s'è visto²⁷⁵. *Pol.* IV, 13, volendo spiegare lo stesso problema con un'osservazione piú puntuale della realtà, non poteva non evidenziare le forze militari che, essendo custodi e difensori della polis, erano portate ad assumerne il comando, e per questo incarna le passioni di cui parla *Pol.* III, 15 negli uomini che a quelle passioni soggiacciono. Pertanto se si guarda alla prospettiva nella quale le due narrazioni vanno inquadrare per essere comprese, la diversità di giudizio rilevata a loro riguardo perde non poco valore. In effetti esse mostrano entrambe un passaggio dall'una all'altra costituzione fundamentalmente uguale: monarchia, aristocrazia/oligarchia, politia/democrazia di *Pol.* IV, 13 ripropongono lo stesso schema di *Pol.* III, 15 purché si metta da parte, in quest'ultimo, la tirannide che in *Pol.* IV, 13 non è considerata. Per tutto il resto i punti fondamentali del trapasso dal governo dell'uno a quello dei piú non sono differenti. Per dare un giudizio equo sulle due narrazioni, non si deve dimenticare che l'orizzonte nel quale è collocata quella di *Pol.* IV, 13 è diverso, come abbiamo dimostrato, dall'altra di *Pol.* III, 15 e che in *Pol.* IV, 13 non si avverte la necessità di distinguere costituzioni rette da deviazioni: di qui il dettato meno complesso e piú schematico.

In ogni caso il processo descritto in *Pol.* III, 15 e IV, 13 è verticale, e soprattutto il primo, in quanto piú aporematico, segue l'analogo precipitare delle età nel mito esiodico²⁷⁶: dalla razza d'oro a quella d'argento e poi di bronzo e poi degli eroi e, infine, del ferro, l'umanità precipita in un male sempre maggiore, sotto lo stimolo della cattiveria, ch'è brama di possedere, tracotanza, sconsideratezza. Ogni età, rispetto alla precedente, è una *παρέμβασις*, in quanto da quella procede, evidenziando il male che in essa era tenuto fermo dalle forze del bene ancora salde e

capaci di reagire: di quei vizi e virtù che dominano tra gli uomini e si fronteggiano momento per momento. Come nel mito anche nella vita associata si doveva cercare un'antica età dell'oro, l'età della virtù in assoluto dalla quale dedurre le successive – e in tale deduzione la storia aiutava a fissare i rapporti tra quella e le ultime età, nelle quali la lotta tra vizio e virtù era diventata tragica. La stessa storia di Atene avallava la verità del processo ricostruito da Aristotele. Ad es. l'istituzione dei dieci arconti²⁷⁷, dopo la scomparsa di Solone, cinque eupatridi, tre proprietari terrieri, due lavoratori avvenne secondo alcuni sotto il segno dell'oligarchia camuffata da aristocrazia. Con ancora maggiore precisione l'avvento dei Pisistratidi, la loro espulsione da Atene e infine l'instaurazione della democrazia ricalcano le due ultime fasi fermate nel brano citato.

Se la molla che fa scattare il cambiamento è la perversità dei governanti (χείρους γυγνόμενοι, 1286b 14) e in tutte le costituzioni il soggetto della perversità è lo stesso, l'uomo, è chiaro che da ogni costituzione si potrà passare a un'altra, quando la malvagità superi il limite consentito alla sopportazione d'un governo, sia di uno, di pochi, di molti. Sicché si spiega come in Aristotele si passi dalla tirannide alla democrazia, mentre in Platone avviene il processo inverso²⁷⁸.

In conclusione Aristotele fa appello nelle sue opere a più raggruppamenti delle costituzioni: ne abbiamo visti per lo meno tre, il raggruppamento di *Pol.* III, 7, di *Pol.* IV, 3, e il suo, sempre in *Pol.* IV, 3: ma se ne potrebbero aggiungere degli altri. Come si spiega tale fenomeno? In primo luogo Aristotele si riporta a raggruppamenti esistenti, i quali prendevano in considerazione, per motivi che si possono pure immaginare, determinate costituzioni, ne scartavano altre. Il raggruppamento più completo è il primo, in quanto fondato su motivi logici, il numero, nella sua diversa quantità (uno, pochi, molti) e nella bivalenza di buono e cattivo: donde le sei costituzioni, tre rette, tre deviate. Data la sua completezza, Aristotele non dimentica mai le forme di costituzione che tale raggruppamento ha sistemato e tenta di riportarle negli altri sche-

mi — si badi come a *Pol.* IV, 7, 1293a 39 ricordi la politia « quinta » costituzione. Se non sempre compie tale opera di completamento, è perché non sempre la cosa gli interessi, o perché non sempre ritenga necessario compierlo. Del resto, anche dove le sei costituzioni non compaiono apertamente, non era difficile trovare il posto per quella o quelle non prese in considerazione. Né si deve dimenticare che oligarchia e democrazia avevano significato molto vasto e potevano ad es. coinvolgere in sé la politia o la tirannide, come abbiamo visto. E poi il problema non era tanto importante da doverlo presentare ogni volta perfezionato in ogni parte. Sicché, si può concludere, Aristotele non si sentì legato piú a questo che a quello schema e li usò in rapporto alle diverse circostanze. Anche perché erano tutti approssimativi ed era impossibile fermare nella immobilità d'uno schema il fluttuante divenire della realtà. Inoltre, esaminava le costituzioni talora a livello strutturale, talaltra a livello storico, talaltra infine a entrambi i livelli: è evidente che le diverse angolazioni comportassero diversità di risultati.

I raggruppamenti piú importanti, o, per lo meno, quelli sui quali torna con maggiore insistenza sono i tre citati. Essi hanno ciascuno una propria valenza e non sono isolati l'uno dall'altro: cosí il primo richiama il terzo: col terzo esso distingue il bene dal male, l'interessato dal disinteressato, in quanto le forme rette tengono d'occhio l'utile comune, le deviate l'utile del singolo. Il secondo sfrutta i valori che la tradizione e la storia avevano portato alla ribalta, in base ai quali le varie costituzioni assegnavano le cariche: in tal guisa giustifica tutte le forme di governo esistenti e, in particolare, la democrazia e l'oligarchia, sostenute dalla libertà e dal censo²⁷⁹. Il terzo, poi, come il primo, poggia sulla virtù ed è percorso da un afflato di vita che lo rende il migliore, a livello strutturale e storico.

Aristotele adopera i raggruppamenti a seconda che giovinno ai suoi interessi ed è abile nell'accostare le caratteristiche dell'uno a quelle dell'altro. Questo può spiegare apparenti discrepanze tra i raggruppamenti stessi, le quali, a una piú approfondita analisi, sono molto ridotte e addi-

rittura scompaiono. Ovviamente non può non esaltare il migliore e cioè il terzo, in quanto si fonda sulla virtù. La virtù è il fondamento della vita e, dunque, delle costituzioni, che sono la vita della polis. E la virtù spiega il vizio, il bene spiega il male. Ché altrimenti non si comprenderebbe come dall'età del monarca benefattore e padre si sia caduti nell'età del tiranno spogliatore e assassino, e della democrazia più spinta, nella quale ciascuno vuol essere un tiranno.

2. *La Politica come fenomenologia delle costituzioni*

Non sarebbe errato considerare buona parte della *Politica* una fenomenologia delle costituzioni, le quali, s'è visto, risultano dal diverso ordinamento delle cariche. Volendo offrirne una visione sufficientemente completa, Aristotele ne individua le forme fondamentali e di ogni forma cerca le sottoforme, evidenziando come in ciascuna le cariche si riportano tra loro e, insieme, come tra loro si differenziano. Ne risulta un quadro di ampie proporzioni e di difficile ricostruzione, soprattutto perché di talune sottoforme si hanno più trattazioni, non sempre concordanti.

L'esame di questo quadro è interessante, se di ogni sottoforma si riesce a stabilire il rapporto con la forma corrispondente e le si affianca lo studio della polis o delle poleis che hanno avuto quel tipo di governo, facendo appello alle tante notizie forniteci in proposito dalle fonti greche, da Aristotele in primo luogo. Egli, infatti, in tutta la *Politica* qua e là e in particolare in IV-VI accenna a molti fatti in grado di illuminare i secoli VI-IV. In maniera più sistematica il bisogno di illustrare il divenire delle cose alla luce dei principî ossia dei dettami delle costituzioni Aristotele lo sente nelle *Costituzioni* in cui la vita di ogni polis si muove sulla costituzione, sicché la storia della polis stessa assume un colorito prettamente politico, come appare dalla lettura delle *Costituzioni di Atene*²⁸⁰. E forse questo singolare modo di trattare l'antico e il moderno, agganciando il particolare alla norma

che lo governa, spiega perché la *Politica* sia stata considerata un manuale di arte politica e per questo abbia avuto tanta diffusione nel Medioevo e nel Rinascimento, quando pure si tentava di inquadrare in una visione razionale una massa di avvenimenti disparati e a prima vista incomprendibili. Di qui i tanti compendi, commenti, studi, traduzioni a cui si dedicarono gli intelletti più acuti, da Alberto Magno a Tommaso d'Aquino, a Bernardo Segni, a Angelo Maria Scaïno, a Donato Acciaïoli, a Pietro Vittorio, a tanti altri fino a Machiavelli e a Guicciardini²⁸¹. In tempi recenti la stessa impresa di Aristotele è stata tentata, sia pure a livello più consapevole e scientifico, da Gustave Glotz, il quale, ne *La Cité Grecque*²⁸², seguendo spesso la classificazione aristotelica, che è, osserva, « puramente logica e, come tale, artificiale, ma comoda », ricostruisce le forme di governo e, insieme, le rende vive con gli esempi che adduce delle tante poleis e regioni rette dalle stesse costituzioni che prende in esame.

La rassegna di costituzioni, che segue e che sarà quanto mai concisa, va osservata principalmente da due angolazioni, l'una storica, l'altra strutturale. La prima rileva le esigenze che a un certo momento hanno dato origine a quel determinato tipo di reggimento politico, l'altra ne fissa la consistenza propria in rapporto alla forma da cui deriva e alle altre sottoforme. Le poche osservazioni finali si allineano in tale direzione e potrebbero costituire la base di uno studio sul comportamento umano in determinate circostanze. Era quel che rilevava Machiavelli: « E' si conosce facilmente²⁸³, per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città ed in tutti i popoli sono queglii medesimi desiderii e queglii medesimi omori, e come vi furono sempre. In modo che gli è facil cosa, a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni republica le future, e farvi queglii rimedi che dagli antichi sono stati usati; o, non ne trovando degli usati, pensarne de' nuovi, per la similitudine degli accidenti. Ma perché queste considerazioni sono neglette, o non intese da chi legge, o, se le sono intese, non sono conosciute da chi go-

verna; ne seguita che sempre sono i medesimi scandoli in ogni tempo ».

3. *Le costituzioni: la monarchia*

Cominceremo l'analisi dalla monarchia che, s'è visto, rappresenta storicamente la prima forma di rapporto politico tra superiore e inferiori.

Della monarchia si distinguono quattro o cinque forme:

1. la monarchia sul tipo di quella spartana²⁸⁴ che è una specie di supremo comando militare a vita: traeva origine di lontano, se Omero presenta già Agamennone investito d'un potere simile;

2. la monarchia dei popoli barbarici, non molto differente dalla tirannide, alla quale, comunque, quei popoli, di carattere servile, si adattavano senza ribellarsi;

3. l'esimnetia²⁸⁵, una carica propria degli antichi Ellenici, una specie di tirannide elettiva, generalmente a tempo;

4. la monarchia dei tempi eroici, accettata spontaneamente dai sudditi per i tanti benefici che ne ricevevano e proprio per questo resa ereditaria;

5. la monarchia in cui il re fa da sé ogni cosa, ispirandosi alla legge, ovvero assecondando la sua volontà. Come si vede le sottoforme sono sei.

Di queste talune interessavano solo a livello storico — cosí la monarchia eroica o l'esimnetia, che valeva in circostanze particolari, essendo, al pari della dittatura in Roma, una carica d'emergenza, o la monarchia barbarica che rispondeva alle esigenze di uomini che per i Greci erano inferiori o, infine, il comando militare supremo della prima forma che, in quanto tale, non riusciva a qualificare una monarchia, se lo si poteva trovare anche in altre costituzioni. Restava, quindi, unica forma di monarchia da studiare, quella del re che è sovrano d'ogni cosa, che cioè regge ogni cosa secondo la legge, o è lui stesso la legge.

Riappare di qui l'impostazione della *Politica* che vuol essere insieme storica e teorica, come s'è già avvertito. Qui pure il passato non è dimenticato, ma è ricordato nei

limiti in cui era necessario a una trattazione storica: ricordato, invece, e ripreso nella indagine quel passato che aveva da dire ancora qualcosa e che, sia pure sotto altra forma, persisteva ed era vivo. Ché nel presente esso si ritrovava col suo bene e col suo male. Sulle due forme di monarchia, con e senza legge, ci fermeremo piú avanti, quando rileveremo come, proprio nel corso del loro esame, Aristotele sottolinei l'importanza del $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$. Altra osservazione già fatta: la trattazione procede opponendo motivazioni *pro* e *contra* una siffatta monarchia, un procedimento che Aristotele usava nei dialoghi, come attesta Cicerone, il quale nel *de orat.* I, 21, 80 accenna all'*Aristoteleus mos* consistente nel potere *de omnibus rebus in utramque partem dicere*²⁸⁶. Ed è questa una ragione per cui taluni studiosi hanno supposto che queste argomentazioni derivano da una indagine precedente, ad es. il $\pi\epsilon\rho\iota\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$, uno scritto di Aristotele indirizzato ad Alessandro, sul quale pure avremo modo di tornare.

4. Le costituzioni: democrazia e oligarchia

Piú complessa si presenta l'indagine sulla democrazia e sull'oligarchia.

Si noti:

a) la trattazione della democrazia è duplice in *Pol.* IV, capp. 4 e 6: è ripresa in *Pol.* VI, 4. *Pol.* IV, 4 e 6 non concordano appieno tra loro. Duplice è pure la trattazione dell'oligarchia in *Pol.* IV, 5 e 6: è ripresa in *Pol.* VI, 6-7 – e il libro VI, abbiamo già avvertito²⁸⁷, è un complemento del V e contiene molte ripetizioni di quanto è stato detto in IV e V. Tale ritornare sull'argomento significa ch'esso aveva la sua rilevanza e poteva essere esaminato da differenti angolazioni: ciò spiega, in genere, le sfasature che vi s'incontrano e giustifica la natura della *Politica*, quale compendio di lezioni, come s'è detto.

b) L'indagine sulle due forme procede simultanea. Ciò non stupisce se pensiamo a quanto s'è detto sul secondo

schema delle costituzioni, basate precisamente su democrazia e oligarchia.

c) Consideriamo adesso la classificazione delle forme di democrazia. In *Pol.* IV, 4 se ne enumerano cinque:

1) poveri e ricchi stanno su un piano di perfetta parità, per cui le due classi sono uguali: il demo, però, dirige, per essere numericamente superiore;

2) le cariche vanno a chi ha un censo esiguo;

3) le cariche vanno a chi ha nascita incensurabile, ἀνυπεύθυνος²⁸⁸, e quindi non è bastardo: impera la legge;

4) le cariche vanno a chi è cittadino e poiché la concezione del cittadino variava nei diversi tipi di democrazia, anche il πλῆθος, di conseguenza, variava, in ciascuno, di consistenza e di valore: tuttavia resta in vigore la legge;

5) non la legge ma la massa detiene il potere: dunque la massa è legge.

In *Pol.* IV, 6 la classificazione si presenta così:

1a) dirigono lo stato agricoltori e piccoli proprietari, che hanno censo modesto: impera la legge;

2a) partecipano alle cariche quelli di nascita incensurabile, ma in realtà governano quelli che hanno disponibilità di tempo: <τοὺς> δυναμένους σχολάζειν: impera la legge;

3a) partecipano al governo i liberi, ἐλεύθεροι: impera la legge, perché non hanno tempo a disposizione;

4a) è la democrazia estrema sorta nelle poleis in cui i poveri, avendo tempo a disposizione in quanto ricevono la paga, λαμβάνοντας μισθόν, possono occuparsi degli affari politici: « in effetti, non li impedisce la cura degli affari privati che impedisce i ricchi, i quali per conseguenza non vanno di frequente all'assemblea né in tribunale per giudicare. E quindi la massa dei poveri diventa sovrana del governo e non le leggi »²⁸⁹. In *Pol.* VI, 4 torna la stessa quadripartizione, fatta, però, in relazione alla condizione degli uomini che vivono sotto quelle costituzioni e, dunque, dopo la migliore, la prima, costituita da agricoltori, si avranno quelle dei pastori, dei banausi, dei mercanti, dei teti e infine di tutti indiscriminatamente. S'intende come

questa sia la forma piú difficile a governarsi e come il politico debba stare bene attento a che i difetti in essa insiti non degenerino provocando rivolte e sconvolgimenti.

Qualche osservazione sui tre raggruppamenti della democrazia:

α) nel primo (*Pol. IV, 4*) le forme di democrazia sono cinque, nel secondo (*Pol. IV, 6*) quattro. Comunque, se si toglie la prima dal primo, le altre si corrispondono appieno e cioè $2=1a$, $3=2a$ etc. Solo 1 non ha il corrispondente e può sembrare strano, dato che presenta una democrazia nel senso piú proprio, perché fondata su un'assoluta uguaglianza di tutti, ricchi e poveri, a livello politico²⁹⁰. In realtà, se i poveri e i ricchi sono sullo stesso piano, dal momento che godono nella stessa misura libertà e uguaglianza, è ovvio che, trattandosi di democrazia, la direzione delle cose pubbliche sarà data alla parte numericamente piú consistente e cioè ai poveri. A ragione quindi Aristotele chiama tale forma di democrazia la prima, *πρώτη*: la quale poteva essere considerata la definizione autentica della democrazia, in quanto, ripeto, libertà e uguaglianza si realizzano in tutti, tutti partecipando al governo. Ciò lascia supporre che le pretese dei poveri e dei ricchi alla cosa pubblica sono identiche, al di là di quel che possono contare il censo o altri elementi capaci di determinare forme diverse di costituzione. Data tale posizione assai vaga, si può spiegare perché 1 non compaia in *Pol. IV, 6*.

β) A *Pol. VI, 4* la democrazia peggiora in rapporto alla sempre peggiore consistenza dei mestieri che la costituiscono. Agricoltori e pastori hanno l'areté che manca agli altri e, in piú, la necessità di lavorare per tirare innanzi l'esistenza: ciò li persuade a contentarsi del poco, a non agognare l'altrui, a porre a capo di tutto la legge, a convocare di rado le assemblee: per questo una democrazia del genere è la migliore. L'esaltazione dei contadini tornerà in seguito, sia pure ad altro livello, quando, prima con Epicuro, poi con gli stoici, soprattutto quelli romani, l'agricoltura diventerà l'occupazione per eccellenza del filosofo²⁹¹. Di contro agli agricoltori, i banausi, i mercanti, i teti, come

mancano di areté, così danno vita a una polis priva di areté.

γ) La necessità che chi governa abbia un minimo per le necessità quotidiane, un postulato tratto dall'etica, accompagna le varie forme di democrazia: di qui l'indispensabilità del lavoro, a meno che, come nella forma estrema, i poveri non vengano assistiti dalla polis con la paga, *μισθός*, quale ricompensa della loro partecipazione all'assemblea o alle giurie dei tribunali. È quasi superfluo ricordare il provvedimento di Pericle di dare un'indennità ai giurati e successivamente di Cleofonte e di Callicrate di Peania relativo al triobolo per i partecipanti all'assemblea ²⁹².

d) E veniamo all'oligarchia, il governo dei pochi, una forma costituzionale legata alla monarchia e, di più, all'aristocrazia, della quale è deviazione, in quanto si fonda non sull'areté, come l'aristocrazia, bensì sul censo ²⁹³, la cui diversa consistenza dà vita a differenti forme di oligarchia. L'argomento ricorre due volte, come s'è detto, in *Pol. IV*, capp. 5 e 6 ed è ripreso in *Pol. VI*, 6-7. In *Pol. IV*, 5 ne vengono recensite quattro forme. Sono:

1. oligarchia a censo elevato che i poveri non riescono a procurarsi, per cui sono esclusi dalle cariche;
2. oligarchia a censo elevato ed elezione per cooptazione, in quanto i magistrati eleggono da sé quelli destinati ai posti vacanti;
3. oligarchia a cariche ereditarie, per cui il figlio succede al padre: di qui l'impero della legge. Glotz la definisce « oligarchia dinastica a più teste » ²⁹⁴;
4. oligarchia a carica ereditaria e dominio assoluto del capo, non della legge. È l'oligarchia dinastica ²⁹⁵.

La classificazione di *Pol. IV*, 6 è uguale alla precedente. C'è solo da osservare che la prima studia maggiormente le magistrature in relazione alle forme enumerate di oligarchia ed è più concisa della seconda: questa, a sua volta, cerca di chiarire con precisione il rapporto tra censo e magistrature. Lo stesso si evince più o meno da *Pol. VI*, 6-7, che punta con maggiore decisione sul rapporto censo-forma di oligarchia, in relazione al corpo militare che di ciascuna forma è proprio. E pertanto la fanteria leggera e la marina,

costituite dal demo, si adattano alle forme prime di oligarchia²⁹⁶, quelle cioè in cui il censo per partecipare alle cariche indispensabili è modesto, elevato quello per le cariche più importanti: invece la fanteria pesante e la cavalleria si adattano alle forme più marcate di oligarchia, quelle che richiedono un censo consistente per entrare nella vita politica, giacché solo chi lo possiede può permettersi un cavallo e un'armatura pesante²⁹⁷. Sempre in *Pol.* VI, 6 è evidenziato il riscontro tra democrazia e oligarchia e tra oligarchia e politia: in effetti la forma meglio temperata delle oligarchie è vicino alla politia, mentre la forma più esasperata di oligarchia è opposta all'estrema forma di democrazia, anche se entrambe tendono alla tirannide in quanto e i pochi e i molti cercano di porsi al posto della legge e di sostituirla col loro arbitrio.

La dialettica del divenire e cioè del trasformarsi delle costituzioni è la stessa, più o meno, per tutte, in quanto passa da un atteggiamento rispettoso verso l'altro – siano uomini, siano leggi – a un atteggiamento sprezzante, sfacciato, che porta chi governa a riconoscere solo se stesso e a conculcare l'altro, siano uomini siano leggi. Questo in forza di una male intesa concezione del potere, che, lungi dal cercare il bene di chi a quel potere è sottomesso, bada al tornaconto di chi lo detiene²⁹⁸ – e, dunque, l'innaturale uso del potere produce il guasto, proprio perché è contro natura. Di conseguenza la forma estrema della monarchia, in quanto contro natura, sbocca nella tirannide, che ha la legge in se stessa, per la stessa dialettica per cui, s'è già notato, l'estrema forma della democrazia colloca il demo al posto della legge, e l'estrema forma dell'oligarchia innalza a legge l'uomo.

5. *Le costituzioni: l'aristocrazia*

Scrivono Aristotele in *Pol.* III, 8, 1279a 34 sgg: « il governo di pochi e, comunque, di più d'uno, è l'aristocrazia o perché i migliori hanno il potere o perché persegue il meglio

per lo stato e per i suoi membri »²⁹⁹. Il testo greco pone in evidenza con maggiore chiarezza di ogni traduzione l'etimologia di ἀριστοκρατία, mettendola in rapporto coi migliori, τοὺς ἀρίστους, che governano, o con il fine al quale essi guidano la polis e che è il meglio in assoluto, τὸ ἄριστον. S'intende che le due derivazioni si raccordano, perché solo οἱ ἄριστοι conoscono e possono tendere a τὸ ἄριστον. In quanto ἄριστοι come uomini, i governanti dell'aristocrazia hanno non solo la virtù che li fa virtuosi in senso lato, ἀγαθοί, ma anche la φρόνησις, per cui sono φρόνιμοι, prudenti. E dunque « solo in questa costituzione assolutamente la stessa persona è uomo buono e cittadino buono, mentre quelli delle altre costituzioni sono buoni in rapporto alla loro costituzione » un'espressione sulla quale ci siamo fermati³⁰⁰.

Ha ragione Raymond Weil³⁰¹ che sull'aristocrazia e sulla politia Aristotele è meno esplicito, perché meno informato, essendo l'aristocrazia un governo teorico, l'altra molto poco estesa — e, in effetti, *Pol.* VI, nel quale, s'è visto, ritorna la trattazione della democrazia e dell'oligarchia, non riprende lo studio dell'aristocrazia. In ogni caso anche dell'aristocrazia si danno più forme, precisamente tre:

a) aristocrazia come costituzione degli uomini migliori in virtù — è la costituzione considerata³⁰²;

b) aristocrazia come costituzione in cui le cariche si danno in rapporto alla virtù e ad altri elementi: ad es. a Cartagine si badava alla ricchezza, alla virtù e al demo, a Sparta alla virtù e al demo;

c) aristocrazia come politia che tende all'oligarchia: si suppone che la politia, pur derivando da democrazia e da oligarchia, abbia in sé una qualche dose di virtù, per cui possa essere in qualche modo accostata all'aristocrazia.

6. Le costituzioni: la politia

La politia è senza nome o meglio ha il nome comune a tutte le politeiai, perché è la costituzione in cui conven-

gono ricchi e poveri, e cioè tutti i componenti della polis: per questo taluni la chiamano repubblica³⁰³. Come s'è visto, è mistione di oligarchia e di democrazia, ossia, ripeto, di persone abbienti e di persone non abbienti, la cui esistenza in ogni polis è indiscussa. La mistione che nella politia si realizza comporta problemi abbastanza complicati, quando si scende alla pratica, e per questo Aristotele si sofferma sull'argomento. La mistione può essere ottenuta in base a tre principi³⁰⁴:

a) prendere le prescrizioni legislative di entrambe le costituzioni e usarle entrambe « saltem secundum partem, quamvis non secundum totum et simpliciter »³⁰⁵. Ad es. per quanto riguarda l'amministrazione della giustizia le oligarchie stabiliscono un'ammenda ai ricchi se non fanno da giudici, mentre non danno nessuna ricompensa ai poveri: le democrazie, al contrario, danno la paga ai poveri, non infliggono ammenda ai ricchi. La politia prenderà come elemento comune e medio la ricompensa ai poveri e non esigerà un'ammenda dai ricchi;

b) prendere il medio di ciò che le costituzioni prescrivono – e l'abbiamo già considerato, per quanto riguarda la partecipazione all'assemblea, che nelle oligarchie richiede un censo molto elevato, nelle democrazie nessun censo. Anche qui un censo medio tra i due può risolvere il problema;

c) prendere talune prescrizioni dall'una costituzione, altre dall'altra: così per quanto riguarda l'assegnazione delle cariche la democrazia vuole che si conferiscano a sorte, l'oligarchia per elezione. Si troverebbe un punto d'accordo facendo le cariche elettive secondo l'oligarchia e rendendole indipendenti dal censo secondo la democrazia³⁰⁶.

È chiaro che a questo livello si poteva costruire una casistica molto corposa, atta, a sua volta, a formare non poche *politie*³⁰⁷, le quali, però, se gli elementi non fossero rimasti in equilibrio, si sarebbero sfasciate e di conseguenza sarebbero crollate o nell'oligarchia o nella democrazia. Di qui la rarità della politia e la maggiore disponibilità dell'oligarchia e della democrazia, che nella politia si raccolgono e da essa derivano³⁰⁸.

7. *Le costituzioni: la tirannide*

Se la politia deriva, come s'è visto, da democrazia e da oligarchia, intese nella forma piú umana, lo stesso s'ha da dire della tirannide, che però ripropone delle due costituzioni l'aspetto deteriore e perverso³⁰⁹. E, infatti, al pari dell'oligarchia, la tirannide cerca come fine le ricchezze e il disprezzo del popolo, al pari della democrazia, attacca gli uomini piú in vista e tenta di distruggerli, quali rivali e ostacoli al potere. L'indagine sulla tirannide è aganciata a quella sulla monarchia ed è particolarmente ampia, perché, essendoci ancora tirannidi nel IV secolo, sia pur camuffate, un loro studio rientrava di pieno diritto nella *Politica*. Lo riconosce Aristotele stesso quando afferma che la monarchia ai suoi tempi era in disuso: « al presente³¹⁰ i regni non si formano piú, ma se talora se ne formano, sono piuttosto governi personali³¹¹, e cioè tirannidi: in realtà il regno è un governo spontaneamente accettato, arbitro degli affari piú importanti, ed ora ci sono molti ad avere qualità uguali, ma nessuno è superiore al punto da essere adatto alla grandezza e alla dignità della carica. Sicché, proprio per questo, gli uomini non vi si assoggettano spontaneamente e se uno conquista la carica con l'inganno o la violenza, par che si tratti senz'altro di tirannide ». D'altronde la tirannide era l'oligarchia spinta all'estremo, come s'è visto, nella quale i pochi diventavano uno. E, dunque, insieme alla democrazia, rientrava nelle forme piú comuni di governo, come vuole il secondo schema delle costituzioni. Per questo Aristotele si sofferma a lungo sul modo di distruggere e di conservare la tirannide.

Una psicologia sottile sostiene le osservazioni che si susseguono, illuminate da abbondante esemplificazione. La prepotenza, le azioni ignobili, le percosse, il timore, l'ambizione sono tutti motivi che sconvolgono l'anima dell'uomo e lo portano alla ribellione: il tiranno cercherà di prevenire l'eventuale scoppio di tali motivi e tenterà di consolidare il suo potere secondo la prassi comune ai tiranni di esercitare un comando dispotico, assoluto, sui sudditi³¹². A meno che non voglia infilare l'altra strada e accostare il suo potere a

quello regale: ne verrà fuori un tiranno tutto particolare, un amministratore e un reggitore regale, non usurpatore ma tutore, « che segue la moderazione³¹³ nel modo di vivere e non gli eccessi, che frequenta inoltre le persone ragguardevoli e si concilia il favore della massa. Da ciò deriva necessariamente non solo che il suo governo sia piú bello e piú invidiato, perché si esercita su persone migliori e d'animo non abietto e ch'egli viva al sicuro da odii e da paure, ma anche che il suo governo duri piú a lungo e che lui, poi, sia nel suo carattere ben disposto verso la virtù o buono per metà o non perverso, ma solo perverso per metà ».

La trattazione, così precisa e informata, suppone una accurata preparazione storica e un altrettanto accurato approfondimento psicologico, e non è strano che la si abbia in *Pol. V*, nel libro cioè che, piú d'ogni altro, denuncia uno stretto aggancio alla realtà. Per ammissione comune la rappresentazione che Aristotele fa del tiranno è una delle parti piú belle della *Politica*, di cui non pochi tratti rifluirono nell'analogha rappresentazione del principe di Machiavelli³¹⁴.

Capitolo V

Aristotele tra greci e macedoni. Conclusione

1. *Aristotele alla corte di Aminta e nell'Accademia di Platone*

Le terre alle quali Aristotele rimase ancorato per tutta l'esistenza furono la Macedonia e la Grecia. Era nato a Stagira nella Calcidica³¹⁵, una regione lontana da Atene, su cui piú forte premeva l'influenza di altri stati, in particolare della confinante Macedonia. Il padre Nicomaco discendeva da una famiglia di medici che vantava come fondatori gli eroi omerici Asclepio e Macaone. Anche la madre Festi discendeva da Asclepio, ma non siamo in grado di ricostruirne la genealogia. Diogene Laerzio riferisce che « Nicomaco³¹⁶ visse alla corte di Aminta, re dei Macedoni, di cui fu medico e amico ». Questo rapporto di amicizia tra i due è avallato da una notizia della Suda³¹⁷ secondo la quale Nicomaco avrebbe scritto sei libri di medicina e uno di fisica: un uomo di studio come lui poteva ben pretendere l'amicizia di un re! Pertanto l'ambiente in cui Aristotele trascorse la giovinezza fu quanto mai adatto a sollecitarne l'intelletto acuto e curioso, a stimolarlo nella ricerca, a istradarlo in quel particolare metodo di approccio alla realtà che domina l'opera sua, perché è probabile che il padre, nominato medico di corte, si fosse trasferito a Ege, la prima capitale della Macedonia. Sicché in quegli anni la multiforme vita politica, sociale, culturale della Grecia e dei paesi contermini gli giungeva attraverso il filtro macedone.

Con la venuta ad Atene nel 367 a.C. sui 17-18 anni e l'ingresso nell'Accademia³¹⁸ la vita del giovane subì un

qualche mutamento: l'elemento ellenico, parte integrante della sua educazione, che, però, fino ad allora era stato condizionato dall'altro, quello macedone, venne finalmente avanti e s'impose con maggiore consapevolezza, sostenuto dall'esperienza quotidiana e dagli studi. Ma non distrusse l'altro, ché anzi si istituí tra i due una sorta di convivenza, rinfocolata di tanto in tanto da avvenimenti piú o meno clamorosi che influirono su certi suoi atteggiamenti sia di pensiero sia di pratica. Ci chiediamo, quindi, in che modo Aristotele visse le due esperienze, in quali limiti le recepí, e quale delle due può spiegare la sua vita e il suo pensiero politico.

2. *Gli influssi dell'esperienza greca*

Studiamo dapprima l'influenza greca e alcune posizioni nelle quali si riesce a coglierne la presenza. Una prima è la convinzione nella superiorità della stirpe greca sulle altre: gli Elleni sono superiori ai barbari³¹⁹. Questo in generale: in particolare, poi, siccome gli Ateniesi hanno realizzato una politeia in tutto conveniente all'uomo, in quanto uomo, hanno con ciò stesso una indiscussa superiorità sugli Elleni, Spartani o Tebani che siano.

I due punti ricorrono spesso in Aristotele. In *Pol.* VII, 7, 1327b 20 sgg, illustrando il carattere del cittadino della politeia ideale, scrive: « ... lo si potrebbe intendere bene³²⁰, gettando uno sguardo agli stati piú famosi degli Elleni e alla terra tutta abitata, com'essa risulta distinta tra i diversi popoli. I popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli dell'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' d'intelligenza e di capacità nelle arti, per cui vivono sí liberi, ma non hanno organismi politici e non sono in grado di dominare i loro vicini³²¹: i popoli d'Asia al contrario hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio per cui vivono continuamente soggetti e in servitú; la stirpe degli Elleni, a sua volta, come geograficamente occupa la posizione centrale, cosí partecipa del carattere di entrambi³²², perché, in realtà, ha coraggio

e intelligenza, quindi vive continuamente libera, ha le migliori istituzioni politiche e la possibilità di dominare tutti, qualora raggiunga l'unità costituzionale: *μῆς τυγχάνω πολιτείας*.

Si noti:

a) il rapporto territorio-carattere è un punto ricorrente negli scrittori greci. Si citino Ippocrate e l'autore dell'*Epinomide*. In *de aëre, aquis, locis* 12 sgg. dopo l'esaltazione del clima dell'Asia minore che, giacendo a mezza via tra il caldo e il freddo, produce ogni frutto e ogni albero, venendo a parlare degli abitanti del luogo, Ippocrate osserva: « coraggio³²³, però, e resistenza a travagli e fatiche, e virile temperamento non potrebbero generarsi in siffatta natura... » (tr. Vegetti). A differenza dei popoli d'Asia, quelli di Europa, e dunque i Greci, anche se non possiedono un territorio ideale, anzi proprio per questo³²⁴, hanno un carattere eccezionalmente gagliardo. E con molta acutezza Ippocrate collega la forma di governo degli Asiatici, la monarchia, col loro carattere, allo stesso modo che il carattere degli Europei e dunque dei Greci spiega la loro libertà e la loro democrazia³²⁵. Lo stesso rapporto clima-carattere esalta l'*Epinomide* 987d ss: parlando della posizione della Grecia, osserva che il paese per il suo clima è il piú favorevole « alla perfezione della virtù » (*πρὸς ἀρετήν*: tr. Adorno³²⁶). Per Aristotele, s'è notato, l'eccellenza del carattere greco dipende dalla solita medietà, che realizza l'*optimum* in tutte le cose umane.

b) La ricerca di un uomo dal determinato carattere, desumibile dall'esame della realtà, conferma quanto s'è detto sul significato di politeia ideale e cioè di politeia costruita secondo i voti dei cittadini.

c) Che cosa indicano le ultime parole, che cioè la stirpe greca dominerebbe tutti, se ottenesse un'unità costituzionale? Vi si può scorgere un accenno all'impresa di Alessandro? Le affronteremo piú avanti, in quanto una loro precisa interpretazione rientra a pieno diritto nella conclusione della nostra ricerca.

Questo per i Greci in generale: per gli Ateniesi e per la loro superiorità sugli Spartani, soprattutto, o su altre

genti dell'Ellade, si ricordino le critiche mosse in *Pol. II* alla costituzione degli Spartani e, per rimbalzo, agli Spartani, le quali trovano un buon riscontro nell'esaltazione degli Ateniesi fatta da Tucidide nell'epitafio di Pericle e da Isocrate in non pochi brani delle sue opere³²⁷.

Il rapporto clima-carattere è sí importante, ma, in sostanza, casuale, per cui una superiorità dedotta a tale livello aveva valore limitato. Per raggiungere una superiorità piú autentica, si doveva oltrepassare tale livello e affondare l'indagine nella natura stessa dell'uomo, in quanto uomo. Si richiedeva l'analisi che abbiamo tentato nella terza lezione allo scopo di rintracciare il fine dell'uomo e di costruire la vita e la polis che gli fossero convenienti, un'indagine indirizzata all'anima³²⁸ e interessante perché scopriva che a tale livello un determinato uomo ha una struttura particolare. Questa struttura giustifica la piú radicale distinzione tra gli uomini: ci sono, infatti, uomini capaci di consigliare e di decidere e altri incapaci di tali operazioni: quelli sono in grado di agire, questi di sottostare al comando degli altri, ossia i primi sono uomini liberi – sono quelli ai quali accenna Ippocrate – gli altri schiavi. L'uomo libero non può svolgere le sue funzioni nell'ambito familiare se non sa affrontare le cose, comprenderle, scegliere le une di contro alle altre – insomma, come s'è detto, deve decidere. All'uopo possiede da natura la facoltà decisionale, τὸ βουλευτικόν, nella sua pienezza, mentre il ragazzo e la donna la possiedono, ma l'uno non pienamente sviluppata, l'altra senza la dovuta efficacia, ἄκυρον, in quanto le manca l'autorità per imporla³²⁹. Di tale βουλευτικόν lo schiavo non ha bisogno, perché, non essendo padrone per natura, deve solo faticare col corpo e dunque soggiacere all'altro. Questo tra i Greci, tra i quali esistono schiavi e liberi. Diversamente stanno le cose tra i barbari: la famiglia che tra loro si instaura è una comunità, κοινωνία, di schiavo e di schiava, e se né l'uno né l'altra possono comandare, devono solo obbedire e obbedire a chi da natura è fatto per comandare. Dunque i barbari son tutti schiavi e ha ragione Euripide che « agli Elleni s'addice dominare

sui barbari »³³⁰. Era la distinzione affrontata e rifiutata da Antifonte, Alciamante e altri³³¹.

Altra posizione che rispecchia la mentalità greca ed è in stretta connessione con quella ora studiata, è la visione della polis. Si è dimostrato che la lunga descrizione della polis *κατ'εὐχὴν* nel libro VII della *Politica* è in funzione dell'uomo libero³³², che vive una vita particolare con determinati uffici e doveri e persegue un determinato fine — di conseguenza quella polis è voluta da natura, che produce un siffatto uomo. Il quale, pertanto, merita piena considerazione, come prova soprattutto la forma di governo fondato sulla rotazione delle cariche, che suppone in ogni uomo libero l'esistenza di quella capacità politica di cui s'è parlato. Né basta. Già alla fine di *Pol.* III dedicato alla monarchia e all'aristocrazia compare la rivalutazione del *πληθὸς* e dell'*ὄχλος*, inteso non come massa informe di uomini, ma come accolta « di liberi che niente fanno contro la legge o solo nei casi in cui di necessità essa sia manchevole »³³³. Infatti in una monarchia costituzionale e cioè in una monarchia sorretta dalla legge, la massa giudica meglio dell'uno e, inoltre, sfugge più dell'uno alla corruzione. In una monarchia assoluta, poi, quella cioè nella quale il re compie ogni cosa a suo capriccio, il problema si complica, giacché si potrebbe ricercare prima di tutto se quella forma di governo sia contro natura, dal momento che impone il dominio dell'uguale sugli uguali: andrebbe allora cancellata e sostituita con la rotazione delle cariche e cioè con la legge. Il governo della legge, che non soggiace alla passione, è il governo di Dio — e se anche la legge non considera il suo oggetto in tutte le sue innumerevoli sfumature, lascia pur sempre ai magistrati, e cioè al *πληθὸς*, di introdurre quegli emendamenti che a loro, dopo lungo dibattito, sembrano i migliori. Ancora: se l'uno che governa è bravo, più bravi saranno due, tre, molti³³⁴.

Insomma Aristotele è convinto del valore dell'uomo libero, e ciò s'inquadra nella visione serena e ottimistica³³⁵ ch'egli ha della vita, la quale, se da tutti è appetita, tanto più lo è da chi tende per sua natura alla conoscenza: e questi è l'uomo libero. È vero che negli ultimi capitoli di

Pol. III Aristotele si fa portavoce delle discussioni che sull'argomento « legge:uomo » si muovevano negli ambienti politici e nella scuola³³⁶, ma è pur vero che una lettura attenta di quelle pagine dimostra chiaramente quale sia la sua propensione. La rivalutazione del *πληθος* che Aristotele persegue con convinzione di contro all'atteggiamento di Platone così sprezzante verso *οι πολλοι*, va tenuta presente, se si vuole cogliere il pensiero di lui sulla monarchia macedone³³⁷.

3. *Gli influssi dell'esperienza macedone*

Sono questi alcuni tra gli spunti più interessanti del pensiero aristotelico nel quale traluce l'elemento ellenico, altri, non inferiori, sono quelli ispirati dall'elemento macedone. Da questo versante, però, troviamo sì posizioni teoretiche ma, molto più, avvenimenti d'una certa consistenza che Aristotele dovette accettare o respingere, dovette, cioè, giudicare, dando ad essi una risposta e facendo con ciò la sua scelta, in seguito alla quale i due elementi si confrontavano, talora coesistendo, talora soccombendo l'uno all'altro. Anche di queste esperienze, del modo in cui le visse e le subì, o, come si diceva, le giudicò, conviene tener conto per rispondere alla domanda che ci siamo rivolti.

Tra gli avvenimenti che procedono dalla parte macedone il più indicativo resta l'invito alla corte di Pella, quale precettore di Alessandro, una notizia che può essere dimensionata, ma non messa in dubbio³³⁸. L'invito avvenne nel 342 a.C.: la permanenza di Aristotele alla corte macedone si prolungò fino alla morte di Filippo, avvenuta nel 336 a.C. allorché, come abbiamo visto, Alessandro salì sul trono paterno e Aristotele tornò ad Atene. Quali furono i rapporti con Alessandro? Che cosa gli insegnò? Che cosa ne apprese? Capì la prepotente voglia di azione del discepolo? Ne previde il fortunoso realizzarsi e le conseguenze per la Macedonia, per la Grecia, per il mondo? Certo è che quei sei anni furono decisivi per Atene — e, infatti,

con la battaglia di Cheronea del 338 a.C. segnano la fine di una tormentata vicenda di alleanze, di lotte, di tradimenti, di speranze e di disperazioni e mettono Atene in ginocchio di fronte a Filippo³³⁹. Come appariva ad Aristotele la politica dalle aule di una corte, e per di più della corte macedone, così diverse dalle libere piazze della democratica Atene?

Alla domanda non si trova nel *Corpus* risposta immediata: ciò non significa che non si possa trovare: paradossalmente la risposta c'è in quanto non c'è. Aristotele non la presenta, la suggerisce. Perché egli non poté non riflettere sull'agire degli uomini, greci o macedoni, che facevano quella politica, di un Filippo e di un Demostene, l'uno forte della sua scaltrezza e potenza militare, l'altro del suo amore e della sua dedizione alla polis, non poté non misurarne le azioni alla luce dell'areté, ch'era il fondamento dell'insegnamento ch'egli aveva ricevuto da Platone e che, a sua volta, trasmetteva ad Alessandro. L'ideale di vita esaltato nella *Politica*, soprattutto nei libri II e VII³⁴⁰, è la misura più pertinente per dare un giudizio sull'operato di Filippo e, più tardi, di Alessandro che in modo ancora più impetuoso aveva ripreso la politica paterna.

Altro avvenimento, sempre dal versante macedone, d'una certa utilità per la nostra ricerca, è la pubblicazione d'uno scritto indicato nei cataloghi *περὶ βασιλείας*, molto probabilmente legato all'ascesa di Alessandro al trono di Macedonia³⁴¹. Secondo alcuni se ne avrebbe un'idea nei capitoli conclusivi di *Pol.* III³⁴²: però, se esso voleva presentare ad Alessandro una forma particolare di governo, non era necessario esaminare le varie forme di monarchia succedutesi nel tempo: molto meglio era venire subito in argomento e, se mai, fermarsi su quella che si voleva illustrare. Temistio, il commentatore di Aristotele del IV secolo d.C., lo ha davanti quando in *Orat.* 107 c-d, istituito un paragone tra Platone e Aristotele, scrive³⁴³: « ordunque Platone, divino in tutto il resto e degno di rispetto, espone questa posizione in maniera assolutamente spregiudicata, che i mali non cesseranno tra gli uomini prima che i filosofi regnino o i re filosofino³⁴⁴. Tale posizione è stata

criticata ed ha già reso conto di sé³⁴⁵. Ma è bene ammirare Aristotele, che, mutate un po' le parole di Platone, l'ha resa piú credibile, sostenendo che il filosofare non è necessario al re, ma d'impaccio e che lui dev'essere obbediente e docile a chi filosofa in verità: cosí ha riempito il regno di azioni buone, non di parole ».

Sono parole che si adattano in maniera perfetta a uno scritto come il *περὶ βασιλείας*, in quanto riappare in esse la visione realistica delle cose, quale Aristotele poteva suggerire ad Alessandro, lui, filosofo dell'empiria, l'altro, re di Macedonia, figlio di Filippo, con un passato consistente di imprese, ché, oltre la sottomissione di varie tribú confinanti con la Macedonia, Alessandro aveva comandato la cavalleria tessalo-macedonica nella battaglia di Cheronea e stava continuando la preparazione della spedizione contro i Persiani. L'impresa era stata affidata nel 337 a.C. dal congresso di Corinto a Filippo, nominato per l'occasione *ἡγεμῶν* e *στρατηγὸς αὐτοκράτωρ τῆς Ἑλλάδος*: gli stessi titoli aveva ricevuto Alessandro alla morte del padre³⁴⁶.

Che gli Ateniesi fossero entusiasti della spedizione militare è molto improbabile: uno studio attento degli anni immediatamente precedenti l'impresa e, in particolare, della politica di raccoglimento perseguita da Licurgo, evidenzia che Atene, pur non mirando a una guerra di rivincita contro la Macedonia, tentava di rinvigorire quei sentimenti che per il passato l'avevano resa grande in ogni campo, anche in quello militare³⁴⁷. L'atteggiamento di Aristotele nei confronti della guerra contro la Persia è sufficientemente chiara: Filodemo di Gadara nella sua *Retorica* ricorda ch'egli aveva esortato Filippo a rinunciare a ogni forma di monarchia assoluta e a tale impresa: ... *σχεδὸν ἐκ βασιλείας παρενάλει Φίλιππον τότε καὶ τῆς Περσικῆς διαδοχῆς*³⁴⁸. Per quale motivo, Filodemo non lo dice, ma non è difficile immaginarlo, considerando l'atteggiamento dei re macedoni verso i sudditi e la loro volontà insaziata di dominio.

Al suggerimento dato a Filippo s'allinea il *περὶ βασιλείας*, che illustra una particolare forma di monarchia, dominata non da un unico personaggio ma da due, un filo-

sofo e un re, per cui, mentre il primo continuava ad approfondire lo studio della natura, indispensabile alla costruzione di una polis ordinata, l'altro affrontava la realizzazione di tutto ciò che il primo impostava. In ogni caso era sempre una monarchia fondata sul logo, che poteva avere una radice platonica, in quanto scindeva quel che Platone aveva presentato unito, il filosofo-re; non si può dimenticare, però, la forza della realtà, la prepotenza del fluire delle cose che aveva posto più volte, l'uno di contro all'altro, un pensatore e un uomo d'azione. Così aveva fatto con Pericle e Anassagora³⁴⁹. Di Pericle, che Platone non esita talora ad attaccare con violenza, Aristotele in *Athen. Resp.* 28 riassume l'opera con queste parole: « finché Pericle fu a capo del popolo la vita politica procedette bene » βελτίω τὰ κατὰ πολιτείαν ἦν³⁵⁰, — e a nessuno sfuggiva che le decisioni di Pericle erano anche il frutto di conversazioni e di discussioni con Anassagora. Così aveva fatto con Ermia, Erasto, Corisco, — Ermia il potere politico, gli altri due il sapere filosofico, come attesta la VI lettera di Platone. Così poteva fare con Alessandro e Aristotele, un re e un filosofo: costui avrebbe messo in piedi un governo eccezionale, impartendo direttrici che l'altro avrebbe attuato in un'impresa grandiosa dall'esito positivo, perché fondata sull'areté. V'era nello scritto un cenno al governo sui greci e sui barbari? Non lo sappiamo: forse sí, data l'imminenza della spedizione contro la Persia: se c'era, Aristotele non poteva non ribadire il suo convincimento in una distinzione di ἀρχαὶ sugli uni e sugli altri. Tale straordinarietà di governo giustifica quanto s'è premesso sulla natura privata dello scritto, che in sostanza era una lettera, e questo, a sua volta, spiega perché una monarchia del genere non fosse recensita in *Pol.* III.

Ma l'avrebbe accettata Alessandro con la stessa spontaneità con la quale Aristotele l'offriva? Poteva vedere in essa il governo capace di guidare l'impero che egli sognava e che la spedizione contro la Persia rendeva possibile, un impero in cui greco e non-greco, secondo il suo nuovo modo

di vedere, sarebbero stati l'uno accanto all'altro per un'unica vita in comune?

4. *Aristotele contro Alessandro*

Siamo arrivati con ciò agli ultimi anni di vita di Aristotele e di Alessandro, spesi dall'uno nell'insegnamento e nella raccolta di tale insegnamento, dall'altro nella spedizione contro la Persia³⁵¹. Dobbiamo adesso chiederci se il pensiero di Aristotele sulla spedizione continuò a essere lo stesso anche in quest'ultimo tempo, e perché, o se cambiò. Nel primo caso la ricerca dello studioso è più facile, in quanto la coerenza della concezione di Aristotele non pone problemi: nel secondo è molto più complessa, in quanto deve cercare di accordare due posizioni contrarie e di individuarne i motivi. Diciamo subito che questo secondo caso non si presenta e la coerente unità della visione politica aristotelica permette una risposta definitiva e non dubbia e a questa domanda e alle altre che ci siamo posti nel corso dell'indagine. La spedizione contro la Persia era qualcosa di singolare: rappresentava l'ultima sfida della Grecia contro l'Asia, e la Grecia, per la prima volta, affrontava l'avversario tutta unita, comunque si fosse ottenuta l'unità: la posta della lotta era l'impero del mondo³⁵² con conseguenze sconvolgenti, che avrebbero messo in discussione convinzioni intoccabili per i Greci, prima tra tutte il rapporto greci-barbari. Aristotele non poteva non interessarsene: ciò non significa che approvasse l'impresa: egli poteva continuare a disapprovarla anche con Alessandro³⁵³, come aveva fatto con Filippo. Non basta: al seguito di Alessandro c'era Callistene, il nipote di Aristotele, ch'ebbe parte di primo piano negli avvenimenti della spedizione e li riportò in un'opera τὰ κατ' Ἀλέξανδρον o, secondo altri, πράξεις Ἀλεξάνδρου³⁵⁴.

Quel che capitò a Callistene fu forse la goccia che fece traboccare il vaso e decise definitivamente di una situazione che già da tempo si trascinava tra dubbi e ripensamenti. Ché Callistene fu coinvolto nella questione della *proskynesis*

in maniera violenta³⁵⁵, essendosi opposto alla pretesa di Alessandro d'essere adorato. L'opposizione ripeteva i suoi motivi dall'autentica *paideia* greca ricevuta da Callistene e che considerava l'uomo semplicemente uomo, non dio – la stessa *paideia* della quale Aristotele era convinto assertore. La *proskynesis* fu uno, non il solo indizio della « crisi »³⁵⁶ che sconvolse il sovrano, quando, sconfitto Dario, il fascino della corte persiana con la sua vita sfarzosa, col suo fastoso cerimoniale, con la sua concezione del monarca fece breccia in lui. Tutto ciò, insieme a precisi motivi militari e politici, spiega il cambiamento di Alessandro, la nuova visione ch'egli ebbe dell'impero come d'un corpo in cui greci e barbari erano equiparati davanti a lui, simile a un dio, e, insieme, la spaccatura che tale visione provocò nell'esercito e nella corte tra quanti la dividevano e quanti la rifiutavano. Tra questi ultimi ci fu ancora una volta Callistene, forte sempre dei principî della *paideia* greca che, soprattutto a proposito del rapporto greco-barbaro, aveva trovato in Aristotele il teorizzatore piú deciso. Tale ostinato rifiuto giustifica il risentimento pesante di Alessandro contro Callistene e quelli che lo sostenevano, nell'esercito, ad es. Cratero, in Grecia, ad es. Aristotele. E se Callistene fu condannato a morte, perseguitato fu in qualche modo Aristotele. Plutarco (*vita Alex.* 55) concludendo la trattazione degli incresciosi avvenimenti relativi alla *proskynesis*, cita il seguente minaccioso brano di una lettera di Alessandro ad Antipatro, reggente di Macedonia: « i suoi (*scil.* di Callistene) servi furono lapidati dai Macedoni, ma quel sapientone, τὸν σοφιστήν, lo punirò io stesso insieme a coloro che me lo hanno mandato, τοὺς ἐκπέμψαντας, a coloro che ospitano nelle proprie città chi cospira ai miei danni », allusione, quest'ultima, diretta ad Aristotele, da cui Callistene era stato allevato per ragioni di parentela ».

La questione del trattamento dei greci e dei barbari si esaspera nel clima che s'è tentato di descrivere in occasione della fondazione delle colonie nell'ex impero di Dario caduto sotto il dominio macedone. Quest'ultimo problema Isocrate l'aveva richiamato con passione a Filippo, padre di Alessandro, in una lettera³⁵⁷ nella quale l'aveva esortato

a pensare a quei tanti vagabondi che spesso si organizzavano in bande e costituivano un pericolo permanente per i Greci e i barbari: secondo Isocrate costoro dovevano essere usati dal re per la guerra contro il barbaro e per la costituzione di colonie ai confini della Grecia. Ciò che Isocrate aveva ipotizzato poteva trasformarsi in realtà, ora ch' esisteva l'impero. E Alessandro seguì il suggerimento di Isocrate che collimava con talune necessità della spedizione (non si poteva lasciare un territorio tanto grande senza un presidio e le colonie assolvevano tale compito) e gli dava la possibilità di liberarsi, allontanandoli, di taluni elementi perturbatori, come i tessali³⁵³, o gli oppositori della sua politica.

Antichi e moderni hanno sottolineato ed esaltato l'idea nuova di Alessandro, di spezzare le barriere che separavano i popoli da lui conquistati e di armonizzarli tra loro in una società nuova, più consona allo spirito del tempo. Ed è vero. Ma quel che a noi sembra ed è un tentativo eccezionale comportò difficoltà enormi. Basti pensare alle tante deficienze di quei primi conglomerati: basti pensare che i cosiddetti coloni avevano differenti i costumi, l'estrazione familiare, le tradizioni, la religiosità, l'educazione, la lingua e via dicendo. Di qui il disagio di quanti erano così aggruppati e inviati a colonizzare le nuove terre. Come succede quando si vive un'esperienza e non la si vede alla luce dell'idea che l'illumina, alla maggior parte di quegli uomini sfuggiva la grandezza della prova che affrontavano e restavano solo le difficoltà con le quali ogni giorno erano costretti a misurarsi, difficoltà tanto più brucianti, in quanto la sigla alla quale tali colonie obbedivano era un *novum* assoluto e ovviamente dovevano sentirne di più il peso quelli che, a loro giudizio, ricevevano un trattamento non conveniente alla loro educazione e alle loro convinzioni e cioè i greci. Quindi, rarefacendosi o addirittura svanendo l'ideale tanto decantato, erano portati a ritenersi, soprattutto costoro, meri strumenti d'una politica massificatrice, che solo perseguiva l'esaltazione del re, dell'onnipotente signore del mondo.

Abbiamo fortunatamente uno scritto di Aristotele, re-

censito in Diogene Laerzio n. 17 che illumina la situazione. È intitolato Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποικιῶν³⁵⁹: *Alessandro o per le colonie, in favore delle colonie*. Decisivo è per noi un frammento conservato da Plutarco nel *de Alexandri fortitudine*, piú precisamente nella prima delle due operette che recano lo stesso titolo. L'*Alessandro* era probabilmente una lettera, nella quale Aristotele rispondeva alla richiesta di Alessandro sul modo di fondare colonie, ἔπως δεῖ τὰς ἀποικίας ποιῆσθαι, come suggerisce lo ps. Ammonio³⁶⁰. Ci dolev'essere senz'altro una parte tecnica, non dissimile da quella di *Pol.* VII, a proposito della polis ideale: non era, però, questa, la piú importante, chi pensi che Alessandro aveva con sé tanti architetti e ingegneri, esperti molto piú di Aristotele nel tirar su una città³⁶¹. E dunque la richiesta badava ad altro, sollecitava cioè da Aristotele un parere sul modo di governare greci e non greci: era politica, non tecnica. Alessandro conosceva la posizione del Maestro sull'argomento, sul quale non poteva non essersi fermato nelle discussioni avute con lui a Mieza, il luogo assegnato da Filippo ad Aristotele e ad Alessandro, dove, testimonia Plutarco, *vita Al.* 7 « ancor oggi si mostrano al visitatore i sedili di pietra di Aristotele e i viali ombreggiati ove passeggiavano » (tr. Carena). Ma proprio per questo voleva sentirselo ripetere in maniera diciamo cosí ufficiale, e in un momento particolarmente delicato della sua politica, immessa per nuove strade. Era quasi una sfida: se Aristotele avesse riproposto la sua visione, si sarebbe schierato apertamente contro Alessandro: se invece avesse accettato la posizione del sovrano, avrebbe rinnegato le sue convinzioni. Aristotele non dovette troppo meditare sulla risposta e rimase coerente fino in fondo alle sue idee. E lo dimostra il frammento ricordato: « e neppure riempí³⁶² (*scil.* Alessandro) l'impero di esili guerrafondai o di sedizioni purulente, seguendo il consiglio di Aristotele, di trattare cioè gli Elleni da capo, ἡγεμονικῶς, i barbari da padrone, δεσποτικῶς, d'aver riguardo degli uni come fossero amici e congiunti e di comportarsi cogli altri come fossero animali e piante, ma, credendo di venire da dio quale arbitro e pacificatore di

tutti, quelli che non riuscì a mettere insieme con la ragione, forzò con le armi, spingendoli in unità da ogni parte, mescolando come nella coppa dell'amicizia esistenze, costumi, spozalizi, modi di vita, e stabilì che tutti ritenessero per patria il mondo, per acropoli e fortezza l'accampamento, per parenti i buoni, per estranei i cattivi e che non distinguessero greco e barbaro dalla clamide, dalla pelta, dall'acinace e dal candis, ma il greco lo riconoscessero dalla virtù, il barbaro dal vizio ».

Plutarco esalta l'azione di Alessandro ³⁶³, misconosce il suggerimento di Aristotele, senza avvedersi che era, quello di Aristotele, l'unico intervento possibile, richiesto dalle circostanze e dalla personalità morale del filosofo, intervento puntuale, deciso, nervoso, « a favore delle colonie » perché esigeva che fossero costruite con maggior cura dal punto di vista materiale, e che dal punto di vista morale si tenesse conto della distinzione barbari-greci: con ciò rivendicava la funzione sociale, economica, giuridica delle colonie stesse nei rapporti con la madre patria, tanto diversi da quelli ai quali voleva piegarle Alessandro. Insomma le colonie dovevano servire i Greci, non essere strumento di dominio per Alessandro: di qui il titolo della lettera. Lettera ³⁶⁴, dunque, non dialogo, l'*Alessandro*, perché in un dialogo l'accostamento sia pure immaginato dei personaggi chiave della vicenda, Aristotele-Alessandro, poteva svigorire certe prese di posizione e ammorbidarle in vista di ben precisi fini. In quanto lettera, esponeva un certo punto di vista — e l'esposizione era condotta con quella partecipazione che il tema esigeva: in quanto lettera, era un momento di chiarificazione. Alessandro poteva accettarla o respingerla, sostenuto in questo da altri personaggi che intervennero nel dibattito e che stettero al suo fianco nella opposizione più o meno aperta ai vari Filota, Callistene, altri che distinguevano con Aristotele un comando egemonico, da capo, ἡγεμονικῶς, e un comando dispotico, da padrone, δεσποτικῶς ³⁶⁵. Il governo da padrone è, abbiamo detto, quello che si esercita sulle cose: suppone quindi un rapporto artefice-strumento e lo schiavo è strumento animato. Di contro alla δεσποτεία c'è l'ἡγεμο-

νία. ἡγεμονία ο ἡγεμονικόν è comando unito a virtù: per questo in vari passi del *Corpus* il termine compare in contesti che ne mettono in luce la particolare eccellenza. In *de part. anim.* III, 5, 667b 32 sgg si legge che « la parte anteriore è piú pregevole e atta al comando, τιμώτερον καὶ ἡγεμονικώτερον, della parte posteriore ». *Pol.* III, 17, 1288a 10 esalta i capi di segnalate capacità nella condotta politica, ὑπὸ τῶν κατ'ἀρετὴν ἡγεμονικῶν πρὸς πολιτικὴν ἀρχήν. In *Oecon.* 5, 1344a 24 l'uomo è detto di tutti i possessi il migliore e il piú adatto al comando, τὸ βέλτιστον καὶ ἡγεμονικώτατον (così leggo con la maggior parte dei codici al posto di οἰκονομικώτατον indicato da Filodemo e condiviso da Susemihl, *Aristotelis quæ feruntur Economica*, Lips. 1887 p. 5). In *Met.* III, 2, 996b 10 la scienza del fine e del bene è definita la piú adatta a comandare e a fare da guida, ἀρχικότητα καὶ ἡγεμονικωτάτη. La presenza dell'areté segna la differenza tra ἡγεμονία e δεσποτεία, e l'areté è propria dei Greci. Inoltre con la stessa distinzione Aristotele riportava nell'alveo storico la funzione regale di Alessandro ch'era ἡγεμών e στρατηγὸς αὐτοκράτωρ τῆς Ἑλλάδος.

5. Conclusione

Quanto s'è detto permette di trarre alcune conclusioni sul pensiero politico di Aristotele.

a) Aristotele è il sostenitore della polis: la sua filosofia politica è legata alla polis: della polis si nutre e nella polis trova il suo luogo naturale. Platone, e piú ancora Socrate, sentono amore per la polis, nutrono rispetto per le leggi e del rapporto cittadino-città cercano di mettere in evidenza i vari lati, anche quello affettivo, reverenziale³⁶⁶. Aristotele condivide tale affetto (non per niente si adoperò presso Filippo, secondo alcuni, presso Alessandro secondo altri, per ricostruire Stagira, la sua città, distrutta da Filippo nel 349 a.C. durante la guerra olintica³⁶⁷) ma non lo sottolinea, sembra supporlo, e bada piuttosto a lumeggiare le caratteristiche che rendono migliore la polis, cercando che quelle

ambientali (ampiamente studiate in *Pol.* VII-VIII) sorreggano e facilitino quelle politiche. L'*optimum* è la polis di media grandezza³⁶⁸, perché mette tutti i cittadini in grado di svolgere i loro compiti nel modo piú eccellente: in essa lo stratego potrà agevolmente guidare una massa modesta di soldati, l'araldo annunciare i suoi bandi senza troppo forzare la voce, i membri del consiglio e dell'assemblea discutere e pensare al sorteggio dei candidati piú adatti, la giuria del tribunale dare un giudizio conveniente sui colpevoli. È l'*optimum* perché è come una casa piú grande e, al pari di ogni casa, è fondata sulla conoscenza reciproca e sull'amicizia³⁶⁹, le quali, istituendo tra i membri della comunità un forte sentimento di φιλανθρωπία, li aiutano a superare le inevitabili difficoltà dell'esistenza. Per questo nella casa si ritrovano i rapporti che esistono nelle tre forme fondamentali di governo – e, infatti, il regno è regno, in quanto fa del bene ai sudditi come il padre ai figli, l'aristocrazia pensa ai suoi governati come il marito alla moglie, e la politia a quanti ne fanno parte come i fratelli ai fratelli³⁷⁰. Anche per questo l'amicizia ha tanto spazio nelle *Etiche* e nella *Politica*. Allo stesso fine della conoscenza e dell'amicizia concorrono i sissizi³⁷¹.

L'esaltazione della οἰκία e della polis, come raccolta di οἰκίαι, con la conseguente esaltazione della famiglia insieme alla minuziosa legislazione relativa alla moglie, ai figli, agli schiavi, si scontrava in modo tragico con le contemporanee condizioni socio-politiche che dell'οἰκία e della polis producevano lo sgretolamento³⁷². Quindi si può dire, quello di Aristotele, un tentativo di ricostruire l'istituto basilare della società, agganciandosi alla tradizione: di qui la sua polis di poche migliaia di abitanti, facilmente abbracciabile con lo sguardo, εὐσύνοπτος³⁷³, diversa dalle megalopoli, nelle quali la mancanza della conoscenza reciproca tra i membri rendeva tutto piú difficile e procurava ai cittadini i danni piú gravi, i demagoghi e i tiranni: questi, infatti, piú allignavano dove gli uomini non si conoscevano, non provvedevano ai loro bisogni e si lasciavano persuadere ad affidare ad altri il disbrigo delle loro cose³⁷⁴.

b) La polis di tale consistenza deve far fronte a im-

pegni e ad affari politici di necessità limitati, il che si ripercuote nella sfera sociale, in quanto promuove un'intensa vita di relazione soprattutto tra i liberi, ai quali incombono, in genere, solo i doveri politici, perché tutto il resto, e cioè l'amministrazione domestica, era demandata all'*ἐπίτροπος* e agli schiavi³⁷⁵.

c) Una vita siffatta, vissuta solo per i doveri politici, lontana dai lavori manuali, poteva tendere alla *θεωρία*, che è contemplazione, speculazione, penetrazione della realtà, e aveva bisogno dell'*areté* nel senso più pieno di *virtus*, che non è solo bravura, capacità, abilità, ma anche eccellenza, bontà, amore, disinteresse. Dell'*areté* abbiamo più volte rilevato la valenza, soprattutto a proposito delle costituzioni, le quali, quanto più a essa si ispirano, tanto più sono buone. Di qui l'esaltazione dell'uno, dei pochi e dei molti virtuosi; la rotazione delle cariche in un corpo di cittadini virtuosi e valenti; la ricerca di chi sia nello stesso tempo uomo buono e bravo cittadino; la complicata indagine sulla *μίξις* delle costituzioni, al fine di raggiungere quella che, soddisfacendo le esigenze delle varie classi di cittadini, procurasse loro un'esistenza tranquilla e in pace. L'*areté* è il valore che Aristotele studiò in ogni dimensione e che legò a uomini eccezionali, a Ermia di Atarneo³⁷⁶, per esempio, e a uomini comuni i quali, però, desiderando essere schietti zelatori della virtù, al pari di Socrate³⁷⁷, non potevano sottrarsi ai tanti doveri che la loro condizione comportava. Quei doveri volevano l'*areté* – e l'*areté*, fondamento della vita dell'uomo, lo era, per rimbalzo, della polis. Donde l'indispensabilità della polis per il *polites*, in quanto solo la polis poteva aiutarlo a realizzare la virtù. A buon diritto Aubonnet scrive che la polis è « una società spirituale, chiesa e stato insieme »³⁷⁸.

d) Di qui si possono risolvere due problemi che sorgono spontanei considerando l'atteggiamento di Aristotele verso la polis, e cioè se la difesa della polis da parte sua dipenda dall'adattamento a una forma di vita accettata per abitudine ovvero da incapacità di adeguarsi ai tempi e di prevedere il futuro. La risposta è negativa sia al primo sia al secondo corno. Al primo, perché, se è vero che Ari-

stotele non fu un patito del cambiamento a ogni costo ³⁷⁹, è altrettanto vero che nessun ordinamento politico piú della polis scortava il cittadino alla virtú: pertanto ogni tentativo di mutamento era superfluo, in quanto non sarebbe servito meglio allo scopo. Al secondo perché, se è vero che Aristotele ricostruisce le costituzioni delle città greche, è pur vero che dovette chiedersi piú volte quale futuro attendeva ciascuna, dato che non è impossibile rintracciare il filo logico che guida e giustifica gli avvenimenti. Chi legge la *Politica* avverte come non di rado Aristotele accosti l'uno all'altro casi consimili, per cercare di decifrare uno svolgimento della storia ³⁸⁰. Del resto, se chi è padrone per natura deve prevedere con l'intelligenza, τῆ διανοία προορᾶν ³⁸¹, il fluire delle cose, quanto piú dovederlo chi s'era assunto il compito di descrivere delle cose un divenire che sorgendo dal passato si proiettava nel futuro! Come si presentava tale futuro? Era preferibile quello sognato dai filomacedoni o l'altro degli antimacedoni?

Alla sconvolgente impresa di Alessandro e a tutte le sue realizzazioni in ogni campo dell'attività umana è difficile opporre un problematico quadro d'un ipotetico svolgimento delle cose quale gli antimacedoni si figuravano, né io ho intenzione di entrare nella questione. Mi limito a riportare l'illuminata conclusione di G. Glotz ³⁸² sull'argomento: « ... non v'è dubbio che passando dalle piccole città alle grandi monarchie, la civiltà greca guadagnò in estensione ma perdette in qualità. Atene aveva tracciato un programma di riforme politiche e sociali capace di condurre tutta la Grecia a un'opera di grandiosa liberazione. Già la legittimità, se non la necessità della schiavitù suscitava dei dubbi. L'evoluzione si delineava e la mèta era visibile. La falange macedone troncò tale processo. Uno dei primi provvedimenti del vincitore fu di vietare l'affrancamento degli schiavi. Atene soccombette prima di aver compiuto la sua missione. Con le sue belle leggi sulla libertà personale rimase un'eccezione. Le piú nobili idee da lei bandite, cacciate dovunque dal diritto pubblico, dovettero rifugiarsi nelle teorie dei filosofi per poter continuare a esercitare,

almeno indirettamente, qualche efficacia sulle società umane. Tali i fatti. Nella lotta decisiva, chi rappresentava il progresso non era il Macedone, e Atene poteva affermare a ragione che i vinti di Cheronea avevano difeso il patrimonio morale della patria quanto i vincitori di Maratona, di Salamina e di Platea ».

Probabilmente nei pochi anni di permanenza alla corte di Filippo Aristotele colse il senso preciso di un eventuale dominio macedone sui Greci. E in questo lo aiutavano le argomentazioni serrate del partito antimacedone capeggiato da Demostene e di cui si avverte un'eco nel *Filippo* di Isocrate³⁸³. Lo spirito che avrebbe sostenuto l'ordinamento dell'impero non poteva essere diverso da quello che reggeva la costituzione macedone, una costituzione che per Aristotele era esposta alle stesse obiezioni di costituzioni che, come la spartana, miravano a esaltare solo la *virtus bellica*³⁸⁴, impedendo così al cittadino di godere un'esistenza di pace e di libertà: non aveva per ciò l'areté nel senso più pieno. Per questo Aristotele temette che la polis, la creazione più completa dello spirito greco, sarebbe andata distrutta, qualora i re macedoni avessero imposto il loro predominio sull'Ellade³⁸⁵: la polis sarebbe stata sommersa come entità politica, sociale, umana, e con essa si sarebbe spenta l'areté, la virtù che dà un senso al vivere umano in ogni circostanza, sul campo di battaglia e nel solitario assalto del dolore, nella lotta politica e nell'esaltazione della contemplazione.

e) Dobbiamo, per finire, rispondere alle due domande che ci siamo rivolti nel corso dell'indagine, se cioè Aristotele avvertì il dramma della polis e se pensava ad Alessandro quando scriveva che la stirpe greca poteva dominare tutti, qualora avesse ottenuto l'unità costituzionale *μίας τυγχάνον πολιτείας*³⁸⁶. Alla prima domanda: quel che s'è detto finora indica che Aristotele ebbe per la polis un'attenzione particolare, materiata d'amore e di paura, amore per un istituto che soffriva da tante parti, paura per non riuscire a salvarla. Quindi dovette intuire in qualche modo il pericolo ch'essa correva, e il pericolo negli ultimi anni era rafforzato dalla politica del sovrano macedone, il qua-

le, volendo cambiare la storia del mondo, doveva fondarla su altra base che non fosse la polis e l'areté sulla quale la polis poggiava.

A proposito della seconda domanda relativa all'unità costituzionale, Aristotele si pone nella scia di un vasto movimento panellenico che aveva avuto rappresentanti quali Gorgia, Lisia, Isocrate³⁸⁷. Collocata su quest'orizzonte, l'espressione significa molto semplicemente che il compito vero degli Elleni era quello di trovare l'unità su una base politica, la politeia. Ossia le varie poleis greche dovevano mettersi insieme e redigere una carta che ne definisse l'agire, dovevano, in altre parole, dar vita a una federazione di poleis che, insistendo su una base comune e da tutti accettata, le avrebbe preservate da quel continuo e logorante guerreggiare, la cui inutilità appariva ormai a tutti, in particolare dopo la battaglia di Cheronea e il grandeggiare della Macedonia. La base comune doveva essere l'areté: essa assicurava il successo all'impresa, la quale superava la portata dei non pochi tentativi che con lo stesso scopo erano stati fatti e che, proprio per poggiare su fondamenta molto diverse, erano tutti crollati³⁸⁸. La solidità che alla federazione dava l'areté, le assicurava insieme lunga durata e ottima riuscita. Quindi nell'espressione che stiamo studiando non v'è cenno ad Alessandro e al suo programma che, infine, non era panellenico ma mondiale. Del resto non si trova nella *Politica* alcun brano che alluda con precisione ad Alessandro e sarebbe illogico voler storpiare il senso di altri brani che, riportandosi chiaramente a lui e alla sua opera, permettono di cogliere il vero pensiero di Aristotele nei suoi riguardi.

Note

¹ In questo primo paragrafo mi riporto a quel che con maggiore ampiezza ho cercato di esporre in *Categorie fondamentali del pensiero politico dei presocratici* in AA.VV., *Il problema del linguaggio nella filosofia greca*, a cura di P. Impara, Roma 1988, pp. 17-39. Al pensiero politico dei presocratici G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, Bologna 1974³ consacra poco più d'una diecina di pagine. Thomas Sinclair, *Il pensiero politico classico*, tr. it. Bari 1961 non accenna neppure a Anassimandro. Più diffusi G.A. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, tr. it. Milano 1967 e M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico greco dalle origini alla sofistica* in «Storia delle idee politiche economiche e sociali» diretta da L. Firpo, Torino 1969. Cfr. pure B. Brunello, *Politica e diritto nel pensiero ellenico* in «Grande Antologia Filosofica», Milano 1954 II, pp. 609 ss e *Greek Political Theory* by E. Barker, London 1960, pp. 47 ss. A proposito di queste e soprattutto delle future pubblicazioni che sull'argomento si faranno cfr. I. Lana, *Prospettive di sviluppo degli studi sul pensiero politico classico* in «Studi sul pensiero politico classico», Napoli 1973, pp. 1-11. Di qui l'idea di lessici politici relativi a talune sezioni di poesia o di filosofia antica: cfr. *Lessico politico dell'epica greca arcaica* diretto da L. Bertelli e I. Lana, Torino 1977.

² R. Mondolfo, *Alle origini della filosofia della cultura*, Bologna 1956, pp. 5-56.

³ Tra gli studiosi di diritto cfr. H. Kelsen, *Causality and Imputation* in *Ethics* LXI (1950), pp. 1-11, tradotto in italiano in appendice al volume *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, a cura di R. Treves, Torino 1952⁶, pp. 207-27, G. Fassò, *op. cit.*, pp. 23-27. Sullo studio comparato delle civiltà cfr. Arnold J. Toynbee, *Le civiltà nella storia*, tr. it. Torino 1950, p. 35 ss. Sull'omogeneità essenziale di tutti gli esseri nella rappresentazione dei primitivi cfr. L. Lévy-Bruhl, *L'anima primitiva*, tr. it. Torino 1962, pp. 23-62. Ma vedi pure O. Gigon, *Problemi fondamentali della filosofia antica*, tr. it. Napoli 1983, pp. 31 sgg.

⁴ Su τὰ ὄντα cfr. W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it. Firenze 1961, pp. 30 ss. Sul pensiero etico dei presocratici cfr. *Die Vorsokratiker* von J. Mansfeld, Stuttgart 1987,

pp. 21-25. Uomini e cose sono τὰ ὄντα, in quanto legati a φύσις, natura, « il concetto piú importante e peculiare della filosofia greca in particolare e del pensiero greco in generale » O. Gigon, *Problemi fondamentali* cit., pp. 145 sgg. Cfr. pure E. Severino, *La filosofia antica*, Milano 1990, cap. I.

⁵ Sicché, studiando τὰ ὄντα essi studiavano indirettamente l'uomo: cfr. H. Kelsen, *art. cit.*, pp. 213-14; cfr. pure Arthur H. Armstrong, *Introduzione alla filosofia antica*, tr. it. Bologna 1983, pp. 11-16.

⁶ Sui presocratici in generale scrive B. Wiśniewski, *Quid Diogenes Laertius aliique vitarum scriptores de negotiis publicis philosophorum graecorum senserint* in « Sileno, studi in onore di A. Barigazzi », Roma 1985, II, pp. 267 sgg.: « quod ad naturæ philosophos attinet Diogenes demonstrare in animo habet, quibus vinculis eorum ratio doctrinaque rei publicæ administrationi coniunctæ fuerint ». Per i tre milesi rimando alla mia *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Bari 1986², pp. 53 sgg. Cfr. pure Kurt von Fritz, *Le origini della scienza in Grecia*, tr. it. Bologna 1988, capp. 1, 2. Geoffrey E.R. Lloyd, *La scienza dei Greci*, tr. it. Bari 1978, pp. 17-23.

⁷ Ael. *Var. Hist.* III, 17 in DK 12A3.

⁸ Sulle tre parti del libro eracliteo cfr. *The Art and Thought of Heraclitus* by Ch.H. Kahn, Cambridge 1979, pp. 3-9. Anche M. Marcovich in *Heraclitus*, greek text with a short commentary, Merida 1967 raccoglie i frammenti in tre gruppi relativi al logo, al fuoco e, ultimo, all'etica, alla politica e « al resto ». Ma cfr. *Héraclite, Fragments* par M. Conche, Paris 1986, pp. 12 sgg.

⁹ D.L. IX, 23 in DK 28A1.

¹⁰ Sulla fine di Zenone cfr. D.L. IX, 26 in DK 29A1. Per tutto l'argomento cfr. E. Lepore, *Elea e l'eredità di Sibari* in « La Parola del Passato » XXI (1966), pp. 255-78.

¹¹ Cfr. D.L. IX, 24 in DK 30A1 e Melisso, *Testimonianze e Frammenti* a cura di G. Reale, Firenze 1970, pp. 19-20.

¹² Sulla politica dei pitagorici cfr. *A History of Greek Philosophy* by W.K.C. Guthrie, Cambridge 1967, I, 173-81.

¹³ Cfr. D.L. VIII, 63-65 in DK 31A1.

¹⁴ DK 55A2. V.E. Alfieri, *Atomos Idea*, Galatina 1979², p. 21 prospetta la possibilità dell'esistenza d'una scuola « filosofica » ad Abdera: tanto piú quindi, in tale ipotesi, erano studiati i rapporti degli uomini tra loro e la polis.

¹⁵ Per κόσμος, dalla stessa radice di κοσμέω cfr. C.H. Kahn, *Anaximander and the origin of greek Cosmology*, New York 1960, pp. 219 sgg.; G. Vlastos, *Plato's Universe*, Oxford Univ. Press 1975, pp. 3-22; O. Gigon, *Problemi fondamentali* cit., pp. 165 sgg. Sul l'ordine come categoria interpretativa del pensiero e della filosofia cfr. E. Voegelin, *Ordine e storia: la filosofia politica di Platone*, tr. it. Bologna 1986.

¹⁶ Nell'*Iliade* l'azione nel campo acheo è scatenata dalla pretesa avanzata da Agamennone di prendersi, al posto di Criseide, restituita al padre, la schiava di Achille, Briseide. Comunque si concepisca la « monarchia » omerica, e, in particolare dell'*Iliade*, quella pretesa è ritenuta ingiusta da Achille, il quale pertanto si vendica. Simili azioni si ripetono nel mondo degli dèi, evidenziando anche qui l'esigenza della giustizia. Giustizia-ordine domina in Esiodo la sistemazione del mondo divino, che dalla generazione di Urano passa a quella di Crono per poi giungere a quella di Zeus: cfr. P. Philippson, *Origini e Forme del mito greco* tr. it. Torino 1949, pp. 39 sgg. e in proposito U. Hölscher, *Eredità di concezioni cosmogoniche in Esiodo*, in « Esiodo, letture critiche », a cura di G. Arrighetti, Milano 1975, pp. 127-45.

¹⁷ Cfr. DK 12B2 *ἀίδιον... καὶ ἀγήρω*, B3 *ἀθάνατον... καὶ ἀνώλεθρον*. Per l'interpretazione di *ἀγήραος* e di *ἀθάνατος* cfr. *Lessico Politico dell'epica greca arcaica* cit. rispettivamente al fasc. I, 63-65 e al fasc. II, pp. 266 sgg. Per *ἀίδιος*, per sempre, perpetuo, eterno, *ἀεί*, cfr. H. Frisk, *Griech. Etym. Wörterbuch*, Heidelberg 1960, I, 35-36; per *ἀνώλεθρος*, indistruttibile *ibid.* II, 379. I quattro aggettivi sono tra loro collegati e, infatti, proprio perché eterno, perpetuo (*ἀίδιος*), l'apeiron è insenscente, immortale, indistruttibile. Esso, quindi, non ha vecchiaia né morte né distruzione perché non ha tempo, è nel tempo, ma insieme non è nel tempo e sovrasta il mondo degli uomini che è nel tempo. Donde la chiara distinzione tra tempo e non-tempo, tra cose che soggiacciono e cose che non soggiacciono al tempo. Sul rapporto *ἀίδιον* e *τὸ θεῖον* cfr. Arist. *de philos.* fr. 16 Ross p. 84.

¹⁸ Cfr. in proposito Arthur H. Armstrong, *Introduzione alla filosofia antica* cit. pp. 11 sgg.

¹⁹ Cfr. Plut. *Strom.* 2 da Teofrasto in DK 12A10.

²⁰ Sul « tempo » cfr. H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1976³, pp. 304-5.

²¹ Arist. EN V, 8, 1132b 21 sgg. e Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, Darmstadt 1983, p. 412: cfr. pure Aristotele, *L'Ethique a Nicomaque*, par Gauthier-Jolif, Paris-Louvain 1970, II, 1, pp. 372 sgg.

²² *δίκη* compare in Omero: cfr. *Lexicon Homericum*, edidit H. Ebeling, Hildesheim 1963², I, 308-9: *ἀδικία* non è registrata, ma è registrato *ἀδικεῖν* in *hymn. Cer.* 367. Cfr. pure G. Fassò, *op. cit.*, pp. 21-22.

²³ Cfr. G. Glotz, *La città greca* tr. it. Torino 1948, pp. 58 sgg.

²⁴ *τάξις* non compare in Omero: per *τίσις* cfr. Ebeling, *Lex. Hom.* cit. II, 335.

²⁵ La restituzione dell'ordine, ossia della condizione normale, è nozione che avrà grande sviluppo in seguito a proposito della dottrina del piacere e più precisamente del piacere non-puro, inteso quale ristabilimento naturale d'un ordine violato, *τοῦ κατὰ φύσιν*

ἀναπλήρωσις (EN X, 2, 1173b 9 sgg.). Mi permetto di rimandare al mio Aristotele, *Scritti sul piacere*, Palermo 1989, pp. 165 sgg.

²⁶ Di qui le esaltazioni del κόσμος nel mondo greco in tutte le sue accezioni: Solone 2D. parla di un κόσμον ἐπέων «una composizione ben ordinata di parole» (Perrotta); Platone, *Gorg.* 504a sottolinea come ogni cosa, nave, casa, corpo, anima è eccellente quando ha ordine e armonia, τάξεως... καὶ κόσμου τυχοῦσα: cfr. pure 507e sgg. Qualcosa di simile in Xen. *Oec.* VIII sgg.

²⁷ P. Lévêque, *La civiltà greca*, tr. it. Torino 1970, pp. 135 sgg.

²⁸ Iambl. *vita Pythag.* 130-31 e W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* cit. I, 175.

²⁹ Cfr. R. Laurenti, *Eraclito*, Bari 1974, pp. 267 sgg.

³⁰ Cfr. V. Ehrenberg, *Sofocle e Pericle*, tr. it. Brescia 1958, pp. 134 sgg. Quanto al «monarca» e cioè a Pericle cfr. G. De Sanctis, *Pericle*, Milano-Messina 1944, p. 65: «Così (dopo l'assassinio di Efilte) il giovane compagno di Efilte, Pericle, rimase, senza alcuna contestazione a capo del moto democratico trionfante e fu, per più di trent'anni, sull'unico fondamento del favore popolare senza sussidio d'alcuna forza d'armi, il re non coronato di Atene». Sui rapporti Anassagora-Pericle cfr. De Sanctis, *op. cit.* pp. 183 sgg. e W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* cit. II, 266-68.

³¹ Il che rientrava nella loro funzione di maestri del popolo. Le meditazioni, le speculazioni ch'essi facevano sulle «cose» li riguardavano direttamente, ma indirettamente servivano ai loro interlocutori: cfr. DK 22B 1 e O. Gígon, *Problemi fondamentali* cit. pp. 63 sgg.

³² Sui sofisti cfr. M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1967² e *Sophistik* herausg. von C.J. Classen, Darmstadt 1976. Cfr. pure *Greek Political Theory* by E. Barker cit. pp. 63 sgg.

³³ Per cogliere l'apporto che la filosofia dette all'opera politica di Clistene cfr. P. Lévêque e P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athenien*, Paris 1973.

³⁴ L'ampiezza delle ricerche dei sofisti è attestata non solo dai titoli e dai frammenti che delle loro opere ci sono giunti, ma anche dai primi dialoghi platonici, i quali si mettono sullo stesso terreno, affrontano gli stessi temi e tentano di cogliere i limiti delle soluzioni avanzate. Lo stesso si dica di non pochi capitoli dei *Memorabili* di Senofonte, che sono conversazioni di Socrate con sofisti, o rielaborazione di dottrine di sofisti: cfr. I, 6 sulla filosofia; II, 1 sul modo di vivere; IV, 4 sul giusto e via dicendo. Per rimanere nel campo dell'etica e della politica cfr. V. Meattini, *L'orizzonte etico e politico di Platone*, Pisa 1984.

³⁵ Sul binomio natura-legge cfr. G. Casertano, *Natura e Istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli 1971, pp. 45 sgg. e F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel 1945 (= Darmstadt 1980). Sull'importanza del *Gorgia* «come la più eloquente protesta in favore della giustizia e della verità che penna pagana abbia potuto

scrivere » cfr. A. Diès, *Autour de Platon*, Paris 1972, pp. 405 sgg. e C. Gaudin, *Rhétorique et Dialectique. A propos de l'opposition φύσις-νόμος dans le Gorgias de Platon* in «Revue des Etudes Grecques», CII (1989) pp. 308-30. Sul personaggio Callicle cfr. Plato, *Gorgias*, a revised text with introduction and commentary by E.R. Dodds, Oxford 1990, pp. 12-15. Secondo il Dodds Callicle sarebbe morto molto giovane e quindi senza il ricordo di Platone sarebbe stato del tutto dimenticato. «Uomo reale di carne e ossa» lo ritiene Alfred E. Taylor, *Platone, l'uomo e l'opera* tr. it. Firenze 1968 p. 182. In senso contrario A. Croiset, *Platon, Gorgias et Ménon*, Paris 1963, pp. 92-93 sostiene che Callicle è un personaggio inventato, nel quale si incarna un insieme di teorie e di tendenze che Platone vedeva crescere intorno a lui nella società ateniese.

³⁶ Hes. *Op.* 274-85.

³⁷ Plato, *Protag.* 320c sgg. Obbedisce alle stesse esigenze, pur se collocata in un orizzonte mitico, la narrazione delle cinque età in Hes. *Op.* 109 sgg. A livello scientifico, invece, l'opera di Anassimandro doveva spiegare lo sviluppo della vita umana, il costituirsi delle varie nazioni, le origini e il diffondersi della civilizzazione: H.F. Cherniss, *Caratteri ed effetti della filosofia presocratica* in «I Presocratici», a cura di W. Leszl, Bologna 1982, pp. 148 sgg.

³⁸ Plato, *Protag.* 322b. La πολιτική τέχνη è diversa dall'ἔν-τεχνος σοφία, 321d, cioè la περὶ τὸν βίον σοφία, che permette all'uomo solo di vivere, non di vivere in società. Per la vita associata si richiede l'altra τέχνη che è fondata sulle due virtù del rispetto e della giustizia.

³⁹ Plato, *Protag.* 322c. αἰδώς è il rispetto, «il riguardo, ciò per cui l'uomo ha ritegno di fare quanto sembra sconveniente alla sua coscienza umana e religiosa: il suo opposto è la ὕβρις» (Platone, *Il Protagora* con introd. e commento di G. Calogero, Firenze 1937, p. 44). Su δίκη cfr. Plato, *Definit.* 411d-e.

⁴⁰ Arist. *EN* V, 1, 1129b 27. Cfr. pure Aristotele, *Etica Nicomachea* a cura di M. Zanatta, Milano 1986, I, 534. Tale «apertura» verso l'altro era ammessa da Platone, data la onnipresenza della giustizia in ogni campo dell'agire umano.

⁴¹ Sulla concezione della paideia nei sofisti, paideia inquadrata nell'orizzonte politico, cfr. J. Stenzel, *Platone educatore* tr. it. Bari 1974, pp. 55 sgg. Sull'espressione «professori» di virtù cfr. αὐτὸ... τοῦτο... τὸ ἐπάγγελμα ἢ ἐπαγγέλλομαι, in Plato, *Protag.* 319a.

⁴² J. Bowen, *Storia dell'educazione occidentale* cit. I, 107 sgg. Per l'importanza della parola in Protagora cfr. M. Untersteiner, *I Sofisti* cit. I, 47 sgg., in Gorgia cfr. *Gorgia e la sofistica*, Atti del convegno internazionale 12-15 dic. 1983 a cura di L. Montoneri e di F. Romano, Catania 1986. Cfr. pure K.B. Kerferd, *I Sofisti* tr. it. Bologna 1988, pp. 103 sgg.

⁴³ Sul demagogo nella *Politica* cfr. IV, 4, 1292a 20-21; V, 5, 1305a 7 sgg. È sottinteso naturalmente che altro è la parola vuota di molti sofisti e la parola logos di Socrate e di Platone, una di-

stinzione sulla quale insiste, tra gli altri, J. Stenzel, *Platone educatore* cit.

⁴⁴ Sofisti, *Testimonianze e Frammenti* a cura di A. Battegazzone e M. Untersteiner, Firenze 1967 fr. B col. II, p. 93.

⁴⁵ Per Alcidamante cfr. Arist. *Rhet.* I, 13, 1373b 18: «Dio ha lasciato tutti liberi, nessuno la natura ha fatto schiavo». Tali parole sono riportate dagli scolii: alcuni editori suppongono una lacuna nel testo: cfr. Aristotele, *Rhétorique* par M. Dufour, Paris 1960, I, p. 131 e *The Rhetoric of Aristotle* by Ed. Meredith Cope and John E. Sandys, Cambridge 1877 I, p. 247. Per la posizione di Licofrone cfr. Arist. *de nobilitate* fr. 1 in Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* a cura di R. Laurenti, Napoli 1987 II, 742. Sulla « istituzione » della schiavitù e sulla sua importanza nel mondo antico cfr. *Schiavitù antica e moderna* a cura di L. Sichirollo, Napoli 1979 e M. Richter in *Diction. of the History of Ideas* II, pp. 2-3.

⁴⁶ Sul problema della schiavitù in Aristotele, sulle sue incertezze, oltre gli articoli citati alla nota precedente, rimando al mio Aristotele, *Il trattato sull'economia*, Bari 1967: cfr. pure P. Aubenque in *Histoire de la Philosophie*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1969 I, 681.

⁴⁷ Cfr. A. Maas, *Untersuchungen zur geschichte der griechischen Prosa* in «Hermes» XXII (1887) pp. 566-95, soprattutto 592-93.

⁴⁸ Bonitz, *Index Aristotelicus* 655 B 33-46 per Protagora, *ibid.* 161 A 34-44 per Gorgia.

⁴⁹ Cfr. M. Untersteiner, *Le origini sociali della sofistica* in «I Sofisti» cit. II, 233 sgg. M.S. Funghi, *Platone e l'educazione*, Torino 1979, pp. 79 sgg., *Storia mondiale dell'educazione*, diretta da G. Mialaret e J. Vial tr. it. Roma 1986 I, 135-38.

⁵⁰ Cfr. in proposito Hérodote, *Histoires*, livr. III par Ph.E. Legrand, Paris 1949, p. 131, nota 4; Erodoto, *Le Storie* a cura di A. Izzo D'Accinni, Firenze 1951, pp. LXXI sgg. W.W. How and J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, Oxford 1950 I, 278 scrivono che il dibattito tra i tre persiani rappresenta « l'inizio della filosofia politica greca ».

⁵¹ Sui dibattiti pro e contra, propri dei sofisti, che seguirono in questo le antilogie di Protagora (DK 80 B 6, 6a, 6b) cfr. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* cit. III, pp. 181 sgg.

⁵² Pind. *Pyth.* II, 86-88 da Pindaro, *Le Odi* a cura di L. Cerato, Torino 1934, p. 213. Le tre forme di governo vengono designate in Pindaro τυραννίς, la monarchia, ὁ λάβρος στρατός, la folla turbolenta e cioè la democrazia, οἱ σοφοί, gli ottimati: cfr. Pindaro, *Pythiques* par A. Puech, Paris 1922, pp. 46-47.

⁵³ Da Erodoto, *Le Storie* a cura di Izzo D'Accinni cit. con qualche modificazione.

⁵⁴ Per πλῆθος cfr. Frisk, *Griech. Etym. Wört.* cit. II, 537: per l'uso di πλῆθος in Omero, cfr. Ebeling, *Lex. Hom.* cit. II, 190. Per ἰσονομίη cfr. M. Ostwald, in *Dict. of the History of Ideas*

cit. II, 679-80. Sul rapporto isonomia-guerra cfr. H. Bengtson, *Storia greca*, tr. it. Bologna 1985 I, pp. 226-27.

⁵⁵ Ch. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, tr. it. Bologna 1988, p. 55.

⁵⁶ Per *πάλλω*, *πάλος* Frisk, *Griech. Etym. Wört.* cit. II, 469. Per Omero cfr. *Il.* III, 316 = XXIII, 861 = *Od.* X, 206. Per la citazione socratica cfr. *Xen. Mem.* III, IX, 10. Quanto al pensiero politico di Socrate cfr. W.K.C. Guthrie, *Socrate* tr. it. Bologna 1986, pp. 153 sgg.

⁵⁷ *Xen. Mem.* III, VII, 5-6.

⁵⁸ Per *εὐθυνοῦς* e derivati cfr. Frisk, *Griech. Etym. Wört.* cit. I, 587 e nota 345. Quanto a *εἰς τὸ κοινὸν φέρειν* cfr. *Xen. Mem.* III, XIV, 1.

⁵⁹ In effetti gli uomini migliori, *οἱ ἄριστοι*, ai quali Megabizo accenna alla fine del paragr. 81, sono quelli che costituiscono l'oligarchia, della quale fa menzione all'inizio del paragrafo stesso. Nel seguito del paragrafo 82 oligarchia compare nello stesso significato di governo di uomini migliori, *οἱ ἄριστοι*.

⁶⁰ Plato, *Polit.* 291d sgg. e *The Politics of Aristotle* by W.L. Newman, Oxford 1902 (con ristampe) III, pp. 280 sgg.

⁶¹ *Xen. Mem.* IV, VI, 16.

⁶² Per tutto il problema cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. I, 420 sgg. Più recente T. Dorandi, *La polemica fra Aristotele e Isocrate nella testimonianza filodemea* in « *Etica, Politica, Retorica* » a cura di E. Bertì e di Linda M. Napolitano Valditara, L'Aquila 1989, pp. 201-5.

⁶³ *μυρτοί* a indicare il notevole numero di quelli che vollero prendere parte in qualche modo al dolore di Senofonte: cfr. *Diction. Étymologique de la langue grecque* par E. Boisacq, Heidelberg 1950, p. 651.

⁶⁴ H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, tr. it. Roma 1950, pp. 115 sgg. Riguardo alla concezione che Platone ha della retorica cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. I, pp. 381 sgg.

⁶⁵ Il *Gorgia* è tutt'un'esaltazione della giustizia e della vita condotta nella giustizia (cfr. nota 35) – e l'attestano le conclusioni alle quali Socrate arriva a 509 a-b, che cioè il male più grande è commettere ingiustizia e non pagarne la pena. S'intende di qui l'importanza del contrario. Il problema del giusto e dell'ingiusto è nel dialogo rilevato dallo sfondo sul quale l'azione è collocata, uno sfondo di benessere materiale che, però, non comporta un'analogia sanità spirituale: cfr. Plato, *Gorgias* by Dodds cit. pp. 30-34 e D. Pesce, *Nota al Gorgia di Platone* in « *Scritti Platonici* », Parma 1988, pp. 99-109.

⁶⁶ Cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. I, pp. 428 sgg.

⁶⁷ Cfr. A.E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford 1911, pp. 57-63. La posizione di Taylor rifluisce in *Le Problème de Socrate* par V. De Magalhães-Vilhena, Paris 1952, pp. 278-90. Per le ricerche nel campo

della zoologia cfr. S. Byl, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote: sources écrites et préjugés*, Academ. Roy. de Belgique, Mémoires de la Clas. des Lettres 2S, LXIV (1980) pp. 105-8.

⁶⁸ Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. I, 401 sgg. Sul rientro di Senofonte in Atene cfr. E. Delebecque, *Essai sur la vie de Xenophon*, Paris 1957, pp. 334 sgg.

⁶⁹ Si ricordino gli accenni a Sparta che si incontrano nei dialoghi platonici: Plato, *Gorg.* 515c, *Prot.* 342b etc. Cfr. Plato, *Gorgias* by E.R. Dodds cit., p. 357.

⁷⁰ Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. I, 461 sgg.

⁷¹ Plato, *Phædr.* 229c sgg. Decisivo è che nell'itinerario prospettato per la conquista del bello in sé si ricordi la bellezza del corpo, dell'anima, delle attività umane, delle scienze etc. non si accenni alla bellezza della natura: *Symp.* 209c sgg. Di qui prende spicco la posizione di Senofonte che accetta la nozione fondamentale dell'insegnamento del Maestro, conoscere se stessi, ma insieme le dà una consistenza differente, in quanto la mette in rapporto con quel mondo dell'altro-da-sé dal quale Socrate l'aveva allontanata.

⁷² Quanto alla conoscenza di Socrate da parte di Aristotele cfr. *Le Problème de Socrate* par V. De Magalhaes Vilhena cit. pp. 231 sgg. Sui logoi sokratikoi cfr. L. Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Messina 1977, p. 78 e F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Bari 1970, pp. 7 sgg.

⁷³ Per quanto riguarda la trattazione sul governo e le forme di governo cfr. Xen. *Mem.* IV, VI, 12 sgg.; sul cittadino *ibid.* IV, VI, 13 sgg.; sull'economia domestica *ibid.* IV, I, 2 e *Oec.* VII sgg.; sull'educazione *Mem.* I, III, 5-6; IV, II; IV, VII; sulla retorica *ibid.* IV, III; sul giusto e sulle virtù *ibid.* I, V; I, VII; III, IX; IV, IV; sulle cariche *ibid.* III, I-VII; sull'amicizia *ibid.* II, III-X; sugli dèi *ibid.* I, IV; IV, III.

⁷⁴ Sulle scuole socratiche cfr. J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris 1967 e *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica* a cura di G. Giannantoni, Bologna 1977.

⁷⁵ «Politico» qui va inteso nel senso in cui il termine ricorre in Arist. *EN* I, 1, 1094a 27 sgg. Il brano, chiaramente spiegato da Gauthier-Jolif, *L'Ethique a Nicomaque* cit. II, 1 p. 11 vuole indicare che la vera politica è la morale. Cfr. pure D. Pesce, *Note sulla relazione tra etica e politica in Aristotele* in «Scritti sulla filosofia antica» Parma 1988, pp. 69-74.

⁷⁶ C. Diano, *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci* in «Grande Antologia Filosofica» Milano 1954 II, 247 sgg. Nel quadro presentato ho di proposito trascurato l'apporto che i paesi dell'oriente poterono dare alla Grecia, un apporto che può essere d'un certo valore, se si riflette che alcuni pensatori greci ebbero indubbie relazioni con la Persia, l'Egitto e altri paesi del bacino del Mediterraneo. Cfr. E. Meyer, *Einführung in die antike Staatskunde*, Darmstadt 1990⁵ pp. 5-54, il quale nella conclusione rileva come la maggior parte di questi popoli conobbero una monarchia assoluta, spesso a

carattere religioso, che i Greci invece ignorarono — e questo favorì in loro lo sviluppo e l'affermarsi del logo in ogni campo.

⁷⁷ Cfr. Plato, *VII Epist.* 331e sgg. Sull'invito di Dione a Platone e sulle vicende siciliane cfr. Platone, *Lettere* a cura di A. Madalena, Bari 1948, pp. 132 sgg.

⁷⁸ Cfr. *Plato's Theory of Ideas* by D. Ross, Oxford 1971, p. 10 e *Platone, l'uomo e l'opera* di Alfred E. Taylor, cit. pp. 577 sgg.

⁷⁹ Cfr. A.H. Chroust, *Aristotle, new light on his life and on some of his lost works*, London 1973 I, pp. 98 sgg.

⁸⁰ P.M. Schuhl, *Platon et l'activité politique de l'Académie* in « *Revue des Etudes Grecques* » LIX-LX, 1946-47, pp. 46 sgg. e M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano 1989, pp. 63-78.

⁸¹ Cfr. H. Bengtson, *Storia greca* cit. I, 409 sgg. e H. Berve, *Storia Greca*, tr. it. Bari 1966 II, 547 sgg.

⁸² Era, questo, un modo per riscattare la politica dalle mani di quanti se ne erano indebitamente appropriati e ridarla a coloro ai quali spettava di diritto. Sempre da questo punto di vista s'intende in Platone l'esaltazione del principe illuminato, quale si ha nel *Politico*: tale principe « detentore della scienza suprema dominerà dall'alto coloro che possiedono le scienze secondarie, quella della persuasione (retorica) quella della guerra (arte militare) quella del diritto che applica le leggi esistenti » P.M. Schuhl, *L'opera di Platone* tr. it. Roma 1977, p. 139.

⁸³ W. Leszl, *Il de ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975.

⁸⁴ Arist. *Met.* I, 9, 990a 33 sgg.; XIII, 4, 1078b 34 sgg. e *de philosophia* fr. 10-11 Ross.

⁸⁵ W. Leszl, *op. cit.*, pp. 315 sgg.

⁸⁶ Per l'importanza di φύσις come motivo conduttore della ricerca aristotelica e come misura del tutto rimando al mio *Aristotele, I frammenti dei dialoghi* cit. II, 997-1004.

⁸⁷ Questa è pure l'opinione di Leszl, *op. cit.*, p. 352.

⁸⁸ W. Jaeger, *Aristotele*, tr. it. Firenze 1947. Accentua ancor più certe posizioni jaegeriane E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936 (1973²).

⁸⁹ Cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. I, 301 sgg.

⁹⁰ fr. 2 *Polit.* in Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. p. 302.

⁹¹ Del *Grillo* s'è parlato nella prima lezione: quanto al *Sofista*, che aveva lo stesso titolo del dialogo platonico, cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. I, 491-526.

⁹² « cumque uterque eorum (scil. Aristotele e Teofrasto) docuisset qualem in re publica principem <esse> conveniret, pluribus præterea conscripsisset qui esset optimus rei publicæ status... ».

⁹³ E così la πολιτικὴ τέχνη sulla quale già Platone s'era soffermato, soprattutto in *Prot.* 322b, si allinea alle altre τέχναι in quanto ripetevano tutte da φύσις i mezzi della loro esistenza e della possibilità di agire: cfr. *Protrept.* fr. 13 Ross pp. 47-49.

⁹⁴ L'espressione è riportata nei suoi termini precisi, come attesta Siriano stesso che la introduce con queste parole: « tratta di questo problema (*scil.* Aristotele) nel secondo libro del *Politico*... e scrive espressamente così: *καὶ λέγει διαρρήδην οὕτω* » segue la frase.

⁹⁵ W. Jaeger, *Aristotele* cit. p. 113. Nell'originale l'espressione si trova a pag. 88.

⁹⁶ I. Düring, *Aristotele*, tr. it. Milano 1976, p. 539.

⁹⁷ R. Stark, *Aristotelesstudien*, Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der Aristotelischen Ethik, München 1954, p. 27. Cfr. pure E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, p. 447.

⁹⁸ E non parliamo delle cosiddette opere giovanili: cfr. ad es. il *περὶ δικαιοσύνης*, in cui la trattazione delle virtù esigeva che si trattasse del bene: fr. 4 in Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. I, 139.

⁹⁹ Aristotele, *Ethique a Eudème*, par V. Decarie, Paris Montreal 1984, p. 69 e nota.

¹⁰⁰ Fr. 4. *Protr.* Ross p. 30. Cfr. pure *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction* by I. Düring, Göteborg 1961 B9, p. 50. Torna sull'argomento in fr. 13 Ross p. 48.

¹⁰¹ Plato, *Lys.* 219c sgg.

¹⁰² *πᾶν δὲ εὖ διακρίνεται κατὰ τὴν οἰκίαν ἀρετὴν τὸ γὰρ τετυχημέναι ταύτης ἀγαθόν ἐστι*: fr. 6 Ross p. 35.

¹⁰³ fr. 5 *Protr.* Ross p. 33. Sullo stesso piano cfr. *EN* II, 6, 1106b 36 sgg. e *La prudence chez Aristote* par P. Aubenque, Paris 1976².

¹⁰⁴ Plato, *Leg.* 716c sgg.

¹⁰⁵ *Met.* V, 4, 1015a 10 e il commento di Ross I, pp. 297-98.

¹⁰⁶ *Pol.* 284a sgg. Anche H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, p. 162 afferma che il *Politico* culmina nel concetto di μέσον τῶν ἐσχάτων.

¹⁰⁷ Con tale interpretazione si verrebbe a conciliare le due soluzioni. Assunto analogo in Chroust, *Aristotle* cit. II, 140 sgg. il quale prospetta la formula del *Politico* come un tentativo di mediazione tra la concezione del dio platonico, quale si coglie nelle *Leggi*, e del dio aristotelico quale è presentato in fr. 26 Ross *de philosophia*.

¹⁰⁸ Molto discusso è il senso della famosa ἀκρόασις di Aristoseno, *Harm.* 2, 20, 16-31 Macran in Ross p. 111. Contro le obiezioni del Cherniss, *L'enigma dell'accademia antica* tr. it. Firenze 1974 cfr. l'esegesi di D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* cit. pp. 147 sgg. condivisa da quanti ammettono l'esistenza di dottrine non scritte di Platone. Alla posizione di Cherniss torna M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica* cit. pp. 31 sgg.

¹⁰⁹ Per il brano molto discusso cfr. Aristotele, *Ethique à Eudème* cit. pp. 73-74 e Aristotle, *The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, Virtues and Vices* by H. Rackham, London 1961, pp. 228-30.

¹¹⁰ τὸ ἐν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν.

¹¹¹ Cfr. *Met.* I, 6, 987b 18 sgg. In riferimento a tale brano si veda Arist. *περὶ τὰ γὰ θού* fr. 2 Ross pp. 113-15 e E. Berti, *La*
ἄξις τῆς ἀδ ἡς ἀποδοτικῆς οὐκ ἔστιν ἡ φύσις

¹¹² Socrate scopre in Anassagora la mente ordinatrice del tutto, in generale e in particolare, sicché « in forza di tale ragionamento niente altro conviene all'uomo indagare per se stesso e per gli altri esseri se non l'ottimo e il perfetto, τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον » Plato, *Phædo* 97c sgg.

¹¹³ Non è senza motivo che un accenno alla politica si abbia in *EE* I, 8, 1218a 33 sgg.; « difficoltà di tal genere indicano che non esiste un tal bene (e cioè il bene quale intendevano i platonici) e che non è utile alla politica, la quale ha un bene suo proprio, come le altre scienze, ad es. la ginnastica e le buone condizioni del corpo ».

¹¹⁴ Sulla vera lezione del titolo ὑπὲρ ἀποικίων ο ὑπὲρ ἀποικίων cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. II, pp. 911-27.

¹¹⁵ Così in D.L. V, 44 tra i titoli di Teofrasto se ne legge uno che suona *περὶ ἡδονῆς ὡς Ἀριστοτέλης* e cioè *Sul piacere secondo Aristotele*, 1 libro.

¹¹⁶ *The Political Thought of Plato and Aristotle* by E. Barker, New York 1959 (con varie ristampe) pp. 251-63.

¹¹⁷ Lo proverebbero il titolo di D.L. n. 75; gli analoghi titoli della *Fisica* di Aristotele e di Senocrate (D.L. IV, 13, 7). Anche la lezione sul bene tenuta da Platone, di cui s'è parlato, è chiamata da Aristosseno (*Harm.* 2, 20, 16 sgg.) τὴν τοῦ τὰ γὰ θού ἀπόρασιν.

¹¹⁸ Sul primo libro della *Politica* cfr. Aristotele, *Politique* livres I et II, par J. Aubonnet, Paris 1968, pp. 3-11.

¹¹⁹ Soprattutto se si pensa che Aristotele torna più volte sull'argomento e più volte ricorda i rapporti sui quali si articola la giustizia: *A la recherche de l'Aristote perdu, le dialogue sur la Justice*, par P. Moraux, Paris 1957.

¹²⁰ Arist. *Pol.* I, 8, 1256b 33-34. Il pensiero di Solone è ripreso da *Theogn.* 595-98. Quanto alla crematistica, *χρηματιστική* (sott. *τέχνη*, da *χράομαι* uso) nelle sue due forme cfr. G. Barbieri, *Le dottrine economiche nell'antichità classica* in « Grande Antologia Filosofica », Milano 1954 II, 827-33.

¹²¹ Per un'introduzione al II libro cfr. il già citato Aristotele, *Politique* par Aubonnet, livres I et II, pp. 39-51.

¹²² Si ricordi Cic. *de fin.* V, 4, 11 citato alla nota 92.

¹²³ La discriminante tra costituzioni rette e non rette è chiesta all'etica, in cui si studiano i rapporti tra chi governa e chi è governato. La posizione si allinea perfettamente a quella di Socrate e di Platone per i quali chi governa deve badare al bene del governato: cfr. *Gorg.* capp. 37-78 etc. Sul rapporto quantità-qualità nelle costituzioni cfr. nota 244.

¹²⁴ Sulla *politia* cfr. nota 236.

¹²⁵ Mentre il rapporto tra *Pol.* III e IV è molto discusso, il nesso tra IV e V è pacificamente ammesso da tutti; e lo dimostra la stessa formula d'apertura del libro V che contiene un signifi-

cativo « dunque »: *περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων*. In effetti il libro V continua la discussione iniziata nel libro precedente: cfr. IV, 2, 1289b 12-26.

¹²⁶ *The Politics of Aristotle with an introduction etc.* by W.L. Newman, cit. IV, p. 502; il Jowett, *Aristotle's Politics*, Oxford 1885 II, 234 sostiene che si tratta di una ripetizione di quanto è stato già detto. Più o meno nello stesso modo altri ad es. Barker, Aubonnet etc.

¹²⁷ *The Politics of Aristotle* by E. Barker cit. pp. LII sgg. e Aristotele, *Politique*, livre VII par J. Aubonnet cit. III, pp. 11 sgg.

¹²⁸ Un tentativo del genere ho cercato di fare nel mio *Genesi e formazione della Politica di Aristotele*, Padova 1965. Accetto in generale le conclusioni della ricerca, anche se certi particolari sulla cronologia di talune sezioni mi sembrano adesso meno decisivi: accetto con la stessa convinzione il rifiuto della Urpolitik (p. 127) e vorrei evidenziare con uguale vigore la pregnanza di φύσις in tutta l'opera, senza ammettere la differenza tra φύσις quale compare in *Pol. II* e il successivo concetto aristotelico, per cui cfr. Jaeger, *Aristotele* cit. p. 352. Illuminante in proposito K. von Fritz and E. Kapp, *The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature* in « Articles on Aristotle » edited by J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, London 1977, 2, pp. 113-34.

¹²⁹ Per comprendere il concetto di unità d'un'opera quale avevano gli antichi, ad es. i presocratici, va considerata la grande eterogeneità del materiale documentario sul quale si fondava la loro filosofia e che, quindi, rifuiva nei loro scritti: cfr. O. Gigon, *Problemi fondamentali* cit., pp. 135 sgg. Tale possibilità di spaziare su questo o su quell'argomento si ripresenta a quanti, dopo di loro, si accinsero alla loro stessa impresa. Anche costoro considerarono del tutto normale passare dall'uno all'altro argomento. Lo stesso si deve dire a proposito degli storici che, come Erodoto, sfruttano più argomenti, ad es. etnografia, ricerca sulle costituzioni, storia militare (A. Momigliano, *Sesto Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1980 I, pp. 33 sgg.). Socrate, poi, da parte sua, rivendica al filosofo il diritto di abbandonare la trattazione di un tema per affrontarne un altro, visto che gode dell'impagabile dono della σχολή: cfr. pure R. Weil, *De la composition* in « Revue des Études Grecques » CI (1988) pp. 1-11. E questo, insieme al resto, giustifica quanto s'è detto sull'accostamento dei vari blocchi nella *Politica*.

¹³⁰ Sulla composizione della *Repubblica* di Platone cfr. Platon, *La République* livres I-III par Chambry avec introduction de A. Diès, Paris 1932 pp. CXXII sgg. Diès mette in luce la complessità dei problemi, la massa di idee, la ricchezza dei sentimenti che l'opera presenta e che scoraggiano una qualunque analisi. Aristotele, *Pol. II*, 6, 1264a 39 sgg., più agganciato al tema fondamentale dell'opera, la critica: « per il resto ha riempito (*scil.* Platone) il trattato di digressioni estranee all'argomento e di discussioni sul tipo di educazione da darsi ai custodi ».

¹³¹ Cfr. *Pol.* I, 2, 1252a 24-1253a 39. Per la ricostruzione storica del passaggio da casa a polis cfr. tra gli altri T. Calvo, *De los sofistas a Platon: Política y Pensamiento*, Madrid 1988², pp. 21-66. Più in particolare sulla polis C. Ampolo, *La politica in Grecia*, Bari 1981, pp. 11 sgg., senza dire di *Griechische Staatskunde* von G. Busolt, München 1920 I, 153 sgg., la cui prima parte è quasi esclusivamente dedicata allo studio della polis. Cfr. pure E. Meyer, *Einführung in die antike Staatskunde*, cit. pp. 66 sgg. secondo il quale la polis è la risposta più intelligente dei Greci a non poche domande che ad essi presentavano l'ambiente, il particolare atteggiamento politico, la stretta laicità della formazione culturale etc.

¹³² Il terzo libro si conclude con quest'espressione: «è necessario quindi che chi imprende a fare un esame conveniente sull'argomento etc.» e si riporta alla costituzione migliore di cui si parla prima. L'espressione torna più o meno uguale all'inizio del libro VII. Dagli editori più recenti è considerata un'aggiunta posteriore al fine di collegare III e VII: cfr. *The Politics of Aristotle* by Barker cit. pp. 152-53 e Aristotele, *Politique* III-IV par Aubonnet cit. p. 277.

¹³³ Così tra gli altri Newman cit. e F. Susemihl, *Aristotelis Politica*, tertium edidit Fr. Susemihl, Lips. 1882. Da notare che la successiva edizione della *Politica* per la Teubneriana, curata nel 1909 da O. Immisch, torna all'ordine consueto (*Arist. Politica* post Fr. Susemihlium recognovit O. Immisch, Lips. 1909). Sull'ordine dei libri della *Politica* cfr. *The Politics of Aristotle* by Barker cit. pp. XXXIX sgg.

¹³⁴ E ad esso si riportano i più recenti editori, cfr. Aubonnet cit. e *Aristoteles' Politik* von A. Dreizehnter, München 1970.

¹³⁵ La posizione è stata difesa con molta foga dal von Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, in «Sitzungb. d. Ak. der Wiss. in Wien, Philol.-Histor. Klasse» vol. 200 (1923). Per un aggiornamento della questione cfr. C. Rowe, *Reality und Utopy* in *Elenchos* X (1989) pp. 317-36.

¹³⁶ Sull'analisi dell'espressione κατ' εὐχὴν cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. II, p. 957 nota 73. Sull'architettura della polis cfr. A. Boethius in «Encicl. dell'Arte Antica» VII, 1065-66 e A. Giuliano, *Urbanistica delle città greche*, Milano 1978³ pp. 109-19 (che riporta in gran parte il VII libro della *Politica*). Sul rapporto tra concezione politica del cittadino e l'ambiente della polis cfr. J. Charbonneaux-R. Martin-F. Villard, *La Grecia Classica*, tr. it. Milano 1978² pp. 3 sgg.

¹³⁷ Anche se si discute sulla paternità del περί οικονομίας (in proposito mi permetto di rimandare ai miei *Studi sull'Economico attribuito ad Aristotele*, Milano 1968 pp. 9-29) è certo che non pochi concetti ivi svolti fossero nella scuola e in quanto tali potessero essere discussi, sfruttati, usati in ogni opera sull'argomento.

¹³⁸ *Pol.* I, 1, 1252a 7. Per οἶοντα riferito a Platone cfr. Bonitz,

Index Aristotelicus cit. 598 A 9-18. Quanto a Senofonte cfr. *Mem.* III, IV, 12.

¹³⁹ L'osservazione è comune: cfr. per tutti Aristoteles, *Politik und Staat der Athener* von O. Gigon, Zürich 1955, pp. 21-22.

¹⁴⁰ Il primo programma si ha a *Pol.* IV, 1, 1288b 21 sgg. Per quanto riguarda il rapporto tra questo programma e il secondo rimando al mio Aristotele, *La Politica*, traduzione di R.L., Bari 1966 pp. 172-73 nota 23.

¹⁴¹ L'avverbio va inteso sí in relazione al tempo, come vuole ad es. R. Weil, *Aristote et l'Histoire*, Paris 1960, p. 210, ma molto piú ai mezzi che si sono usati, e cioè agli schemi. Si pone allora il problema del rapporto tra tali schemi che è temporale, ma non solo temporale.

¹⁴² La notizia relativa all'assassinio di Filippo è perfettamente inserita nel contesto insieme ad altri casi consimili e pertanto non si può pensare ad aggiunta posteriore. E cosí tutta la sezione risale agli anni dopo il 336 a.C.

¹⁴³ Vedremo piú avanti che delle sei forme di monarchia distinte in *Pol.* III, Aristotele ne prende in esame solo due - e cercheremo il motivo di tale scelta: cfr. cap. IV, 3.

¹⁴⁴ In effetti potevano trovare collocazione in piú d'un'opera, come lascia capire la lettura attenta dei frammenti dei dialoghi che ci sono arrivati e che dimostrano tutti una varietà notevole di temi. Si legga ad es. il *περὶ δικαιοσύνης*, in cui si parla di giustizia nelle diverse forme, e, insieme, di retorica, di piacere, forse di psicologia etc.

¹⁴⁵ *Pol.* VII, 1, 1323a 21-23.

¹⁴⁶ Nella *Politica* accenno ai logoi si ha nel brano citato nella nota precedente e in III, 6, 1278b 30-32: quanto all'interpretazione di logoi exoterikoi cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. I, 74-88.

¹⁴⁷ *Pol.* VII, 1, 1323a 27 sgg. A proposito dello stile dei primi capitoli di *Pol.* VII si adduca la testimonianza di E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* cit. pp. 256-57 «and possibly the two books of the *Politics* which deal with the ideal State, forming as they do a decided exception to the rest in point of style etc.».

¹⁴⁸ J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, Darmstadt 1968², pp. 73 sgg. e W. Jaeger, *Aristotele* cit. pp. 372 sgg.

¹⁴⁹ Sulla incompiutezza del libro VIII gli studiosi sono quasi tutti d'accordo. Ma si veda *The Politics of Aristotle* by Barker cit. p. 352.

¹⁵⁰ Sull'importanza della musica nell'educazione greca cfr. J. Bowen, *Storia dell'educazione occidentale* cit. I, pp. 101 sgg. Non è un caso che alla musica Aristotele consacrì l'intero libro XIX dei *Problemi*: cfr. *Aristotele, Problemi Musicali* a cura di G. Marengi, Firenze 1957 e piú recente Aristoteles, *Problemata Physica* von H. Flashar, Berlin 1962. Cfr. pure M. Pohlenz, *L'uomo greco*, tr. it. Firenze 1962, pp. 805 sgg.

¹⁵¹ Aristotele, *I Frammenti dei dialoghi* cit. II, 961-65. Cfr. pure *Aristote et l'education* par C. Hummel in « Aristote aujourd'hui » sous la direction de M.A. Sinaceur, Paris 1988, pp. 136-52.

¹⁵² Sulla catarsi delle passioni cfr. Aristotele, *Scritti sul piacere* cit. p. 68 e note.

¹⁵³ *Genesis e Formazione della Politica* cit. p. 19 nota 49.

¹⁵⁴ Non si vogliono con ciò nascondere le non poche lacune esistenti nella *Politica*. Tali lacune, o, se si vuole, difetti appaiono a una lettura meditata del testo. Cfr. R. Robinson, *Aristotle's Politics*, books III and IV, Oxford 1962, pp. VIII-IX.

¹⁵⁵ Cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. II, 997 sgg.

¹⁵⁶ Questo è tanto più vero se si pensa che, quando Aristotele entrò nell'Accademia, Platone stesso aveva dato inizio a un'opera di revisione della sua dottrina: cfr. E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma 1979, pp. 57 sgg.

¹⁵⁷ G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, tr. it. Bologna 1985, p. 303.

¹⁵⁸ In effetti βίος suppone ψυχή: cfr. *de anima* II, 2, 414a 12 sgg. « l'anima è ciò per cui primieramente viviamo, ζῶμεν, sentiamo, καὶ αἰσθανόμεθα, e ragioniamo, καὶ διανοούμεθα... ». Sulla differenza tra ζωή e βίος cfr. *Synonymik d. griech. Sprache* von H. Schmidt, Leipzig 1866 IV, 40 sgg. L'indispensabilità della politeia a una polis giustifica quel che Aristotele dice a *Pol.* I, 2, 1252b 29-30, che lo stato « formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per rendere possibile una vita felice ». Ossia la spinta naturale deve incontrarsi con l'apporto umano: cfr. W. Kullmann, *La concezione dell'uomo nella Politica di Aristotele*, in « Etica, Politica, Retorica » a cura di E. Berti e di Linda M. Napolitano Valditara, cit. pp. 46 sgg.

¹⁵⁹ τὰξις è vocabolo ritornante in Aristotele: cfr. Bonitz, *Index Aris.* 746 B 57 sgg. Sulla radice del vocabolo cfr. Frisk, *Griech. Etymol. Wörterb.* cit. II, 859-60.

¹⁶⁰ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως. Spiega Tricot, Aristote, *La Politique* cit. I, 193, nota 2: « une constitution, autrement dit un régime politique, une forme de gouvernement (πολιτεία au sens large) est l'ordre... qui distribue et règle les diverses fonctions d'autorité, et particulièrement la plus élevée, l'ἀρχὴ κυρία πάντων... celle de qui tout dépend et qui a le dernier mot: on peut appeler cette dernière le gouvernement proprement dit ou le souverain... Ce "souverain" reçoit le nom de πολίτευμα, et du fait que la constitution a pour objet principal l'ordo de cette suprême magistrature, les notions de πολιτεία et de πολίτευμα sont pratiquement équivalentes ».

¹⁶¹ Le do in nota. Recita la prima: « la costituzione è l'ordinamento delle cariche in uno stato... »; la seconda: « la costituzione è ordinamento delle cariche... »; la terza: « che la costituzione migliore sia di necessità quell'ordinamento sotto il quale ognuno può stare nel modo migliore e vivere in modo beato, è evidente... ». La

fondamentale eguaglianza delle tre formule dimostra come fossero per Aristotele quasi una definizione.

¹⁶² Emblematiche sono le parole che Aristotele scrive in *Pol.* II, 1, 1260b 32 sgg., annunciando la critica a cui intende sottoporre le costituzioni vigenti o create da taluni legislatori. Tale critica è fatta « affinché si scorga quel che v'è di giusto e di utile e insieme non sembri dovuta solo a desiderio di cavillare a ogni costo la ricerca di qualche altra forma diversa da quella, ma risulti anzi che abbiamo intrapreso quest'indagine proprio perché quelle ora esistenti non vanno bene ».

¹⁶³ Sull'ambiguità di talune espressioni rimando al mio Aristotele, *La Politica*, lib. II, note 29 e 36. Per qualche affermazione poco esatta *ibid.* note 42, 52, 55, 67, 70, 71, 76. L'imprecisione, se di imprecisione si deve parlare, riguarda questioni marginali e si spiega pensando che ad Aristotele interessava la sostanza della trattazione platonica, per cui poteva trascurare elementi di minore importanza. Ma sulla questione cfr. Linda M. Napolitano Valditara, *La trattazione aristotelica della « Politeia » di Platone (a proposito di Pol. II, 1-5)* in « Etica, Politica, Retorica » cit. a cura di Berti-Valditara, pp. 135-59.

¹⁶⁴ D.L. V, 22 numm. 21 e 22: τὰ ἐκ τῶν νόμων Πλάτωνος α'β'γ' e τὰ ἐκ τῆς πολιτείας α'β' e in proposito P. Moraux, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951, pp. 40-41.

¹⁶⁵ *Pol.* II, 1, 1261a 8-9. Sull'importanza di νόμος (talora opposto a πάλας) per l'interpretazione della storia in Aristotele cfr. R. Weil, *Aristotle's View of History* in *Articles on Aristotle* cit. 2, pp. 210 sgg.

¹⁶⁶ *The Politics of Aristotle* by E. Barker cit. pp. XLVII sgg.

¹⁶⁷ Interessante e intraducibile nelle lingue moderne la definizione di κώμη = villaggio (*Pol.* I, 2, 1252b 17) che è una colonia della famiglia, ἀποικία οἰκίας. Guglielmo di Moerbeke sembra trasferire il rapporto ἀποικία οἰκίας a κώμη-ἀποικία e traduce *vicus, vicinia domorum*, accostando i due termini, sia pure solo foneticamente: S. Thomæ, in *libros Politicorum Aristotelis expositio*, curavit R. Spiazzi, Torino 1951, n. 28, p. 9.

¹⁶⁸ Plato, *Resp.* V, 457c-d e E. Barker, *Greek Political Theory* cit. pp. 252 sgg.

¹⁶⁹ Anche Platone si richiama alla natura: ad es. i custodi dovranno unirsi a quelle donne che hanno con loro una maggiore affinità naturale, ὁμοφυεῖς... ὑπ'ἀνάγκης... τῆς ἐμφύτου (*Resp.* 458c-d), l'unione avverrà quando sono nel fiore dell'età (*ibid.* 459a-b), etc. Tuttavia, queste e altre spinte naturali servono alla legge, νόμος, 457c, imposta non dalla natura, ma dal legislatore, il quale sfrutta e addirittura violenta per i suoi scopi la natura stessa e gli istinti ch'essa dà alle creature.

¹⁷⁰ ἐπικοσμηθὲν ἔθεσε καὶ τάξει νόμων ὀρθῶν (*Pol.* II, 5, 1263a 23).

¹⁷¹ Si è detto che φύσις è stata nozione sulla quale Aristotele

ha fermato la sua attenzione già prima di entrare nell'Accademia e che poi su di essa ha tentato di fondare la sua costruzione filosofica: di qui la plurivalenza del termine. Non stupisce pertanto se φύσις, in quanto implicata nella generazione (*Met.* V, 4, 1014b 16 sgg.) non sempre riesce a compiere la sua opera in modo perfetto. Di qui le sue imperfezioni, evidenziate già nel *Prorettico*, che, per consenso quasi unanime degli studiosi, risale agli anni 353-350 a.C. Il fr. 11 Ross p. 44 dice: « non è la natura che imita l'arte, ma l'arte la natura, ed esiste per aiutarla e per colmare le deficienze della natura: και ἔστιν ἐπὶ τῷ βοηθεῖν και τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν ». La stessa osservazione torna altrove e anche in *Pol.* I, 6, 1255b 3-4. Ma cfr. pure *de gener. anim.* II, 3, 767b 5 sgg. IV, 4, 770b 3 sgg. *Rhet.* II, 15, 1390b 22 sgg.

¹¹² Sulla μοχθηρία cfr. *Pol.* II, 5, 1263b 23 e VI, 4, 1318b 40 sg. in cui però il termine è rimpiazzato da τὸ φαῦλον. Aristotele non crede all'esistenza d'un uomo innocente e beato: l'uomo è stato sempre quel che adesso è. Egli viene al mondo « provvisto di armi per la prudenza e la virtù, ma queste armi si possono adoperare specialmente per un fine contrario » (*Pol.* I, 2, 1253a 34-35: per il brano rimando al mio Aristotele, *Politica*, pp. 10-11 nota 40 e 41). Ossia le armi di cui l'uomo è provvisto per raggiungere il bene possono essere indirizzate al male: sono probabilmente le passioni, i πάθη, che hanno bisogno di essere guidate come si deve. Altrimenti, invece di ἀγαθός, l'uomo diventa μοχθηρός. Di qui la indispensabilità della paideia e della polis che ispira la paideia adeguata.

¹¹³ *Pol.* I, 1, 1253a 32-33. Cfr. *The Politics of Aristotle* by Newman cit. II, 159-60.

¹¹⁴ μέση δὲ τούτων (*scil.* di democrazia e di oligarchia) τῆν καλοῦσι πολιτείαν ἐκ γὰρ ὀλιτυόντων ἐστίν: *Pol.* II, 6, 1265b 28-29.

¹¹⁵ Sulla costituzione spartana E. Valiglio, *Sparta*, Torino 1961 e Arnold J. Toynbee, *Le civiltà della storia* cit., pp. 240-44. Per la critica alla costituzione spartana cfr. *Pol.* II, 9, 1269a 29 sgg.

¹¹⁶ Da queste critiche s'avverte il tentativo al quale Aristotele pose mano di restaurare la famiglia, recuperando i ruoli che in essa avevano l'uomo e la donna — quest'ultima soprattutto, la quale, però, se riesce a riprendere il ruolo di *materfamilias* (cfr. Arist. περὶ οἰκονομίας e Xen. *Oec.* cap. 9 sgg.) resta, comunque, a livello strutturale, sempre un essere inferiore all'uomo, dal momento che ha il βουλευτικὸν incapace di agire nel senso più pieno: cfr. Aristotele, *Politique* par Aubonnet cit. I, p. 132 e note 194, 372.

¹¹⁷ *Pol.* II, 9, 1270a 15 sgg.

¹¹⁸ *Pol.* II, 9, 1270a 39 sgg.

¹¹⁹ Plato, *Leg.* I, 630d; 631c etc. S'intende come per il suo carattere militaresco l'educazione spartana fosse accettata a non pochi, anche ad Atene, ad es. a quel Tibrone di cui *Pol.* VII, 14, 1333b

18 sgg. Cfr. pure E. Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle* cit. pp. 288 sgg.

¹⁸⁰ Arist. *Pol.* II, 9, 1271b 2 sgg.

¹⁸¹ Arist. *Pol.* VII, 14, 1333a 39 sgg.

¹⁸² Sulla costituzione di Creta cfr. *Pol.* II, 10, 1271b 20 sgg.; sul regolamento dei sissizi *ibid.* 1272a 12 sgg. Quanto ai sissizi nella città ideale cfr. *Pol.* VII, 10, 1329b 5 sgg.

¹⁸³ *Pol.* II, 11, 1273a 35 sgg. Oltre a quelle citate Aristotele esamina le costituzioni di Falea di Calcedonia (*Pol.* II, 7) di Ippodamo di Mileto (*Pol.* II, 8) e nell'ultimo capitolo, il 12, accenna a quella di Atene; ricorda pure talune leggi di Zaleuco, di Caronda e di Filolao. Il suo intento, quindi, era di presentare una vera e propria storia critica delle costituzioni più interessanti, e lo rileva egli stesso a II, 12, 1273b 27 sgg. Cfr. *Aristoteles und Athen* von U. von Wilamowitz, Berlin 1893, I, pp. 64 sgg.

¹⁸⁴ *Pol.* III, 1, 1274b 38 sgg. e Aristotele, *Politique* par Aubonnet cit. III et IV pp. 8 sgg.

¹⁸⁵ Sul metodo al quale qui si allude cfr. *EN* I, 2, 1095a 31 sgg. e S. Blasucci, *Il pensiero politico di Aristotele*, Bari 1977, pp. 41 sgg.

¹⁸⁶ Plato, *Phædr.* 266b sgg.

¹⁸⁷ *Pol.* III, 1, 1275a 19: ἀπλῶς è avverbio molto usato da Aristotele: cfr. Bonitz, *Index Aristotelicus* cit. 76 B 39 sgg. Cfr. pure *Aristotle's Politics* Books III and IV by R. Robinson, cit. p. 7.

¹⁸⁸ Sul δημοποίητος che in tempi più antichi era detto ποιητὸς πολίτης cfr. Szanto in *PW.* V, 1, 153.

¹⁸⁹ Demosth. *adv. Neær.* 92.

¹⁹⁰ Sui meteci cfr. Hommel in *PW.* XV, 1413 sgg. e G. Glotz, *La città greca* cit. pp. 309-19.

¹⁹¹ E, dunque, erano cittadini *secundum quid*. Sugli ἄτιμοι e sui φυγάδες cfr. Aristotele, *La Politique* par Tricot cit. I, 167. Tali categorie di persone sono già note a Omero: cfr. E. Mireaux, *I Greci al tempo di Omero*, Milano 1972³, pp. 253-73.

¹⁹² *Pol.* III, 1, 1275a 22-23: «è definito = ὀρίζεται». La definizione è intesa in senso lato, e si riporta alla concezione che i più hanno del cittadino, alla *vox gentium*. Ciò rivela uno degli atteggiamenti più interessanti del filosofare di Aristotele, il quale si riporta spesso al modo di esprimersi comune, che fissa non poche verità, pur non avvertendone la profondità e, tanto meno, sapendone indicare il motivo. Ciò si avverte soprattutto nell'etica, in cui l'esperienza del popolo era in grado di fissare, sia pure acriticamente, non poche posizioni, delle quali il filosofo doveva misurare la consistenza. Sullo stesso piano si colloca la ricerca della «sapienza popolare» cristallizzata nei proverbi, di cui Aristotele pubblicò una raccolta: *D.L.* V, 26 num. 138.

¹⁹³ Dice espressamente a *Pol.* III, 1, 1275b 5 sgg.: «e pertanto il cittadino di cui s'è detto è soprattutto, μάλιστα, quello della

democrazia: lo si può trovare anche in altre costituzioni, ma non è necessario, perché in alcune città non c'è il demo, né convocano di solito l'assemblea, ma determinati funzionari...».

¹⁹⁴ La forza del βουλευτικόν nell'uomo s'intende in rapporto a quello della donna (cfr. nota 176 e W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Slaves and Women*, «Articles on Aristotle» cit. 2, pp. 135-39): lo schiavo, s'è detto, non lo possiede affatto. Questo a livello psicologico. A livello politico il βουλευτικόν suppone la facoltà di esprimere quel che si pensa, ossia ha il suo significato solo in uno stato libero: cfr. M. Pohlenz, *La libertà greca* tr. it. Brescia 1963 e A. Momigliano, *La libertà di parola nel mondo antico* in «Sesto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico», Roma 1980 II, pp. 403-36.

¹⁹⁵ A *Pol.* III, 5, 1277b 33 sgg. si cerca se è vero cittadino il banauso, ma nel corso della discussione si accenna ai commercianti (1278a 25-26) e ai contadini, quando si afferma «che non tutti quanti sono indispensabili allo stato s'hanno da ritenere cittadini etc.» (1278a 2 sgg.). βάναισος secondo l'*Etymol. Magnum* è l'operaio che lavora col fuoco (cfr. βαῦνος forno, stufa: Frisk, *Griech. Etymol. Wörterb.* cit. I, 218). In *EN* II, 7, 1007b 19 βαναυσία, volgarità ovvero ἀπειροκαλία, cattivo gusto (Zanatta) sono riguardati come vizi per eccesso della μεγαλοπρέπεια, la magnificenza. Un buon approfondimento del rapporto lavoratore-stato in Fritz M. Heichelheim, *Storia economica del mondo antico* tr. it. III La Grecia, Bari 1979.

¹⁹⁶ *Pol.* III, 5, 1278a 15 sgg.: qui il banauso è messo sullo stesso piano del teta, e cioè di chi lavorava a mercede: cfr. E. Boisacq, *Dict. Étymol. de la langue grecque* cit. p. 344.

¹⁹⁷ *Pol.* III, 5, 1277b 33 sgg. Indispensabili e cioè ὄν ἄνευ, sine quibus. Analoga distinzione tra μόρια e ὄν ἄνευ a VII, 8, 1328a 21 sgg. Plato, *Phædo* 99a-b dimostra che la distinzione era comune nella scuola. Cfr. pure P. Accattino, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino 1986, pp. 1 sgg.

¹⁹⁸ Sulle forme di vita, sui vari βίαι Aristotele torna più volte: cfr. ad es. *EE* I, 4, 1215a 26 sgg. Sulla loro derivazione c'è discussione tra gli studiosi, poiché all'origine platonica difesa da W. Jaeger (*Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita*, in appendice al cit. volume *Aristotele* pp. 557 sgg.) da Festugière, da altri, c'è chi oppone l'origine pitagorica, ad es. R. Joly, A. Cameron, e più di recente Guthrie, *A History of Greek Philosophy* cit. I, 164-66.

¹⁹⁹ *Jambl. Protr.* VII, 42, 5-23 = *Arist. Protr.* fr. 6 Ross p. 35.

²⁰⁰ Per questo F.E. Oppenheim, *Etica e Filosofia politica* tr. it. Bologna 1971, pp. 136 sgg. classifica la filosofia politica di Aristotele tra quelle basate su generalizzazioni teleologiche.

²⁰¹ Le due funzioni sono chiaramente fissate già in *Protr.* fr. 6 Ross cit. p. 35, 25 sgg. in cui si distinguono la scienza *simpliciter*, ἀπλῶς, e una particolare scienza che trova nella «teoria» il suo particolare fine. «La verità, dunque, è il compito più proprio,

κωριώτατον ἔργον, di questa parte dell'anima (*scil.* del logos). E l'uomo lo realizza con la scienza in generale, ma maggiormente con quella che è maggiormente scienza: questa ha, come il fine più proprio, la speculazione, *θεωρία*». Per una distinzione più precisa delle «parti» dell'anima cfr. *EN* I, 13, 1102a 5 sgg e R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1973, pp. 52 sgg.

²⁰² Per l'interpretazione di questa definizione cfr. Aristote, *Politique* I-II cit. par J. Aubonnet pp. 109-10 e A. Rizzacasa, *Note sulla concezione aristotelica della storia* in «Energeia», études aristotéliennes offertes a Mgr A. Jannone, Paris 1986, pp. 235 sgg. Sull'indispensabilità della polis al cittadino cfr. Xen. *Mem.* II, 1, in cui Socrate critica e distrugge la malintesa concezione di libertà avanzata da Aristippo, il quale, per evitare i doveri del cittadino, vorrebbe essere straniero dovunque, *ξένος πανταχοῦ*. La discussione di Socrate tende a evidenziare come le fatiche che quei doveri comportano siano abbondantemente compensati dai benefici che se ne ricavano. In proposito Luc. *Encom. patriæ* 231, ed. Iacobitz III, p. 204.

²⁰³ *Pol.* I, 2, 1253a 7 sgg e cfr. con *Hist. Anim.* I, 1, 487b 33 sgg.

²⁰⁴ *Pol.* I, 2, 1253a 18 sgg. Sull'importanza di questa posizione cfr. G. Vuoso, *Aristotele e la pedagogia storicistica*, Rieti 1977, pp. 27 sgg. e M. Vegetti, *L'Etica degli antichi*, Bari 1989, pp. 173-83.

²⁰⁵ Cfr. F.E. Oppenheim, *op. cit.*, pp. 143 sgg.

²⁰⁶ A *Pol.* I, 2, 1252b 12 sgg. Aristotele nota che i componenti della famiglia Caronda li chiama compagni di tavola, *ὀμοσιπύους*, Epimenide compagni di mensa, *ὀμοκάπους*: i componenti dei villaggi taluni li chiamano compagni di latte, *ὀμογάλακτες*, o figli o figli di figli.

²⁰⁷ *Pol.* III, 5, 1278a 8. E nel banauso sono compresi, come s'è già avvertito, contadini e quanti si dedicano al commercio.

²⁰⁸ Mi pare che il brano sia sfuggito a P. Accattino, *op. cit.*, pp. 40-41, quando afferma che in «tutti questi primi capitoli di III non si afferma mai – a differenza di quanto abbiamo constatato nei libri VII, I e II – che i cittadini, oltre a essere *eleutheroi*, sono anche *isoï*».

²⁰⁹ *Pol.* III, 6, 1279a 10-13.

²¹⁰ *Pol.* VII, 9, 1329a 13-17. Si badi all'evidenziazione del carattere naturale della rotazione delle cariche, giustificata dalla circostanza che per natura i giovani hanno la forza, gli anziani la saggezza: per questo l'alternanza che a prima vista potrebbe apparire artificiosa, a una considerazione più pacata non lo è, in quanto risponde a suggerimenti naturali: cfr. F. Calabi, *La città dell'oikos. La politia di Aristotele*, Lucca 1984, pp. 47-53.

²¹¹ Xen. *Oecon.* IV, 2. Si avverta quel «trascorrere la giornata presso il fuoco» *καὶ πρὸς πῦρ ἡμερεύειν*, che vuole in qualche modo rendere conto dell'etimologia del vocabolo: cfr. nota 195. Ma sul «lavoro» nel mondo classico cfr. le precisazioni fatte da R. Mon-

dolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, tr. it. Firenze 1967², pp. 585 sgg, idem, *Polis lavoro e tecnica*, Milano 1982, pp. 72 sgg.

²¹² Uno dei brani piú significativi al riguardo resta *Protr.* fr. 12 Ross p. 46: « cercare di trarre da ogni tipo di sapere un qualcos'altro e di renderselo utile è proprio di chi ignora del tutto quanto distinto fondamentalmente le cose buone dalle necessarie, τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ ἀναγκαῖα, e distano moltissimo etc. ».

²¹³ Cfr. *Pol.* III, 4, 1291b 1 sgg.: τῶν πολιτικῶν è neutro, come vuole la maggior parte degli studiosi: sugli affari politici, *res civiles* etc. Solo Susemihl l'intende come gen. maschile.

²¹⁴ *Pol.* I, 12, 1259a 37 sgg.: l'uomo comanda, oltre che sugli schiavi, sulla donna e sui figli, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς, τέκνων δὲ βασιλικῶς.

²¹⁵ *The Politics of Aristotle* by Newman cit. II, 210.

²¹⁶ Xen. *Oec.* VII, 16 sgg.

²¹⁷ Cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. I, pp. 133 sgg.

²¹⁸ *Pol.* I, 7, 1255b 20-22.

²¹⁹ *Pol.* I, 7, 1255b 22 sgg.

²²⁰ Cfr. *EN* X, 9, 1181a 1 sgg. e Gauthier-Jolif, *Ethique a Nicomache* cit. II, 2, pp. 906-8.

²²¹ Cfr. nota 151. Non senza motivo il libro VIII ha inizio rilevando come il legislatore debba preoccuparsi dell'educazione dei giovani, un punto che, negletto, adduce la rovina della polis. Lo stesso aveva rilevato Platone.

²²² *Pol.* III, 4, 1276b 16 sgg. e *Aristotle's Politics* by R. Robinson cit. pp. 10 sgg.

²²³ *Pol.* III, 4, 1277a 4-5.

²²⁴ « sed plerumque angustiore sensu φρόνησις refertur ad τὰ πρακτικά, dist ἐπιστήμη, τέχνη, νοῦς, σοφία: Bonitz, *Index Aristotelicus* cit. 831 B 12-14 e P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1976².

²²⁵ *Pol.* III, 4, 1277a 23: τινὸς μέντοι πολίτου. Scrive san Tommaso (*In Libros Politicorum Aristotelis expositio*, cit. n. 370, p. 129): « ex quo concludit (scil. Aristoteles) quod si eadem sit disciplina et virtus boni principis et boni viri, non autem omnis civis est princeps, sed etiam subditi sunt cives, sequitur quod non sit simpliciter eadem virtus civis et boni viri, nisi forte alicuius civis, illius scilicet qui potest esse princeps ».

²²⁶ Cfr. Aristotele, *Constitution d'Athènes*, par G. Mathieu-B. Haus-soullier, Paris 1967², p. 46 e M.A. Levi, *Commento storico alla Repubblica Atheniensium di Aristotele*, Milano-Varese, II, pp. 360-61.

²²⁷ G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, Firenze 1942, I, 552 e M. Bengtson, *Storia greca* tr. it. cit. I, 331-32.

²²⁸ Sulla tridimensionalità della retorica cfr. Arist. *Rhet.* I, 3, 1358a 36 sgg. Per Quintiliano cfr. *Inst. Orat.* II, 21, 23. Del resto lo stesso costume viene attestato da Cicerone per i giovani avvocati di Roma, i quali, una volta usciti dalla scuola, si mettevano al se-

guito di personalità di rilievo: cfr. J. Bowen, *Storia dell'educazione occidentale* cit. I, 201 sgg. Egli stesso ricorda la sua esperienza col giureconsulto Q. Mucio Scevola l'augure e coll'altro Scevola pontefice. Sulla complessità dell'educazione dell'oratore e di Cicerone in particolare, sulla sua concezione della *vetus Græcia* cfr. U. Knoche, *Cicero: ein mittler Griechischer Geisteskultur* in « Römische Philosophie » herausg. von G. Maurach, Darmstadt 1976 (WdF 193), pp. 118-41.

²²⁹ Di qui il sorgere dell'amicizia e la sua importanza nel mondo greco a livello soprattutto politico: cfr. E. Hoffmann, *Aristoteles' Philosophie der Freundschaft* in « Ethik und Politik des Aristoteles », herausg. von Fritz-Peter Hager, Darmstadt 1972, pp. 149 sgg. Per una raccolta delle posizioni aristoteliche sull'amicizia, mi permetto di rimandare al mio *Aristotele, I libri dell'amicizia*, Napoli 1986.

²³⁰ Cfr. M. Defourny, *The Aim of State: Peace* in « Articles on Aristotle » edited by Barnes-Schofield-Sorabji cit. 2, pp. 195-201. Alle stesse idee è ispirato il discorso di Pericle in *Thuc.* II, 39-40. Cfr. pure I. Lana, *L'idea della pace in Aristotele, Cicerone, Agostino*, in « Cultura e Lingue Classiche » a cura di B. Amata, Roma 1988, pp. 27-62. Sulla concezione che Aristotele ha della guerra mi permetto di rimandare al mio *Polemologia del "Corpus Aristotelicum"*, in « Giornale Italiano di Filologia » XXXIX (1987) pp. 19-38.

²³¹ Cfr. *Pol.* IV, 8, 1294a 19-25 e nota 255. Né si deve dimenticare la scienza, sulla quale tanto avevano insistito Socrate (Xen. *Mem.* III, IX, 10 sgg.) e Platone (*Pol.* 292b sgg.: in proposito cfr. E. Voegelin, *Ordine e storia*, tr. it. Bologna 1986, pp. 224 sgg.) alla quale allude anche Aristotele all'inizio della *Politica*.

²³² Cfr. J. de Romilly, *Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote*, in « Revue des Etudes Grecques » 72 (1959) pp. 81-99. Anche Platone, come Aristotele, torna più volte sull'argomento delle costituzioni, le studia da angolazioni diverse e le sistema in modo diverso: tuttavia tali differenti sistemazioni non si oppongono l'una all'altra, ma si giustificano ciascuna nel suo contesto e si raccordano tra loro.

²³³ Cfr. nota 123.

²³⁴ *Pol.* III, 7, 1279b 2-4. Ma l'osservazione torna altrove: « adatto alla politia è un popolo in cui naturalmente esiste un corpo di individui con capacità militari etc... » γένος πολεμικόν al posto di πολιτικόν: *Pol.* III, 17, 1288a 13 sgg. Cfr. pure Aristotele, *Politique* par Aubonnet cit. III-IV p. 99. Per quanto riguarda lo stretto nesso tra il far parte della falange, ossia essere oplita, e far parte dell'autorità politica cfr. Moses I. Finley, *La Grecia dalla preistoria all'età arcaica*, tr. it. Bari 1975², pp. 137 sgg.

²³⁵ E questo è in linea con quanto Aristotele afferma delle costituzioni, le quali, per la maggior parte, sono fondate sulla virtù militare. Il che rispondeva alla necessità storica in cui i diversi stati s'erano trovati già dall'inizio, di difendersi contro eventuali

invasori. E lo dimostra in maniera eccellente Tucidide nei primi capitoli della sua *Storia*: «tutta la Grecia portava le armi, perché le abitazioni non proteggevano e le comunicazioni non erano sicure: e s'erano abituati a vivere con le armi, come i barbari» (Thuc. I, 6, 1).

²³⁶ Quindi la politia è un tipo di governo fondato sul censo. Aristotele, a differenza di Platone che vede nella timocrazia un governo basato sugli onori, τιμαί, *Resp.* VIII, 544c sgg. (e, infatti, l'uomo di tale costituzione bada alla vittoria e agli onori: τὸν φιλόνηκον τε καὶ φιλότιμον: *ibid.* 545a) sottolinea con maggior senso della realtà, il reddito che lo sostiene. Per τίμημα cfr. Bonitz, *Index Aristotelicus* cit. 762 A 38 sgg. e Frisk, *Griech. Etymol. Wörterb.* II, 901. Cfr. pure Aristotele, *I libri dell'amicizia* cit. p. 44 e note; Aristotele, *L'Ethique à Nicomaque* par Gauthier-Jolif cit. II, 2, pp. 699-700 e E. Barker, *The Politics of Aristotle* cit. pp. 373-76.

²³⁷ μετρωτάτην, così in *Pol.* IV, 2, 1289b 3, corrisponde al giudizio dato della democrazia in *EN* VIII, 10, 1160b 20 «la meno perversa è la democrazia, perché di poco s'allontana dalla specie della politia».

²³⁸ Cfr. i brani che studieremo tra poco *Pol.* IV, 4, 1290b 17-20 e 1291b 1 sgg.: inoltre IV, 11, 1295b 34 sgg.

²³⁹ In quel «molti, πολλοί» è compreso Platone, *Resp.* VIII, 551e sgg.

²⁴⁰ L'esistenza dei poveri e dei ricchi nella polis s'impose con tanta forza all'attenzione di Aristotele che la storia stessa gli appare lotta di poveri e di ricchi, come si deduce da una lettura attenta della *Politica* e dell'*Athenaion Politeia*. A proposito di quest'ultima mi permetto di rimandare al mio Aristotele, *Politica e Costituzione degli Ateniesi*, Bari 1972, pp. XXII-VII.

²⁴¹ *Pol.* IV, 4, 1290a 33 sgg.

²⁴² *Pol.* IV, 4, 1290a 40 sgg. Si badi al significato di «succede però» ἀλλὰ συμβαίνει: il numero dei ricchi e dei poveri è qualcosa di accidentale, che sopravviene come seconda constatazione alla prima, e cioè alla constatazione dell'esistenza dei ricchi e dei poveri. Questo stesso carattere accidentale rivestono le due espressioni πλείους ὄντες, ὀλίγοι ὄντες del brano di *Pol.* IV, 4, 1290b 17-20 già citato.

²⁴³ Per il περί πλούτου cfr. Aristotele, *I Frammenti dei dialoghi* cit. II, 643 sgg.: per il περί εὐγενείας *ibid.* II, 741 sgg.

²⁴⁴ Sul rapporto tra quantità e qualità e su eventuali problemi derivanti da tale rapporto cfr. *Pol.* IV, 12, 1296b 17 sgg. Sull'importanza delle due categorie, anche nel caso specifico delle costituzioni cfr. *Cat.* capp. 6 e 8.

²⁴⁵ *Pol.* IV, 7, 1293a 35 sgg.

²⁴⁶ Sull'inciso, che con molti editori ritengo vada posto tra parentesi, cfr. Aristotele, *La Politique* par Tricot cit. I, 287, nota 4. Probabilmente l'allusione è a Plato, *Resp.* VIII, 544a sgg. già citato.

²⁴⁷ Cfr. in proposito *The Rhetoric of Aristotle* by E. Meredith Cope and J.E. Sandys cit. I, pp. 153 sgg., e Aristotele, *Rhétorique*, par M. Dufour, cit. I, 50-51. Sullo stretto nesso paideia-aristocrazia cfr. W. Jaeger, *Paideia* tr. it. I, 27 sgg. Aristotele non ammette che l'educazione sia lasciata all'iniziativa privata e vuole che sia comune: *Pol.* VIII, 1, 1337a 11-32.

²⁴⁸ A proposito di Platone cfr. *Resp.* VIII, 544a sgg. e nota 236. Si badi che a 544a Platone cita quattro forme derivate dalla prima, a 544e ne cita cinque, calcolando naturalmente nel computo la prima, l'aristocrazia, di cui ha già parlato. Ci interessa in particolare l'osservazione che le forme di costituzione politica derivano tutte dall'ottima, a mano a mano che da essa si allontanano in rapporto all'aumento della cattiveria, o, in altre parole, a seconda della parte di anima che in esse domina: cfr. E. Voegelin, *Ordine e storia* cit. pp. 187 sgg. Per alcune questioni che la descrizione platonica pone cfr. Platon, *La République* par Chambry-Diès cit. pp. LXXXIX sgg. e O. Gigon, *Problemi fondamentali* cit. pp. 289 sgg.

²⁴⁹ Per la $\mu\sigma\chi\theta\eta\rho\iota\alpha$ cfr. nota 172: *EN* III, 4, 1112a 10.

²⁵⁰ *Pol.* IV, 3, 1290a 16 sgg. Il confronto venti-costituzioni non regge appieno, ché mentre tutti i venti derivano dai due fondamentali, vento del nord e vento del sud, la democrazia e l'oligarchia non sono, per Aristotele, forme fondamentali allo stesso modo, ma derivano esse pure da una costituzione che raccoglie in sé e ordina certe spinte centrifughe, le quali, scatenandosi per conto loro, producono quelle costituzioni. Riappare allora in tale orizzonte la terna che domina l'etica, del μέσσην e dei suoi due derivati, uno per eccesso, l'altro per difetto. Cfr. nota 257.

²⁵¹ *Pol.* IV, 8, 1293b 33-34.

²⁵² Su μέξις cfr. E. Montanari, ΚΡΑΣΙΣ e ΜΙΞΙΣ, *un itinerario semantico e filosofico*, Firenze 1979. Ma la nozione compare anche in altri campi: così in *EN* III, 1, 1110a 11 si parla di azioni miste, μικτὰ πρᾶξις, che sono un misto di volontario e di involontario.

²⁵³ *Pol.* I, 8, 1256b 7 sgg.

²⁵⁴ Sia Polibio, sia Cicerone sono i campioni delle costituzioni miste. Per Polibio cfr. Th.A. Sinclair, *op. cit.* pp. 362 sgg. Per Cicerone cfr. *de re publ.* I, 29 sgg. e K. Kumaniecki, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, Roma 1972, pp. 367 sgg.

²⁵⁵ *Pol.* IV, 8, 1294a 19-25. Per l'accento alla nobiltà cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. II, 778 sgg.

²⁵⁶ Questo significa in sostanza esercitare il comando non esclusivamente in vista degli altri, ma anche di sé — e ciò poteva essere visto come un «umanizzare» lo schema rigido, fondato sulla virtù, adattandolo alla realtà meno rigida e flessibile. Da questa stessa considerazione si spiegano certe osservazioni dei dialoghi platonici relativi allo studio della filosofia che va compiuto fino a un certo momento della vita, perché poi deve essere lasciato in vista di

problemi piú interessanti e utili: cfr. il discorso di Callicle nel *Gorg.* 484c-486d.

²⁵⁷ *EN* II, 5, 1106a 14 sgg. La nozione di μέσον è indispensabile nella μέξις, perché solo trovando il *quid* nel quale convenivano le due costituzioni da « mescolare » era possibile realizzare l'operazione stessa. Il μέσον, dunque, è l'elemento comune nel quale si ritrovavano le due costituzioni, qualcosa come il medio nel sillogismo.

²⁵⁸ Sul ceto medio, οἱ μέσοι, cfr. *Pol.* IV, 11, 1295b 25-27; 1296a 7 etc. Si tratta ovviamente di una polis che abbia un discreto numero di abitanti: cfr. *Pol.* IV, 12, 1296b 13 sgg. Sulla nascita delle « classi medie » cfr. J. de Romilly, *La notion de « classes moyennes » dans l'Athènes du Ve s. av.J.C.*, in « *Revue des Etudes Grecques* » C (1987) pp. 1-17.

²⁵⁹ *Pol.* IV, 9, 1294b 3 sgg.

²⁶⁰ *Pol.* IV, 9, 1294b 14 sgg. Lo stesso problema s'incontra nell'*Etica* a proposito del μέσον, che contiene a suo modo gli estremi, i quali, di rimbalzo, si riconoscono in esso: *EE* III, 4, 1231b 34 sgg. *EN* III, 10, 1159b 21 sgg.

²⁶¹ *Pol.* III, 4, 1277b 7 sgg.

²⁶² *Pol.* IV, 3, 1290a 24-29: « pensare così » e cioè che oligarchia e democrazia stanno a fondamento d'ogni schema.

²⁶³ E cioè le varie « armonie » o « modi » musicali, che sono paragonati alle costituzioni. Il paragone segue l'altro, relativo ai venti, citato poco prima a 1290a 13: cfr. nota 250. Anche il secondo paragone è soggetto alle obiezioni mosse al primo: in effetti partono l'uno e l'altro da una dualità, sia di venti, sia di armonie, la quale dev'essere superata, al fine di raggiungere l'unità. E questo sottolinea come la costituzione migliore possa essere, secondo Aristotele, monarchia e aristocrazia, dominate entrambe da virtù.

²⁶⁴ E cioè le costituzioni oggetto di discussione.

²⁶⁵ Così il terzo schema, quello di Aristotele, si riporta al primo, fondato sul numero (proprietà accidentale) e sulla virtù (proprietà fondamentale). Con ciò viene rilevata la superiorità della virtù rispetto agli altri elementi alla cui stregua si pretendeva raggruppare le costituzioni. Sulla differenza tra il primo schema e il terzo vedi oltre. Accenni alla costituzione migliore (περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας) sono frequenti: cfr. *Pol.* III, 18, 1288a 32-1288b 2; IV, 2, 1289a 30-33.

²⁶⁶ Sul vero valore di παρέκβασις a proposito di politia cfr. *Pol.* IV, 8, 1293b 22 sgg. « ci rimane da parlare della cosiddetta politia e della tirannide. L'abbiamo messa in quest'ordine non perché sia anch'essa una deviazione, come non lo sono neppure le forme di aristocrazia di cui s'è toccato dianzi, ma perché, in verità, tutte (*scil.* la politia e le aristocrazie) s'allontanano dalla costituzione perfetta e quindi vengono classificate insieme a queste deviazioni, mentre le vere forme di deviazione sono deviazioni di queste (*scil.* delle forme rette) ».

²⁶⁷ E in quanto forme deviate sono tutte sbagliate: non si può

quindi parlare con Platone *Pol.* 301 sgg. di una oligarchia o democrazia buona: « e non si ha il diritto di dire che un'oligarchia è migliore d'un'altra, ma meno cattiva... » *Pol.* IV, 2, 1289b 10-11.

²⁶⁸ Cfr. *EN* II, 1, 1103b 2 sgg. in cui la differenza tra costituzione buona e cattiva è vista in ciò che la prima tende a rendere buoni i cittadini facendo loro acquisire abitudini buone, cosa che non riesce a compiere l'altra.

²⁶⁹ Basta leggere la concezione ch'egli presenta della retorica nel *Gorgia*, soprattutto 515b sgg. in cui critica i vari Pericle, Milziade, Cimone, Temistocle, perché, nonostante tutto, non riuscirono a rendere i concittadini migliori, ossia più osservanti della virtù. Cfr. pure *Greek Political Theory* by E. Barker cit. pp. 99-125.

²⁷⁰ *Pol.* IV, 3, 1290a 24. Per ἡμεῖς cfr. Bonitz, *Index Aristotelicus* cit. 317 B 60 sgg. Il rapporto tra il terzo schema e quello platonico di *Resp.* VIII, 544a cit. (ma cfr. pure *Pol.* 293c in cui si afferma che unica costituzione retta in modo eminente è quella fondata sulla scienza) è notevole. Sicché non è illogico pensare che Aristotele si riporti a dottrina di scuola, sulla quale, però, interviene, tentando di articolare in essa le sei costituzioni enumerate dal primo schema – e ciò era possibile, data la sufficiente disponibilità della dottrina stessa.

²⁷¹ Cfr. *The Political Thought of Plato and Aristotle* by E. Barker cit., pp. 307-20, in particolare p. 308, nota 2.

²⁷² In questo brano Aristotele sicuramente tenta di ricostruire la storia dell'uomo dal punto di vista politico – e lo dimostrano le ultime parole con l'accenno alla democrazia, la quale, date le condizioni odierne degli stati, è l'unica forma di governo possibile. Questo lascia comprendere che la ricostruzione è storica, nel senso almeno che può presentare un accettabile passaggio d'una in altra costituzione. Gli ultimi passaggi possono essere senza dubbio immaginati in maniera diversa: resta certo, però, che i primi due rispondevano al vero: cfr. *Pol.* I, 2, 1252b 19 sgg. e *The Political Thought of Plato and Aristotle* by E. Barker cit. pp. 274-76.

²⁷³ Cfr. *Pol.* III, 15, 1286b 18-22. Sulla consistenza di tali passaggi cfr. P. Lévêque, *La civiltà greca* cit. p. 134. Aristotele comprende e giustifica le pretese dei più al governo, pretese volute dalla storia che li aveva portati alla ribalta, dopo non poche lotte e battaglie alle quali accenna anche l'*Athen. Resp.*: cfr. cap. 5 (la condizione di Atene prima di Solone), cap. 13 (la condizione di Atene dopo Solone) etc.

²⁷⁴ R. Weil, *op. cit.* p. 339 e Aristotele, *La Politique* par J. Tricot cit. I, 244.

²⁷⁵ Cfr. nota 249. Commentando la successione delle costituzioni quale si ha nella *Repubblica* di Platone, D. Pesce, *Scritti Platonici*, Parma 1988, pp. 94 sgg. osserva che quella successione si configura « come una fenomenologia del male », in cui dalla forma meno imperfetta, la timocrazia, si sfocia nella democrazia e nella tirannide, ossia nei governi di Atene e di Siracusa, che Platone ben conosceva

e alla luce dei quali non poteva non condannare quelle istituzioni e quelli che avevano cercato di metterle in piedi.

²⁷⁶ Hes. *Op.* 106 sgg.

²⁷⁷ *Athen. Resp.* par. 13-20. I tre avvenimenti ripropongono il passaggio da democrazia a oligarchia, da oligarchia a tirannide, da tirannide a democrazia.

²⁷⁸ Cfr. i due brani citati di *Pol.* III, 15 e di Plato, *Resp.* VIII, 544a sgg. Il precipitare delle età, quale è ricostruito da Aristotele, ha valore di esempio, ma non va generalizzato, nel senso che la *μοχθηρία*, trovandosi in individui diversi e in condizioni diverse, poteva agire in modo diverso.

²⁷⁹ Sulla libertà politica cfr. M. Pohlenz, *La libertà greca*, tr. it. cit., pp. 28 sgg. L'importanza del censo è molto chiaramente evidenziata da Aristotele in *Pol.* I, 9, 1256b 40 sgg. È ovvio ch'esso dovesse giocare un ruolo di primo piano anche nelle costituzioni. Del resto già con Solone (e prima ancora di lui) alla stregua del censo si era tentata una divisione delle classi dei cittadini: *Athen. Resp.* VII, 3. Cfr. pure nota 290.

²⁸⁰ Interessante in proposito Arist. *Athen. Resp.* 41 che recensisce le undici riforme o trasformazioni, *μεταστάσεις*, subite dalla costituzione ateniese, in rapporto alle quali si modificò l'equilibrio tra le varie classi della polis e la loro valenza. S'intende come una narrazione così impostata abbia carattere fondamentalmente politico. Sul rapporto, che spesso è complementare, tra *Politica* e *Athen. Resp.* cfr. G. Burdeau, *La Constitution d'Athènes et la conception aristotelicienne de la démocratie*, in « *Aristotele aujourd'hui* » par M.A. Sinaceur, cit. pp. 344-55.

²⁸¹ Per la « fortuna » della *Politica* attraverso il Medioevo e il Rinascimento rimando al mio *Genesi e Formazione* etc. cit. cap. 1. Cfr. pure Aristotele, *Politique* I-II cit. par Aubonnet, pp. CXX-CXCVI e Ch.B. Schmitt, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Napoli 1985, pp. 99-132.

²⁸² G. Glotz, *La cité grecque* cit. La citazione è a p. 89 della traduzione italiana.

²⁸³ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di T. Livio*, I, cap. 39. Il che suppone una sostanziale continuità dell'agire umano nel cosiddetto passato e nel presente, per cui l'uno illumina l'altro: cfr. M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico* tr. it. Torino 1969, pp. 50 sgg.

²⁸⁴ *Pol.* III, 14, 1285a 3 sgg. Sulla monarchia spartana cfr. W.G. Forrest, *Le origini della democrazia greca*, tr. it. Milano 1966, pp. 128 sgg. Agamennone è addotto come esempio di re che godeva di un'autorità non dissimile da quella dei re spartani: cfr. P. Janni, *La cultura di Sparta arcaica*, Roma 1970 II, 101 sgg.

²⁸⁵ *Pol.* III, 14, 1285a 29 sgg. Sull'esimnetia cfr. G. Glotz, *La città greca* cit. pp. 112 sgg. Sulla monarchia dei tempi eroici cfr. E. Mireaux, *I Greci al tempo di Omero* cit. pp. 30 sgg.

²⁸⁶ Più precisamente l'*Aristoteleus mos* è il modo in cui Aristotele

imposta il suo dialogo di contro a quello di Platone. Esso poggia su determinate categorie, delle quali una è il dibattito pro e contra una nozione o cosa o causa e simili. Cfr. Aristotele, *I Frammenti dei dialoghi* cit. I, 55-73: cfr. pure nota 51.

²⁸⁷ Cfr. nota 126.

²⁸⁸ ἀνυπεύθυνος *scil.* κατὰ τὸ γένος: cfr. 1292b 35. Per εὐθύνης cfr. nota 58. Di qui s'intende la difficile posizione dei νόμοι. Aristotele ha forse davanti alla mente la legge votata ad Atene nel 451/50, per cui era privato dei diritti politici chi non fosse nato da genitori tutt'e due cittadini autentici (Arist. *Athen. Resp.* 26, 4), una legge deleteria, avverte G. De Sanctis, *Pericle*, cit., pp. 164-65 «sia per l'incremento demografico in Atene sia per le relazioni con gli alleati ai quali precludeva la via piú naturale per fondersi col demo della città sovrana...».

²⁸⁹ *Pol.* IV, 6, 1293a 7-10.

²⁹⁰ Sarà bene riportare integralmente il brano di *Pol.* IV, 4, 1291b 30-38: «La prima forma di democrazia è quella cosí chiamata soprattutto sulla base dell'eguaglianza: ed eguaglianza la legge di tale democrazia stabilisce il fatto che non sovrastano in alcun modo i poveri piú dei ricchi e che nessuna delle due classi è sovrana, ma eguali entrambe. Perché, certo, se la libertà esiste soprattutto nella democrazia, come suppongono taluni, e lo stesso l'eguaglianza, si realizzeranno soprattutto qualora tutti senza esclusione partecipino in egual modo al governo. Ora, poiché il popolo è numericamente superiore e la decisione dei piú è sovrana, è necessario che questa sia una democrazia».

²⁹¹ Per Epicuro cfr. D.L. X, 120a: φιλαγρήσειν (τὸν σοφόν). Per gli stoici romani cfr. Musonio, diatr. XI e il mio *Musonio, maestro di Epitteto* in ANRW II, 36.3 pp. 2105-46

²⁹² *Athen. Resp.* 28 e il già citato M.A. Levi, *Commento storico alla Resp. Athen. di Aristotele*, II, p. 283.

²⁹³ Rileva tale aspetto dell'oligarca Theoph. *Charac.* XXVI, 4 «ed esce (*scil.* l'oligarca) a mezzogiorno tutto raccolto nel mantello, con i capelli né lunghi né corti, con le unghie curate appuntino, e declama in tono tragico discorsi siffatti...» (tr. G. Pasquali).

²⁹⁴ G. Glotz, *op. cit.* p. 91.

²⁹⁵ In greco δυναστεία, *Pol.* IV, 6, 1293a 31, ossia una forma di governo personale (Aristotele, *La Politique* par Tricot p. 286) che è simile alla monarchia: cfr. pure *Met.* V (Δ) 1, 1013a 12.

²⁹⁶ Fanteria leggera e marina erano forze popolari, proprie d'un popolo dal censo modesto. «E quindi ai nostri giorni, dove questi corpi sono numerosi, quando scoppiano dei contrasti, gli oligarchi hanno spesso la peggio nella lotta etc.» (*Pol.* VI, 7, 1321a 13-16). Sull'importanza della potenza navale ateniese al tempo della guerra del Peloponneso cfr. A. Momigliano, *La potenza navale nel mondo antico* in «Storia e Storiografia antica», Bologna 1987, pp. 126-38 (soprattutto pp. 129-30).

²⁹⁷ Tale rapporto tra costituzione e forma militare torna al-

trove: cfr. *Pol.* IV, 13, 1297b 19 e E. Meyer, *Einführung in die Antike Staatskunde* cit. pp. 105-6.

²⁹⁸ Nel cit. Theophr. *Charac.* XXVI, 1 l'oligarchia o, come traduce G. Pasquali, l'indole oligarchica « consiste in una bramosia di dominio che tende a potenza e a profitto, ἰσχύος καὶ κέρδους γλιχομένη ».

²⁹⁹ Cfr. il già citato *Rhet.* I, 8, 1365b 33 sgg. Sull'ideale eroico sul quale l'aristocrazia modellava la sua vita cfr. C.M. Bowra, *L'esperienza greca* tr. it. Milano 1973, pp. 31-54.

³⁰⁰ *Pol.* IV, 7, 1293b 5-7. S'intende di qui come la rotazione delle cariche sia stata escogitata proprio per venire incontro alle due esigenze ricordate, che nell'aristocrazia possono trovarsi unite nei governanti, in quanto sono pochi, non lo possono quando, come nella politia, i governanti sono molti.

³⁰¹ R. Weil, *Aristote et l'Histoire* cit. p. 346.

³⁰² Ed è anche, in qualche modo, la definizione di aristocrazia simile al num. 1 della democrazia già incontrato.

³⁰³ G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele* cit. pp. 311 sgg.

³⁰⁴ *Pol.* III, 9, 1294a 30 sgg. e P. Accattino, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele* cit. pp. 96-99.

³⁰⁵ La precisazione è di san Tommaso, in *libros Politicorum Aristotelis expositio* cit. n. 615 p. 215.

³⁰⁶ Per le tre forme di « mistione » cfr. Aristote, *Politique* par Aubonnet III-IV pp. 312-13 e *The Politics of Aristotle* by E. Barker cit. pp. 176-78.

³⁰⁷ Un problema simile s'incontra nello studio del sillogismo a proposito del medio e degli estremi: per questo si potrebbe adattare alla materia che stiamo trattando quel che Leibnitz dice del sillogismo: « l'invenzione della forma del sillogismo è una delle più belle dello spirito umano: è una specie di matematica universale la cui importanza non è abbastanza conosciuta » *Nouveaux Essais* IV, 17, 4.

³⁰⁸ Qualcosa di simile in *EE* III, VII, 1234b 5-6: ἐν τῷ μέσῳ γὰρ ἐστὶ πῶς τὰ ἄκρα: cfr. pure nota 260.

³⁰⁹ In effetti Aristotele *Pol.* V, 10, 1310b 3 sgg. scrive che la tirannide è « una combinazione dell'ultima forma di oligarchia, ἐξ ὀλιγαρχίας τῆς ὑστάτης, e di democrazia ». In che senso la tirannide contenga i mali dell'oligarchia e della democrazia è detto al cap. 10, 1311a 8 sgg. Cfr. pure E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* cit. pp. 492-96. Per una visione della tirannide in Grecia cfr. *A History of Greece* by N.G.L. Hammond, Oxford 1967², pp. 145 sgg.

³¹⁰ *Pol.* V, 10, 1313a 3 sgg. L'espressione dimostra quel che s'è detto più volte che cioè Aristotele bada alla realtà. Ed è interessante in proposito l'osservazione di Aubonnet, Aristote, *Politique* V-VI cit. p. 1 che l'impianto di *Pol.* V ricorda quello del *de gener. et corrupt.*: « i principi enunciati in questo libro per le scienze fisiche e naturali, il Filosofo li applica ora, nel libro V, e, evidenziando

così l'unità profonda della sua ricerca, studia nell'ambito politico, secondo il nascere e il vivere, la trasformazione e la rovina delle costituzioni e le cause che le spiegano». Sulla tirannide dei suoi tempi, ossia sulla «nuova» tirannide, così chiamata in rapporto all'antica, cfr. H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967, I, 373 sgg.

³¹¹ *μοναρχία* (cfr. Bonitz, *Index Aristotelicus* cit. 471 B 27 sgg.) nel senso di governo personale, Alleinherrschaft (Gigon), non molto dissimile dalla *δυναστεία*, di cui a nota 295.

³¹² E in questa luce è comunemente collocata la tirannide anche da Aristotele, ad es. la tirannide di Periandro e dei re di Persia (*Pol.* V, 11, 1313a 36-38). Alcune azioni, ispirate a tale linea di condotta, si ritrovano nel cosiddetto secondo libro del *περὶ οἰκονομίας* attribuito ad Aristotele.

³¹³ *Pol.* V, 11, 1315b 2-10. Per l'aspetto buono del tiranno cfr. *The Greek Tyrants* by A. Andrewes, London 1956, pp. 108-9. Probabilmente Aristotele aveva davanti agli occhi la figura di Pisistrato, per il quale cfr. *Athen. Resp.* 16. Sulle due concezioni del tiranno si sofferma anche Platone, *Resp.* VIII, 562a-569c. Cfr. H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen* cit. pp. 343-72.

³¹⁴ La vivacità della descrizione del tiranno, come pure il confronto tra Aristotele e Machiavelli sono richiamati da molti commentatori. B. St. Hilaire nella sua traduzione della *Politica*, Paris 1837, p. CLXI scrive che il ritratto del tiranno «est sans contredit le morceau de style le plus brillant et le plus remarquable de la *Politique*». Goettling, *Aristotelis Politicorum libri octo*, Ienae 1824, p. XXV, nota: «atque hæc quidem *Politices* pars pene conspirare videtur cum Machiavelli doctrina». Cfr. pure E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* cit. pp. 515 sgg. e G. Toffanin, *Il Cinquecento*, Milano 1945, p. 400.

³¹⁵ Per la vita di Aristotele cfr. D.L. V, 1-35. Un'analisi dei primi sedici paragrafi di tale narrazione, che contengono la parte più rilevante per la ricostruzione della vita di Aristotele in Anton-Hermann Chroust, *Aristotle*, cit. I, pp. 25-54.

³¹⁶ D.L. V, 1. Sul padre di Aristotele A.H. Chroust, *Aristotle* cit. I, pp. 73 sgg. L'Aminta a cui accenna Diogene, è Aminta III che regnò dal 390 al 370-69 ed ebbe tre figli: Alessandro II, ucciso nel 369-68, Perdicca III, che regnò dal 365 al 359 e Filippo, padre di Alessandro. Sulla figura di Aminta III cfr. Charles D. Hamilton, *Amyntas III and Agesilaus: Macedon and Sparta in the fourth Century*, in «Ancient Macedonia», fourth international Symposium, Institute for Balkan Studies, 204: Thessaloniki 1986, pp. 239-45. Sulla continua attenzione che la dinastia degli Argeadi ebbe per la medicina cfr. W. Greenwalt, *Macedonia's Kings and the political Usefulness of the medical Arts*, in «Ancient Macedonia» cit. pp. 213-22.

³¹⁷ *Suidæ Lexicon*, edidit A. Adler, Lipsiæ 1933, III, p. 469, n. 399, sub voc. Nicomachus: ma la notizia è dubbia.

³¹⁸ A.H. Chroust, *Aristotle* cit. I, pp. 92-104 e 155-76. Il Chroust tenta di spiegare la vita di Aristotele alla luce degli avvenimenti politici che si svolsero in Grecia. In effetti, data la posizione particolare dello Stagirita, l'elemento politico giocò non piccola parte in ogni suo movimento.

³¹⁹ *Pol.* I, 2, 1252b 5 sgg. L'antitesi barbari-greci fu suggerita ai Greci soprattutto da Eschilo e da Erodoto: cfr. M. Pavan, *Il momento del «classico» nella Grecità politica*, Roma 1972, pp. 123 sgg.

³²⁰ Il tentativo di spiegare i diversi costumi, caratteri, atteggiamenti dei popoli, riportandoli all'ambiente era un elemento acquisito dalla prima storiografia greca, che nasce dando notevole spazio alla geografia politica e fisica. Qualche spunto utile in proposito in G. De Sanctis, *Intorno al razionalismo di Ecateo*, in «Studi di storia della storiografia greca», Firenze 1951, pp. 3-19.

³²¹ ἀπολίτευτα «propter quod liberæ quidem (scil. civitates) perseverant magis, non politizare autem, et vicinis principari non potentes». Così traduce Guglielmo di Moerbeke in s. Thomæ, in *libros Politicorum Aristotelis expositio* cit. n. 969 p. 361. Cfr. pure il complesso commento di Pietro d'Alvernia (*ibid.* nn. 117-19) che continuò l'opera di san Tommaso.

³²² ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει. Ricorrono nell'espressione due termini d'un certo peso nel pensiero di Aristotele, quello di μέσον e quello di μετέχειν.

³²³ Cfr. pure Hippocrates, with an english translation by W.H.S. Jones, London 1948 I, 66. L'autore pensa agli abitanti di Asia, sia indigeni sia coloni, i quali, proprio per la loro natura e per il luogo in cui abitano, non possono non essere dominati dal piacere, una caratteristica degli Ioni, dei molli Ioni, evidenziata dalla lirica. Cfr. H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* cit., pp. 228 sgg. e *A History of Greece* by N.G.L. Hammond cit., pp. 169-75.

³²⁴ A proposito della sfida dell'ambiente cfr. quel che dice a proposito dell'Attica e della Beozia Arnold J. Toynbee, *Le civiltà della storia* cit. pp. 131 sgg.

³²⁵ Hippocr. *de aère* etc. c. 16.

³²⁶ Sul clima greco cfr. Plato, *Tim.* 24c e già Herod. III, 106. Cfr. pure A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1949 II, 206 sgg.

³²⁷ Cfr. *Pol.* II, 9, 1269a 29 sgg., Thuc. II, 37 sgg. e Isocr. *Paneg.* che è per buona parte una critica agli Spartani, i quali pretendevano di esercitare la funzione di guida degli Elleni, di contro agli Ateniesi, a cui tale funzione spettava di diritto (par. 18). Il discorso isocrateo, iniziato nel 390 a.C. richiese, per la composizione, un decennio, sicché fu concluso intorno al 380 a.C.

³²⁸ In quanto l'anima è la parte superiore dell'uomo. Non senza motivo il νοῦς è talora indicato come τὸ ἡγούμενον, la parte che guida, che domina: *EN* III, 5, 1113a 6.

³²⁹ Per βουλευτικόν cfr. Bonitz, *Index Aristotelicus* 141 A 31 sgg. e nota 194. Per il βουλευτικόν che nelle donne è ἄκυρον cfr. *Pol.* I, 13, 1260a 12 sgg. ἄκυρος « qui n'a pas d'autorité, de valeur » (Boisacq, *Dict. Etymol. de la langue grecque* cit. p. 40) è in relazione a κύρος, κύριος (Boisacq, *Diction.* cit. p. 538). Quanto allo schiavo, oltre le opere citate a nota 45 cfr. J. Voigt, *L'uomo e lo schiavo nel mondo antico* tr. it. Roma 1969, soprattutto il cap. 1. Sulla differenza fra donna e schiavo, illuminante P. Vidal-Naquet, *Schiavitù e ginecocrazia nella tradizione, nel mito e nell'utopia*, in « Schiavitù antica e moderna » cit. pp. 117-38.

³³⁰ *Pol.* I, 2, 1252b 8.

³³¹ Cfr. nota 44. In realtà la trattazione di Aristotele *Pol.* I, capp. 5 e 6, presenta un quadro abbastanza mosso delle discussioni che si facevano sulla schiavitù nelle varie forme – soprattutto discussa la schiavitù di guerra, una schiavitù costituita per legge e, dunque, difficilmente riportabile alla φύσις: cfr. *The Politics of Aristotle* by Newman cit. II, pp. 150 sgg. e Moses I. Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Bari 1977² pp. 79 sgg.

³³² Cfr. nota 136.

³³³ *Pol.* III, 15, 1286a 36-37.

³³⁴ Sono queste talune motivazioni addotte da Aristotele a favore della superiorità dei molti sull'uno. Sull'atteggiamento di Aristotele nei confronti della monarchia s'è parlato: cfr. pure *The Politics of Aristotle*, by E. Barker cit. p. 144.

³³⁵ Sull'atteggiamento fondamentale ottimistico di Aristotele cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. II, pp. 831-34.

³³⁶ Soprattutto *Pol.* III, 15-17. Per l'importanza di tale questione cfr. O. Gigon, *Problemi fondamentali* cit. pp. 285 sgg.

³³⁷ Cfr. *The Political Thought of Plato and Aristotle* by E. Barker cit. pp. 182-83, e a p. 200 « essi (scil. i molti) non rappresentano una massa di desiderî, ma una ragione collettiva (a collective reason): essi possono giudicare nel campo artistico, essi sono in grado di deliberare nel campo politico da sé, come pure di eleggere l'esecutivo ».

³³⁸ Anche se si discute sulla consistenza dell'ufficio di precettore che Aristotele ebbe nei confronti di Alessandro, la notizia va accettata (A.H. Chroust, *Aristotle* cit. I, 125 sgg.): lo dimostrano gli scritti e le lettere che Aristotele rivolse ad Alessandro e nelle quali, pur richiamando il ruolo del sovrano, soprattutto di quello macedone, che è di beneficiare, si comporta non di rado come un maestro verso il discepolo: lo dimostra il fatto che Aristotele fu consigliere di Filippo, consigliere naturalmente in senso lato: A. Momigliano, *Filippo il Macedone*, Firenze 1934, p. 134 giudica da un piano politico la chiamata di Aristotele alla corte di Macedonia, poiché il filosofo « doveva servire ad informare non solo il figlio, ma anche il padre ». Nello stesso senso E. Voegelin, *Ordine e Storia* cit. pp. 72-73.

³³⁹ Cfr. in proposito H. Bengtson, *Storia greca* cit. II, 78 sgg. e

Hammond, *A History of Greece* cit. pp. 567 sgg. Sulla lega di Corinto, sulla sua struttura e sui suoi scopi cfr. S. Perlman, *Fourth Century Treatises and the League of Corinth of Philip of Macedon* in « Ancient Macedonia » cit. pp. 437-42.

³⁴⁰ Cfr. *Pol.* II, 9, 1271b 1 sgg. e VII, 14, 1333a 41 sgg. Le due posizioni esaltano la stessa condizione di vita, la prima in quanto critica la guerra, la seconda in quanto esalta la pace, una pace che non è ozio insano, ma attività, ricerca, studium sapientiae et virtutis.

³⁴¹ Sul περί βασιλείας cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* II, 867-909.

³⁴² La supposizione è stata avanzata da R. Weil, *Aristote et l'histoire* cit. pp. 157 sgg.

³⁴³ *Themistii Orationes* recensuerunt H. Schenkl et G. Downey, Lips. 1965 I, p. 162.

³⁴⁴ Era la posizione teorizzata nella *Republ.* V, 473c-d e nella *VII epist.* 326b.

³⁴⁵ καὶ δέδωκεν εὐθύνας τῷ χρόνῳ: cfr. nota 58. Un'espressione simile in *de anima* I, 4, 407b 28-29.

³⁴⁶ Sulle prime imprese di Alessandro cfr. Plut. *vita Al.* 9; quanto al titolo di capo della spedizione della Grecia contro la Persia cfr. Plut. *ibid.* 14 e *Art. an.* I, 1. L'investitura avvenne in Corinto, e in questa circostanza è collocato l'incontro famoso tra il re e Diogene cinico.

³⁴⁷ Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. II, 956, nota 64 e H. Bengtson, *Storia greca* cit. II, 90 e nota 4.

³⁴⁸ Philodemi *Rhetorica*, ed. Sudhaus II, pp. 61-62, col. LVI, 15-20: καὶ διότι σχεδὸν ἐκ βασιλείας παρεκάλει Φίλιππον τότε καὶ τῆς περσικῆς διαδοχῆς: cfr. pure A. Momigliano, *Filippo il Macedone* cit. pp. 166-67.

³⁴⁹ Cfr. nota 30.

³⁵⁰ Uno degli attacchi più pesanti di Socrate contro Pericle in *Gorg.* 515c-d (Plato, *Gorgias* by E.R. Dodds cit. pp. 356-57). Per Pericle in Aristotele cfr. Bonitz, *Index Aristotelicus* cit. 581 B 57 sgg. A lui sono dedicati i capp. 26 e 27 della *Athen. Resp.* cfr. M.A. Levi, *Commento Storico alla Respubl. Athen.* cit. I, 272-75. In *Pol.* II, 12, 1274a 7-11 è ricordato per avere contenuto la potenza dell'Areopago e stabilito la paga ai membri del tribunale: cfr. G. De Sanctis, *Pericle* cit. pp. 56 sgg. Un'esaltazione di Pericle politico in *EN* VI, 5, 1140b 8.

³⁵¹ Abbiamo già notato come dopo il 336 a.C. Aristotele tornò ad Atene e si dette all'insegnamento. Sull'atmosfera che lo circondò ad Atene e che poco favorì la calma richiesta dall'opera alla quale attendeva cfr. A.H. Chroust, *Aristotle* cit. I, pp. 133-44. Negli stessi anni Alessandro pensava alla spedizione contro la Persia, dopo avere imposto la pace in Grecia, dato che, alla morte di Filippo, alcune città erano insorte contro i Macedoni, tra le quali Atene.

³⁵² Ciò derivava anche dal fatto che rientrava nella politica degli Acheminidi il dovere di dominare il mondo, secondo l'ordine divino di Ahura Mazda, dovere che passa ad Alessandro, vincitore di Dario. Cfr. V. Martin, *La politique des Achéménides* in « *Museum Helveticum* » 22 (1965) pp. 38-48.

³⁵³ Cfr. A.H. Chroust, *Aristotle* cit. I, pp. 163-64.

³⁵⁴ Su Callistene di Olinto cfr. A.H. Chroust, *Aristotle* cit. I, pp. 83 sgg.

³⁵⁵ Arr. *an.* IV, 10-15. Nel discorso fatto da Callistene al banchetto di Alessandro sono chiaramente fissati i diritti degli dèi e degli uomini, che non si possono confondere dando agli uni quel che spetta agli altri (cap. 11).

³⁵⁶ Sulla « crisi » di Alessandro cfr. F.W. Walbank, *Il mondo ellenistico* tr. it. Bologna 1983, cap. 1, in cui è bene presentata la complessa questione dei coloni.

³⁵⁷ Isocr. *Phil.* 120-22. Il discorso di Isocrate risale al 346 a.C., ma è posteriore alla pace stipulata tra Filippo e gli Ateniesi a proposito di Amfipoli (19 elafebolione del 346): cfr. Isocrate, *Discours* par Mathieu-Brémond, Paris 1962, tom. IV, pp. 7-8.

³⁵⁸ Arr. *an.* III, 19, 5 e Plut. *vita Al.* 42. Su tale allontanamento cfr. G. Radet, *Alessandro il Grande* tr. it. Torino 1944², p. 180.

³⁵⁹ Per l'Ἀλέξανδρος cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* II, pp. 911-59. Per quanto riguarda le difficoltà incontrate da Alessandro nel costruire le nuove colonie cfr. Frank L. Holt, *Alexander's Settlements in Central Asia* in « *Ancient Macedonia* » cit. pp. 315-23.

³⁶⁰ Scrive lo ps. Ammonio, in *Cat.* (Ven. 1546, f. 9b): « parziali sono quelle opere scritte in privato a qualcuno, come le lettere o le risposte da lui formulate alle domande di Alessandro il Macedone sul regno e sul modo di fondare le colonie ».

³⁶¹ Basterebbe pensare ad Aristobulo, che è una delle fonti più importanti di Arriano, e che doveva intendersi di ingegneria, se gli fu affidato il compito di restaurare la tomba di Ciro (Arr. *an.* VI, 29, 10). Che architetti e ingegneri fossero al seguito della spedizione è ricordato da Arriano e da Plutarco: cfr. Plut. *vita Al.* 26, 61 etc., Arr. *an.* IV, 1, 3; V, 19, 4 etc.

³⁶² Plut. *de Alexandri fortit.* 329b in Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit. II, 912.

³⁶³ Secondo N. Festa (*I Frammenti degli Stoici antichi*, Bari 1932 I, n. 17 e 20 pp. 20-21) Plutarco « applica ad Alessandro la parte che Zenone, D.L. VII, 129, assegnava all'amore ». Ma in realtà il tentativo di Alessandro di fondere i due popoli, greco e asiatico, (Plut. *vita Al.* 47), non ebbe successo. Alla sua morte, infatti, greci e macedoni costituirono ben presto una ristretta élite destinata al comando, decisi a non seguire « la politica di fusione razziale da lui propugnata e cacciarono ben presto tutti i Medi e i Persiani dalle posizioni di autorità... » F.W. Walbank, *Il mondo ellenistico* cit. p. 68.

³⁶⁴ E pertanto potrebbe essere allineata alle altre lettere che di

Aristotele ci sono rimaste e che conservano lo stesso andamento. Della notevole attività epistolare di Alessandro ci informa Plut. *vita Al.* 42, anche se ce ne sono arrivate poche, come si evince dalla raccolta di M. Plezia, *Aristotelis Privatorum Scriptorum Fragmenta*, Lip. 1977.

³⁶⁵ ἡγεμονικῶς cfr. Bonitz, *Index Aristotelicus* 313 B 26-27; δεσποτικῶς *ibid.* 172 A 6-9.

³⁶⁶ Basti ricordare Plato, *Crito* 50a sgg., il famoso discorso delle leggi a Socrate, il quale, a loro giudizio, sottraendosi alla condanna a morte contro lui decretata, avrebbe disobbedito ad esse, le avrebbe distrutte e insieme avrebbe distrutto la polis. C'è nel parlare delle leggi un senso di accorata tristezza in vista di un disprezzo, da parte di Socrate, di tutti i benefici che esse gli avevano largito – e a tale tristezza si adatta il tono di affettuosa comprensione di Socrate che sembra considerarle al pari di una madre, a cui, quindi, non si può non obbedire. Per il paragone cfr. Plato, *Euthyphr.* 2c.

³⁶⁷ Per Stagira cfr. Oberhammer in P.W. *RE* 2R III, 2125. Sulla distruzione della città cfr. Diodoro XVI, 52, 9. Sul ruolo di Aristotele nella ricostruzione cfr. *Vita Aristotelis Marciana* von O. Gigon, Berlin 1962, pp. 56-58.

³⁶⁸ *Pol.* VII, 4, 1326a 5 sgg.

³⁶⁹ Cfr. Aristotele, *I libri dell'amicizia* cit. pp. 44-46. Cfr. pure J.C. Fraisse, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris 1974, pp. 189 sgg.

³⁷⁰ Con ciò Aristotele riprendeva il problema che secondo Platone era centrale in tale materia, quello dell'unità – e lo risolveva, o tentava di risolverlo, in maniera più umana, non con la comunanza delle donne e dei figli, ma rendendo più vigorosi ed efficaci nei membri della polis quei vincoli di parentela, di affetto, di amicizia che la natura stessa aveva loro dato e che erano indispensabili alla concordia e alla pace; cfr. Hor. *Serm.* I, 1, 88 sgg. In tale orizzonte vanno giudicate le leggi sulla limitazione delle nascite, soprattutto *Pol.* VII, 16.

³⁷¹ Cfr. nota 182.

³⁷² Nonostante le seduzioni che Afrodite usava per attrarre il maschio (cfr. J.C. Capriglione, *La passione amorosa nella città "senza" donne*, Napoli 1990 e *L'amore in Grecia* a cura di C. Calame, Bari 1983) la società greca rimane essenzialmente maschilista. E la donna, sempre in subordine rispetto all'uomo, sia sul piano fisico che intellettuale (cfr. Kenneth J. Dover, *La morale popolare greca nell'epoca di Platone e di Aristotele*, tr. it. Brescia 1983, pp. 186-97) non era tale da assicurare alla famiglia, di cui era parte fondamentale, un ruolo preponderante: cfr. K. Gaiser, *Für und wider die Ehe*, München 1973 e AA. *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Università di Genova, Istit. di Filologia classica e medievale, 1981. D'altronde, pur mettendo da parte quei filosofi e sofisti che avevano mosso non poche critiche al matrimonio, in quanto

mezzo di riproduzione (cfr. H.R. Schweizer in *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart 1972 band II, pp. 895-96) gli avvenimenti politici, ad es. la guerra del Peloponneso, avevano provocato grandi mutamenti nel costume e, dunque, anche nell'istituto del matrimonio. Di conseguenza la famiglia, come struttura portante della polis, venne a perdere d'importanza: cfr. R. Flacelière, *L'Amour en Grèce*, Paris 1960, pp. 121 sgg.

³⁷³ *Pol.* VII, 4, 1326b 24: cfr. pure *Poet.* 7, 1451a 4.

³⁷⁴ E dello stesso tipo sono le prescrizioni che si possono dare ai tiranni per conservare il loro potere: cfr. *Pol.* V, 11, 1313a 34 sgg.

³⁷⁵ Sulla funzione e sull'importanza dell'ἐπίτροπος cfr. Arist. *Il trattato sull'economia* cit. pp. 100 sgg. (Arist. *Oeconom.* I, 5, 1344a 23 sgg.) e Xen. *Oecon.* 12-15. Sull'ἐπίτροπος di Pericle, Evangelo, cfr. *Plut. vita Per.* 16.

³⁷⁶ Per Ermia cfr. A.H. Chroust, *Aristotle* cit. I, 119 sgg. Alla morte di Ermia Aristotele compose un'elegia ch'è un'esaltazione della virtù: cfr. *Aristotelis Fragmenta Selecta*, edidit Ross n. 4 p. 147.

³⁷⁷ ὁ τῆ ἀληθεία τῆς ἀρετῆς ἐπιμελόμενος: Plato *Crito* 51a.

³⁷⁸ Aristotele, *Politique* livr. I-II par Aubonnet cit. p. 111.

³⁷⁹ A *Pol.* II, 8, 1268b 25 sgg. si chiede se è utile o no mutare le leggi dello stato. La risposta è complessa, ma decisive sono le parole di 1269a 14 sgg.: « quando l'utile è minimo, siccome è male abituare gli uomini ad abrogare le leggi alla leggera, è chiaro che bisogna tollerare qualche sbaglio e dei legislatori e dei magistrati, perché l'utile apportato dal mutamento non pareggerà il danno recato dall'abitudine di disobbedire ai magistrati ». Donde si evince la estrema cautela di Aristotele nel metter mano a un sia pur comprensibile mutamento — anche nel campo legislativo.

³⁸⁰ Ad es. l'accostamento delle tre costituzioni di Creta, di Sparta e di Cartagine, *Pol.* II, 11, 1272b 24 sgg., è fatto al fine di dimostrare come nella realtà si ritrovino effetti simili voluti da premesse simili. Non poche prescrizioni date nel V libro della *Politica* e che tendono a conservare o a distruggere la tirannide e altre costituzioni, poggiano sul sottinteso che gli uomini hanno le medesime reazioni di fronte alle stesse sollecitazioni in bene e in male.

³⁸¹ *Pol.* I, 2, 1252a 32.

³⁸² G. Glotz, *op. cit.* p. 457. Ma cfr. in senso differente H. Bengtson, *Storia greca* cit. II, 127-34 e W.W. Tarn, *Alessandro: la conquista del lontano Oriente* in « Cambridge Univ. Press, Storia del Mondo antico », tr. it. Milano 1975, vol. V, pp. 366-73.

³⁸³ Isocr. *Phil.* 73-77.

³⁸⁴ Aem. Heitz nei *Fragmenta Aristotelis*, Parisiis 1869 non riconosce alcun frammento riportabile a una « Costituzione dei Macedoni » — e così Val. Rose nelle sue tre edizioni dei frammenti di Aristotele. Probabilmente un'opera tale non c'è arrivata, perché non si può pensare che Aristotele non fosse interessato a redigerla: in primo luogo molte città di Macedonia erano state fondate dai

Calcedesi – e abbiamo notizia e frammenti di una costituzione dei Calcedesi, fr. 223-25 Heitz. Inoltre l'importanza dei Macedoni nella ribalta internazionale era indiscutibile. La loro costituzione si ispirava a quelle di Sparta e di Creta, in quanto esaltava l'ardore militare, come provano alcuni accenni che s'incontrano nel *Corpus: Pol.* V, 8, 131ob 39 (e in proposito M. Defourny, *Études sur la Politique*, Paris 1932, pp. 512-27) VII, 2, 1324b 15 sgg. (« in Macedonia un tempo era legge che chi non avesse ucciso nessun nemico portasse una cavezza a guisa di cinturone » cfr. Glotz-Cohen, *Histoire Grecque* cit. II, 211-13) etc.: per ciò andava soggetta alle stesse critiche: cfr. note 179-180.

³⁸⁵ Cfr. *The Political Thought of Plato and Aristotle* by E. Barker cit. p. 492.

³⁸⁶ *Pol.* VII, 7, 1327b 32 già citato all'inizio del capitolo.

³⁸⁷ In effetti i discorsi ch'essi rivolgono agli Elleni tentano di superare gli stretti confini delle poleis per immerterle in una piú ampia visione della storia. Essi sentono come pochi la politica panellenica perseguita da Atene (Glotz-Cohen, *Histoire Grecque* cit. II, pp. 172 sgg. e 481 sgg.) anche se non sempre avvertono le difficoltà che l'istaurazione d'una tale politica comportava in quel mondo formato di città-stati: cfr. W.S. Ferguson, *Le ideologie della nuova epoca* in « Cambridge Univer. Press, Storia del mondo antico » cit. V, 464 sgg.

³⁸⁸ Su alcune tra le piú importanti leghe o federazioni greche cfr. C. Ampolo, *La politica in Grecia* cit. pp. 113 sgg.

Indice

p. 7 PREMESSA

11 CAPITOLO I - Motivi fondamentali della meditazione politica prearistotelica

11 1. *C'è una speculazione politica dei presocratici?*

15 2. *Il pensiero politico dei sofisti*

18 3. *La prima discussione sulle forme di governo nel mondo greco: Erodoto III, 80-82*

23 4. *Gli immediati predecessori di Aristotele: Platone, Isocrate, Senofonte, Socrate*

28 CAPITOLO II - Le opere politiche di Aristotele dal *Politico* alla *Politica*: che cos'è la *Politica*

28 1. *L'attività politica di Platone. Aristotele nell'Accademia e il suo rapporto scientifico con Platone*

30 2. *Il Politico: l'aristotelismo del Politico*

37 3. *Altre opere politiche di Aristotele: la Politica quale raccolta di lezioni*

40 4. *Il contenuto degli otto libri della Politica*

42 5. *Esame di alcuni problemi relativi alla Politica*

52 CAPITOLO III - La centralità delle costituzioni nella *Politica*

52 1. *La Politica e la politeia*

54 2. *La Politica e le politeiai*

- p. 58 3. *Rapporto tra polites e polis, tra polites e anthropos. Il cittadino della democrazia e della polis ideale*
- 66 4. *La « virtù politica » e il rapporto tra cittadino bravo e uomo buono*
- 72 CAPITOLO IV - Analisi delle costituzioni
- 72 1. *Diversi schemi di costituzioni*
- 87 2. *La Politica come fenomenologia delle costituzioni*
- 89 3. *Le costituzioni: la monarchia*
- 90 4. *Le costituzioni: democrazia e oligarchia*
- 94 5. *Le costituzioni: l'aristocrazia*
- 95 6. *Le costituzioni: la politia*
- 97 7. *Le costituzioni: la tirannide*
- 99 CAPITOLO V - Aristotele tra greci e macedoni.
Conclusione
- 99 1. *Aristotele alla corte di Aminta e nell'Accademia di Platone*
- 100 2. *Gli influssi dell'esperienza greca*
- 104 3. *Gli influssi dell'esperienza macedone*
- 108 4. *Aristotele contro Alessandro*
- 113 5. *Conclusione*
- 119 NOTE

Finito di stampare l'8 gennaio 1992
presso L'OFFICINA TIPOGRAFICA
via degli Aurunci 35, Roma (tel.: 491738)

1. RENATO LAURENTI, *Introduzione alla Politica di Aristotele.*
2. MANFRED BUHR, *Ragione e rivoluzione nella filosofia classica tedesca.*
3. ARBOGAST SCHMITT, *L'autoappresentazione del pensiero moderno e la sua interpretazione dell'antichità* (in corso di stampa).
4. ERNESTO GRASSI, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio.*
5. IMRE TOTH, *I paradossi di Zenone nel Parmenide di Platone* (in preparazione).
6. AA.VV., *L'esperienza e l'uomo nel pensiero di Franco Lombardi.*
7. ARMANDO RIGOBELLO (a cura di), *La Critica della Ragion pratica duecento anni dopo.*

Lire 32 000

ISBN 88-85391-06-0