

La *politia* aristotelica e l'elogio della medietà

di Silvia Vida
(Università di Bologna)

*No part of ancient political theory has had a greater influence on political theory and practice in modern times than the theory of the mixed constitution. In what follows I reconstruct this fundamental ideal as it figures in Aristotle, who in *Politics* devotes much attention to the social and economic foundations of various constitutions, presenting the mixture between oligarchy and democracy, i.e., the polity, as a “middle” constitution characterized by the lack of any excessive difference in wealth between the rich and the poor. I will accordingly focus on the following closely related problems posed by Aristotle: (1) How is it possible to prevent a class struggle resulting from a divide in the population between a group of excessively rich and a large mass of excessively poor? (2) What makes a middle constitution more stable? (3) What is the political virtue of any governmental agency or ruling class in the polity? (4) Under what principles or criteria can the polity be held up as the best form of political association, rather than as the best constitution in the absolute?*

Keywords: *Mixed Constitution, Middle Constitution, Polity, Political Virtue*

1. *Introduzione*

Sensibile alla natura molteplice della realtà politica e ai rischi degli estremi presenti nelle polis del suo tempo, Aristotele propone la via di una mediazione tra le parti costitutive della città come tutela del bene politico più grande: una buona costituzione in grado di durare nel tempo. Se la polis è caratterizzata dall'antagonismo fra classi portatrici di interessi e aspirazioni differenti¹, allora il discorso aristotelico si giustifica come studio dei modi in cui le costituzioni si strutturano, vivono e si modificano «a seconda degli assetti di volta in volta raggiunti in quel campo di forze determinato dai

¹ In particolare – come vedremo – ricchi e poveri, che sembrano essere «le vere parti della città»: *Pol.* IV, 4 1291 b 7-11. L'edizione qui utilizzata è ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1993.

reciproci rapporti tra le varie parti della città», il cui spazio è riempito «dai ricchi o dai poveri, dai nobili o dagli ignobili, dai molti o dai pochi»².

Per Aristotele, infatti, è necessario che le costituzioni siano tante quanti sono gli ordini determinati dai rapporti di dominio e di differenza tra le classi e, più in generale, tra le componenti politiche, senza che questo lo porti a teorizzare, come nella prospettiva pessimistica di Platone, un mutamento delle polis sempre verso il peggio. Al contrario, l'interesse teorico e pratico dell'analisi aristotelica è rivolto alla salvezza di ogni costituzione. Si tratta quindi di eliminare gli estremi che nella società politica portano alla sovversione, facendo crescere e rafforzando la classe dei medi proprietari, e facendo in modo, al tempo stesso, che ciascun elemento della polis continui a essere quello che è. Infatti, condizione essenziale di una costituzione che voglia sopravvivere è che tutte le parti della città si propongano di continuare a essere quelle che sono³. Tutto ciò presuppone una costituzione "mediana": «è chiaro che la forma media di costituzione è la migliore: essa sola non è sconvolta da fazioni, perché dove il ceto medio è numeroso, non si producono affatto fazioni e dissidi tra i cittadini» (*Pol.* IV, 11 1296 a 7-9; cfr. 1295 b).

Il discorso sul peso teorico e il valore politico della *medietas*, nelle sue connessioni col tema della "miscela" o "commistione" di ordinamenti costituzionali, farà da filo conduttore nelle considerazioni che seguono. Il regime misto apparirà come il risultato più rilevante della riflessione aristotelica sulla stabilità e la durata di una costituzione politica, dopodiché non sarà più la saldezza bensì (come in Polibio⁴) la potenza della costituzione «la cifra dell'attenzione rivolta alla *miktè*»⁵.

Seguendo il duplice filo della medietà e della mescolanza sarà possibile mostrare come esse siano il prodotto forse più naturale del carattere ambiguo della riflessione aristotelica. La scienza politica di Aristotele presenta infatti due poli: l'uno ideale, per non dire "utopico", che contempla la costituzione migliore in assoluto come quella coerente con la natura umana e con le risorse che ci si aspetta siano disponibili nelle circostanze più favorevoli – e, in assenza di ciò, la costituzione migliore realizzabile da una polis greca; l'altro empirico e realistico, che riguarda il mantenimento dei sistemi politici realmente esistenti⁶. La tensione tra questi due poli⁷ rende ambivalente la

² D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 31.

³ Questo sembra essere il significato del passo contenuto nel II libro della *Politica*: «se un regime intende conservarsi, è necessario che tutte le parti dello stato vogliono che esista e si mantenga nelle stesse condizioni» (*Pol.* II, 9 1270 b 21-22). Il presupposto teorico di questo assunto è chiaramente espresso nell'esordio del capitolo 3 del IV libro: «La pluralità delle costituzioni è dovuta al fatto che ogni stato ha un considerevole numero di parti» (1289 b 28-30).

⁴ Grazie al quale la *politia* aristotelica, la costituzione «per antonomasia» definita come la commistione di oligarchia e democrazia, esce dal classico schema tripartito (o esapartito, se si considerano le tre forme di costituzione degeneri) costituito da monarchia, aristocrazia e democrazia (D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., p. 8).

⁵ D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*, cit., p. 34.

⁶ Si pensi, ad esempio, che in *Pol.* II, 8 1269 a 13-19 Aristotele consiglia addirittura di tollerare, in alcune circostanze, certi errori di legislatori e magistrati al fine di mantenere l'ordine della polis.

⁷ Come noto, questa tensione concettuale è ciò che ha portato Werner Jaeger a sostenere l'esistenza di programmi incompatibili della *Politica* che si giustificerebbero solo in un'ottica "evoluzionistica" della stesura dell'opera. In sostanza, i libri II-III e VII-VIII, che riflettono una sorta di "utopismo" platonico ancora residuo nel pensiero aristotelico, risalirebbero a una prima stesura, mentre i libri IV-VI, che meglio riflettono i successivi interessi empirico-pratici di Aristotele, risalirebbero a una stesura successiva. Per un resoconto della posizione di Jaeger si veda G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 35-44. In maniera simile G.H. SABINE, *A History of Political Theory*,

scienza politica stessa: essa è *empirica*, e in quanto tale indirizzata agli esperti e praticabile come una tecnica neutrale indipendente dai fini buoni o cattivi; ma è anche *pragmatica*, in quanto esercizio della virtù intellettuale della saggezza pratica (*phronēsis*), tesa alla perfezione della polis e dei suoi cittadini. La testimonianza principale dell'interazione tra queste due concezioni emerge in un passo del primo capitolo del libro IV della *Politica*, dove si mostra che l'indagine politica implica sia lo studio di come una certa costituzione può venire a esistenza, sia di come, una volta costituitasi, possa preservarsi il più a lungo possibile⁸. Ma questo chiama in causa non solo la costituzione più alta, o la migliore possibile date certe condizioni, ma anche le costituzioni di rango inferiore⁹ a condizione che i politici (i legislatori) proiettino su di esse finalità riformistiche e le rendano simili a una costituzione corretta.

Occorre precisare in via preliminare una questione di ordine linguistico-concettuale: per l'Aristotele della *Politica*, costituzione (*politeia*) e governo (*politeuma*) significano la stessa cosa (III, 6 1279 a 25-26; cfr. 1278 b 11), poiché il *politeuma* è «la suprema autorità dello stato»¹⁰ che può essere esercitata o da uno, o da pochi o da molti¹¹. Questo giustifica, dopo Aristotele, sia l'oscillazione – che continua anche ai giorni nostri – tra “governo”, “regime politico”, e “costituzione”, sia il fatto che il modo in cui parleremo della concezione aristotelica del “governo misto” presupporrà una totale identificazione di esso con “costituzione mista”¹² – senza che ciò metta capo, per

Hinsdale, Dryden Press, 1973, pp. 91-97, che nei libri IV-VI scorge una nuova visione della scienza politica aristotelica.

⁸ Cfr. R.G. MULGAN, *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 130-138, che attribuisce ad Aristotele lo sforzo di preservare ogni tipo di costituzione.

⁹ Cfr. *Pol.* IV, 1 1288 b 28-33. Questa ipotesi interpretativa è confermata dal modo in cui Aristotele, nei libri IV-VI, si prodiga in consigli sulle tecniche per preservare regimi corrotti (l'esempio più famoso è la lunga discussione, in *Pol.* V, 11, sulle tecniche per mantenere la tirannia); riceve però una smentita in base alla tesi aristotelica che le costituzioni esistenti vanno studiate anche allo scopo di riformarle (1289 a 1-7). In ogni caso, Aristotele non dice che i politici dovrebbero tentare di preservare una cattiva costituzione; al contrario, la tesi appare coerente con una finalità riformistica, e implica che riformare una costituzione è renderla più simile a una corretta.

¹⁰ In *Pol.* III, 5 1278 b 8-10, in particolare, la costituzione viene fatta coincidere con l'ordine della polis, di tutte le cariche e soprattutto dell'autorità sovrana: «sovra suprema è dovunque la suprema autorità dello stato e la suprema autorità è la costituzione». E ancora: «La costituzione è [...] l'ordinamento delle cariche di uno stato, in che modo sono distribuite, qual è il potere sovrano della costituzione, quale il fine di ogni comunità»: *Pol.* IV, 1 1289 a 15-17.

¹¹ Apparirà chiaro ben presto che ciò che i Greci antichi chiamano “costituzione” non ha niente a che vedere con l'idea moderna di costituzione, intesa come *bill of rights*, come elenco delle leggi fondamentali del governo e dei diritti dei cittadini. Aristotele la definisce come l'ordine degli abitanti di una polis (*Pol.* III, 1 1274 b 38-39), anche se chiarisce subito dopo che non tutti gli abitanti sono sottoposti a questo ordine, ma solo coloro che partecipano al governo della città (1275 a 19-23), condividendo l'amministrazione della giustizia e prendendo parte ai suoi uffici. Si veda § 5.3, *infra*.

¹² “*Mixed Constitution*” è l'espressione cui ricorrono, ad esempio, J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York, Columbia University Press, 1954; e, infine, *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, a cura di D. Miller, J. Coleman, W. Connolly, A. Ryan, Oxford, B. Blackwell, 1991. Da segnalare anche l'intero fascicolo di *Filosofia politica* – 1 (2005) – dedicato proprio alla tradizione della costituzione mista dagli antichi alle rivoluzioni moderne.

lo meno in questo contesto, a una imprecisione concettuale prima ancora che linguistica¹³.

2. La teoria aristotelica della costituzione tra politeia e politia

Tra le forme di governo citate nel settimo capitolo del libro III della *Politica* (che enuncia lo schema delle sei costituzioni, tre giuste e tre degeneri) ce n'è una che si distingue per il fatto di essere definita «con il nome comune a tutte le forme di costituzione», cioè *politeia* (III, 7 1279 a 38-39). Più avanti, nel libro IV, Aristotele scrive che esiste una costituzione designata «con il nome comune a tutte (la chiamano, infatti, *politia*)» (IV, 2 1289 a 36-37; cfr. IV, 7 1293 a 39-41). *Politeia* o *politia* non è quindi semplicemente il concetto generico dell'oggetto di indagine della teoria politica, vale a dire il concetto delle forme di costituzione (aristocrazia, monarchia, democrazia, oligarchia, ecc.); in realtà, l'uso che se ne fa in quest'ultimo contesto ha trasformato qualitativamente il concetto generale di costituzione arrivando a identificare una costituzione specifica – la costituzione per antonomasia – che ha il significato preciso di 'ordinamento costituzionale', di una libera comunità «basata sull'uguaglianza»¹⁴. Le altre costituzioni sono valutate normativamente rispetto alla *politia*, il che significa che l'essere o no una costituzione dipende dalla loro concordanza o meno con essa¹⁵.

Ciò autorizzerebbe a considerare la teoria aristotelica della *politia* come la teoria della costituzione prima o ideale che richiede, però, la comprensione "empirica" dei tipi esistenti di costituzione – anche se la loro molteplicità (almeno nel modo in cui Aristotele l'ha descritta) è viceversa comprensibile solo in rapporto a questa concezione ideale. Tuttavia, come vedremo, molte sono le difficoltà che si oppongono a una totale equiparazione della *politia* con la teoria dello stato ideale aristotelico (senza contare che ancor più ampia è la distanza tra il regime ottimo di tipo platonico e la costituzione ideale di stampo aristotelico).

Le questioni interpretative del significato e della natura della *politia* si fanno anche più complesse ove si pensi che nell'*Etica Nicomachea* Aristotele dichiara che c'è una sola costituzione «che è dappertutto la migliore per natura» (V, 7 1135 a 5)¹⁶. Lo studio di questa costituzione ottima è il primo compito della filosofia delle "questioni umane"¹⁷. Non solo infatti nella *Politica* viene indicato come compito primario del

¹³ Norberto Bobbio usa indifferentemente «governo misto», «costituzione composita» e «costituzione mista» per riferirsi alla forma di governo caratterizzata dalla *medietas* – che è la *politia* aristotelica introdotta nel prossimo paragrafo: cfr. N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, pp. 31-43; N. BOBBIO, voce «Governo misto», in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino, Utet, 2004 (1976), pp. 464-467.

¹⁴ G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., p. 304. Questa è la ragione per cui nel seguito parleremo, convenzionalmente, di costituzione genericamente intesa indicandola col termine "politeia", e di costituzione specifica, come costituzione mista, denotandola con "politia".

¹⁵ Ad esempio, in *Pol.* IV, 8 1293 b 29-31, per spiegare il motivo per cui la tirannide è trattata singolarmente come ultima forma di costituzione, si dice che essa è, tra le forme costituzionali, «meno di tutte una costituzione».

¹⁶ L'edizione qui utilizzata è ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2000.

¹⁷ All'inizio dell'ultimo capitolo dell'*Etica Nicomachea* Aristotele fornisce un catalogo completo dei temi delle sue indagini sulla filosofia delle "cose umane"; ma senza considerare concluso il compito, e dopo aver parlato (X, 6-9) a grandi linee delle condizioni della felicità (in particolare quella della vita

legislatore e del vero politico stabilire e mantenere il regime migliore – il regime «conforme al desiderio, sempre che le circostanze esterne non frappongano ostacoli» (IV, 1 1288 b 23-4) –, ma gran parte dell'opera stessa è una ricerca della costituzione migliore in assoluto¹⁸. Non si tratta però della politia, bensì della monarchia assoluta (*panbasilea*), che, nel libro III della *Politica* (1 e 6-8), viene indicata come costituzione primaria¹⁹. Ciò permette fin d'ora di supporre che accanto a un regime ottimo e irraggiungibile, perché platonicamente perfetto, possa collocarsi un regime inteso come il migliore in base a una “seconda scelta”, cioè appunto la politia.

In altre parole, nel discorso aristotelico non compaiono più le conclusioni massimaliste con le quali Platone disponeva, in una sorta di gerarchia assoluta, le forme di governo della polis – dalla peggiore (democrazia) alla migliore (monarchia); compare invece un criterio di giustizia in grado di rapportarsi alle circostanze, fino a rendere ragione di un giusto «relativo» (*Pol.* III, 9 1280 b 17), col risultato che il progetto platonico appare molto meno complesso di quello aristotelico. In quest'ultimo troviamo infatti ulteriori considerazioni, dovute all'allargamento dell'esperienza politico-istituzionale, che indicano che il cuore stesso della teoria politica è dato dall'intreccio della concezione aristotelica dello stato ideale con l'indagine empirica delle polis esistenti. Secondo questa prospettiva, la politia è sia una costituzione tra tutte le altre, sia il principio e la misura di queste e della costituzione in generale. La conseguenza è che la polis migliore, prodotto di una considerazione puramente teoretica, non ha bisogno di coincidere concretamente con la politeia, storicamente documentabile²⁰, della prassi.

La riflessione aristotelica sul rapporto tra la costituzione migliore in assoluto e quella migliore in senso relativo (in determinate condizioni) coincide col tema della costituzione mista. Tale riflessione è senza dubbio stimolata dalla richiesta platonica che lo stato ottimo debba essere una mescolanza di democrazia e tirannide (*Leggi* III 693 d, 701 e; VI 756 e²¹) e dalla tesi, anch'essa platonica, che tutte le costituzioni provengono da due forme madri, monarchia e democrazia, che incarnano valori inconciliabili come l'intelligenza e la libertà produttrice di *philia*²²; ma soprattutto dall'idea che la *kallipolis*

teoretica), delle virtù, dell'amicizia e del piacere, egli ammette che si deve ancora trattare del problema della legislazione, e soprattutto della costituzione e dell'ordinamento della vita della polis, che è appunto il tema della *Politica*.

¹⁸ Il libro II critica i candidati a incarnare la costituzione migliore o ideale indicati da Platone, cioè Sparta, Creta e Cartagine; e i libri VII e VIII offrono un quadro più dettagliato, anche se breve, di questa costituzione ideale.

¹⁹ Si veda anche *EN* VIII, 12 1160 a 35 ss., dove si dice esplicitamente che la monarchia è la migliore costituzione, la “costituzione prima”, e la politia (chiamata “timocrazia”) viene indicata come la peggiore. Ma non è questo l'importante. Si tratta infatti di capire come l'idea aristotelica si sviluppi lungo tutta la riflessione politica.

²⁰ Si veda G. BIEN, *La filosofia politica di aristotele*, cit., pp. 303-309.

²¹ Si veda, in proposito, il riferimento in *Pol.* II, 6 1266 a 1 ss.

²² L'idea è che nessuno stato può dirsi ben conservato se non partecipa, in maniera commisurata, di entrambi i principi ispiratori di queste forme costituzionali. E se la Persia ha privilegiato il principio della monarchia, e Atene quello della libertà, Sparta addirittura presenta elementi di tre forme (tirannide, democrazia, aristocrazia); in sostanza, la presenza di una miscela alla radice dell'esercizio del potere è alla base di ogni costituzione che possa dirsi veramente tale. Cfr. *Leggi*, 712d – 712e; cfr. 691 e-f. Cfr. nota 84, *infra*.

platonica sia sì il rimedio all'instabilità politica, ma, appunto, solo un'idea, che esime la *Repubblica* da un confronto con le forme di stato e di governo realmente esistenti²³.

La scienza politica aristotelica si presenta invece come una riflessione empirico-descrittiva sulle forme di governo. I libri centrali della *Politica*, dal IV al VI, sono infatti considerati come i più "empirici" e "realistici"²⁴ dell'intera opera²⁵ — in quanto si occupano delle costituzioni e dei rimedi politici per le città medie a uso dei governanti greci. Come Aristotele dichiara all'inizio del libro IV, gli scrittori politici mancano spesso di senso pratico: occorre infatti considerare non solo «la costituzione migliore, ma anche quella possibile, e [...] quella che è più facile e più comune a tutti gli stati» (IV 1, 1288 b 37-39)²⁶. Infatti, tra il III e il VII libro è inserito un ampio studio sulle costituzioni *relativamente* migliori, realizzabili in date condizioni, oltre che sulle cause delle rivoluzioni e i mezzi per evitarle (libro V).

Lo "Stato ideale" è materia innanzi tutto del libro III; ma chi vorrà ricercare un simile stato, chi andrà alla ricerca della polis più forte, stabile e duratura, si accorgerà — come vedremo²⁷ — che nella *Politica* Aristotele ne presenta ben tre: (1) la *monarchia* dell'uomo virtuoso; (2) l'*aristocrazia* di un gruppo di uomini che compendiano le virtù del comando e dell'obbedienza civica; e (3) la *politia* della classe media.

È soprattutto a quest'ultima che dedicheremo la nostra attenzione, ma con un'avvertenza. La costituzione ideale, intesa come (1) o (2), e che Aristotele definisce come conforme al nostro desiderio²⁸, è possibile in teoria ma impossibile in pratica, dato che le polis del suo tempo non possiedono né la popolazione, né le risorse necessarie ad assicurare il miglior modo di vita a ogni cittadino (*Pol.* VII, 4 1325 b 33-40). L'alternativa è una costituzione che rappresenta una "seconda scelta" che molte polis potrebbero condividere (IV, 11 1295 a 30-32). Quanto alla sua storicità, Aristotele scrive o che tale *politia* non è mai esistita, o non è esistita molto spesso (IV, 7 1293 a 40-41; cfr. 11 1296 a 36-38), anche se ne cita alcuni esempi²⁹. Altrove egli precisa che le polis che attualmente vengono dette *politie* prima erano chiamate democrazie (IV 12 1297 b 24-25), e sono quelle in cui gli opliti sono stati sostituiti con la cavalleria che è divenuta la risorsa militare più importante³⁰.

Già questi tratti rendono il quadro concettuale controverso, evidenziando che la *politia* sta all'intersezione di un'idea con un'evidenza empirica, e, come tale, dà luogo a difficoltà di interpretazione che meritano di essere rilevate. Tuttavia possiamo dire, in via preliminare, che la *politia* è identificata da Aristotele in base a criteri differenti:

²³ Questo spiega, come scrive Taranto, l'assenza di qualsiasi riferimento alla mistione tra forme di governo/costituzione nella *Repubblica*, ma anche il fatto che Platone si avvicina alla categoria della costituzione mista soltanto nelle *Leggi*. Cfr. TARANTO, *La miktè politéia*, cit., pp. 26-27.

²⁴ E ciò è tanto più evidente se li si confronta con il II, dedicato alle utopie e alla disamina (e critica) delle precedenti tipologie di polis ideale; oppure coi libri III, VII e VIII, dedicati allo stato ideale, o alla polis migliore.

²⁵ Cfr. R. MULGAN, *Aristotle on Oligarchy and Democracy*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, a cura di D. Keyt e F.D. Miller, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 307-308.

²⁶ La scienza politica, del resto, esattamente come l'etica, la poetica, l'economia e la retorica, è una scienza pratica, non teoretica, e come tale ha di mira non la conoscenza ma l'azione (*EN I*, 3 1095 a 5-6).

²⁷ Si veda, in generale, il § 5, *infra*.

²⁸ Cfr. § 3.3, *infra*.

²⁹ Per esempio, quella dei Maliesi (*Pol.* IV, 13 1297 b 15); di Taranto (V, 3 1303 a 4); di Oreo (1303 a 18); di Siracusa (4 1304 a 27).

³⁰ Come vedremo (§ 4.3, *infra*), l'esempio storico più importante di *politia* non è nemmeno citato nella *Politica*, ma solo nella *Costituzione di Atene*.

- (i) il suo governo è nelle mani della moltitudine (*plēthos*) che lo esercita a vantaggio di tutti (*Pol. III, 7 1279 a 38-39*);
- (ii) è una costituzione mista: «una mistione di oligarchia e di democrazia» (*Pol. IV, 8 1293 b 34-35*; cfr. 1294 a 22-23; 9 1294 a 41 – b 1);
- (iii) è una costituzione media o mediana (cfr. *Pol. IV, 11 1295 a 31-34 e 1296 a 7, 37-38*); non è né una democrazia, né un'oligarchia, ma una forma intermedia tra di esse (*II, 6 1265 b 28-29*);
- (iv) è basata sul ceto medio³¹ che non è né troppo ricco né troppo povero (*IV, 11 1295 b 34 – 1296 a 9*); infine
- (v) si regge sulla classe di cittadini che portano armi (*Pol. II, 6 1265 b 30-31*), cioè è basata sugli opliti – su soldati dotati di armatura pesante (*IV, 13 1297 b 1-2*; *III, 7 1279 b 2-5*).

Inoltre, la *politia* è descritta da Aristotele come una costituzione mista in molti sensi differenti:

- (a) come una mescolanza di oligarchia e democrazia (*Pol. IV, 8 1293 b 34*; cfr. *V, 7 1307 a 11-12*);
- (b) come una mescolanza di ricchi e poveri (*IV, 8 1294 a 16-17, 22-23*);
- (c) come una mescolanza di ricchezza e libertà (*IV, 8 1294 a 16-17*);
- (d) come la commistione o sintesi delle istituzioni oligarchiche e democratiche (*IV, 9 1294 a 36-37*).

Alcuni interpreti, come W.L. Newman³², ritengono che (c) riveli l'essenza autentica dell'idea aristotelica di costituzione mista, giocata sulla combinazione di elementi sociali più che costituzionali o istituzionali. Si tratta di una tesi che ispirerà la nostra riflessione.

3. La scienza politica

3.1. La scienza politica come scienza della polis

Il libro IV della *Politica* è una sorta di delimitazione del campo di indagine della scienza politica. L'opera è infatti costruita come la seconda parte di un più comprensivo trattato di "scienza politica" che include anche gli argomenti dell'*Etica Nicomachea*. In quest'ultima Aristotele muove dalla definizione della politica come scienza (o arte) dell'azione umana. Le azioni hanno dei fini il cui presupposto (se non si vuole incorrere in un regresso all'infinito, per cui i fini possono essere funzionali a fini più alti, e così via) è un sommo bene (*EN I, 2 1094 a 22*). La scienza che esplora il sommo bene e si occupa dell'azione umana sotto l'aspetto del suo raggiungimento è un'arte maestra, e

³¹ Che non va intesa, anacronisticamente, come la classe media "borghese": un invito alla cautela espresso da molti, tra i quali R.G. MULGAN, *Aristotle's Political Theory*, cit., pp. 106-107 che avverte di considerare la classe media aristotelica semplicemente come la classe dei medi proprietari (terrieri).

³² W.L. NEWMAN (a cura di), *The Politics of Aristotle*, 4. voll., Oxford, Clarendon Press, 1887-1902, rist. 1973., in part. pp. 265-265, 498. È abbastanza affine a questa la posizione di E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, Methuen & Co, 1906, p. 485 (rist. 1959) che interpreta la costituzione mista aristotelica come un'unione sociale omogenea e armoniosa.

tale è la scienza della politica (1094 a 28)³³. Per questa ragione si dice che il fine (*telos*) della scienza politica è il bene dell'uomo.

Di fatto siamo giustificati nel chiamare “scienza politica” la scienza del bene umano perché – anche se il bene dell'uomo è lo stesso della polis, cioè l'*eudaimonia* (felicità) – il bene della polis è più grande e più perfetto nel senso che il suo *telos* è più comprensivo. In altri termini, il bene dell'uomo è lo stesso della polis. Del resto le virtù etiche – giustizia, temperanza, coraggio, generosità, magnificenza e mansuetudine – sono certamente desiderabili per l'uomo, ma devono essergli inculcate attraverso processi che dipendono per la loro efficacia da un ambiente istituzionale adatto che sarà l'arte del legislatore a creare. In questo senso, scopo principale della scienza politica è determinare un certo carattere nei cittadini, cioè renderli buoni e capaci di nobili azioni (*EN I, 9 1099 b 28-32*) realizzando la vita buona e perfetta³⁴.

Il significato della scienza politica viene quindi limitato all'arte del legislatore, che deve conoscere quali accomodamenti istituzionali determineranno le qualità etiche di eccellenza desiderate. Questa limitazione di significato spiega la ragione della suddivisione della materia in *Etica* e *Politica*: l'etica è la scienza delle qualità eccellenti, la politica è la scienza dei mezzi istituzionali atti a indurre tali qualità nei cittadini. Ma non solo. Aristotele assegna alla scienza politica un posto tra le virtù dianoetiche: la prudenza, che è una virtù se riferita alla vita privata, concerne anche la polis. Vi è una prudenza intesa come scienza legislativa o scienza nomotetica che crea la costituzione; e vi è una prudenza che riguarda le azioni particolari di natura deliberativa, giudiziale e amministrativa. Solo la seconda viene chiamata scienza politica, benché, come osserva Aristotele, il nome appartenga propriamente ad ambedue (*EN, IV 7-8 1141 b 23-28*). Ma nella *Politica* la scienza politica, pur estendendosi all'amministrazione domestica (*oikonomia; Pol. I, 3-13*), è solo nomotetica, o meglio: è una scienza della prudenza nomotetica che intende insegnare al legislatore come creare le istituzioni che inculchino le qualità eccellenti dell'etica nei cittadini³⁵.

La ricerca è quindi ristretta alla polis, e la prima domanda riguarda la sua natura: ogni polis è infatti una comunità (*koinōnia*), e ogni comunità è stabilita in vista di un qualche bene – ossia: affinché gli uomini agiscano per (e conseguano) ciò che ritengono essere bene. La polis mira al sommo bene in quanto è la suprema comunità, quella che

³³ Essa è la scienza-guida, non solo perché comprende le altre scienze pratiche nella loro collocazione gerarchica, ma anche perché, nella pratica, stabilisce quale delle altre scienze dovrebbe essere coltivata in una polis, quali discipline cognitive dovrebbero essere insegnate alle differenti classi di cittadini, e in quale misura esse dovrebbero impararle. Cfr. E. VOEGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Aristotele*, a cura di G.F. Lami, Roma, A. Pellicani Editore 1999, pp. 79-82.

³⁴ Si veda, ad sempio, *EN II, 1 1103 b 3 ss.*, dove Aristotele scrive che i legislatori inducono i cittadini alla virtù attraverso l'abitudine, e che questa è la tendenza fondamentale di ogni legislatore. Chi non opera in questa direzione secondo giustizia non ottiene il suo scopo: qui appunto corre la differenza tra una buona e una cattiva costituzione. Infatti, tutti coloro che mirano a un buon ordinamento hanno presente la virtù politica. Da ciò risulta che uno stato deve fare della virtù la sua preoccupazione più pressante, perché altrimenti la comunità, invece di basarsi sulla giustizia – che è, appunto, la virtù politica per eccellenza (*Pol. I, 2 1253 a 37-40*; cfr. *III, 9 1280 a 31 – 1280 b 12*) – si trasforma in una semplice lega di guerra. Per questa ragione in *1280 b 10-15* Aristotele respinge la teoria del sofista Licofrone secondo cui la legge (*nomos*) deve essere solo un semplice garante del diritto reciproco, un semplice “contratto” (*sunthēkē*), o «convenzione», senza che in esso sia insita la forza di rendere i cittadini buoni e giusti. In difesa della teoria contrattuale di Licofrone, e contro Platone e Aristotele, si veda K.R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*. Vol I: *The Spell of Plato*, London, Routledge & Kegan Paul, 1944; trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando 1977.

³⁵ Ancora in *EN X, 9 1181 b 13* come tema centrale della riflessione politica viene indicata, oltre al problema della costituzione, la legislazione positiva.

abbraccia tutte le altre, cioè la casa (*oikos*) e il villaggio (*kome*); è la comunità suprema e onnicomprensiva specificamente chiamata «comunità politica» (*Pol. I*, 1 1252 a 1-8). Tale comunità, avendo una natura composita, deve essere analizzata fino alle singole parti che costituiscono l'intero composto (*syntheton*). Questa analisi permetterà di distinguere tra i differenti tipi di ordinamento, dai più elementari ai più raffinati (1252 a 19 ss.). La comunità originaria, la casa, è sorta per la vita, e si è poi sviluppata raggiungendo un'esistenza finalizzata al buon vivere. Diffondendosi nella polis, la comunità elementare ha realizzato il suo fine; ma il fine realizzato dalla polis è la sua natura (1252 a 24 -1253 a 2). Da quest'assunto discendono due famosi corollari: «la polis esiste per natura»³⁶, e «l'uomo è per natura un vivente politico»³⁷. Che l'uomo è un *politikon zoon* non implica che la polis sia un organismo diretto da un inevitabile processo biologico: gli uomini non sono costretti a far parte della polis da una sollecitazione o da un istinto. Essere *politikon zoon* significa che il *telos* della comunità è situato nel regno di una volontà consapevole in grado di operare la distinzione tra giusto e ingiusto³⁸. In sostanza, se è vero che l'impulso verso la comunità politica è presente per natura in tutti gli uomini, la creazione della polis richiede un fondatore, e colui che per primo portò gli altri a formare una comunità politica fu l'autore del bene più grande e «causa di grandissimi beni» (1253 a 31). E, di fatto, non è all'entità chiamata polis che Aristotele dedica la sua attenzione nella *Politica*, bensì alla sua forma di organizzazione, cioè alla sua costituzione o politeia.

3.2. *La politeia come identità della polis*

Ciò che Aristotele intende con «costituzione» non è paragonabile al significato che tale nozione assume nell'età moderna³⁹: è un concetto più ampio che include l'idea di credenze e valori condivisi da un insieme di cittadini nel perseguimento di determinati fini. La costituzione, come dice talvolta Aristotele, è l'insieme dei cittadini ed è una «modo di vita», una «forma di vita»⁴⁰; è un concetto che include i meccanismi di governo, cioè gli specifici uffici politici, l'insieme dei doveri assegnati a ognuno di essi, la classe di persone cui vengono affidati, il modo di selezionare quelle da assegnare ai differenti uffici, ma anche la natura e il luogo del potere sovrano entro differenti regimi. In questo contesto appare essenziale che Aristotele definisca la polis come una associazione di famiglie e villaggi «in una vita pienamente realizzata e indipendente: è questo [...] il vivere in modo felice e bello» (*Pol. III*, 9 1281 a 1 ss.). Di conseguenza, la sua attenzione si dirige su ciò che egli considera l'elemento essenziale distintivo di ogni polis, ossia la sua costituzione, rispetto alla quale dimensione, collocazione geografica, edifici e mercati sono secondari e accidentali. Ciò è molto diverso dalla, e soprattutto

³⁶ «Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale»: *Pol. I*, 2 1253 a 2-3.

³⁷ «[...] l'uomo per natura è un essere socievole»: *Pol. I*, 2 1253 a 3-4; cfr. *EN IX*, 9 1169 b 18: «l'uomo, infatti, è un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con gli altri».

³⁸ «[È], infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori». E nella comunanza di intenti morali consiste la comunità della famiglia o della polis (*Pol. I*, 2 1253 a 15-18).

³⁹ Cfr. nota 11, *supra*.

⁴⁰ Ad esempio in *Pol. IV*, 11 1295 b 2-3. Il fatto di essere una forma di vita fa della costituzione della polis ciò che ne determina il carattere morale. Diverrà presto chiaro che una polis esiste fintanto che dura la sua forma di governo, e che il cambiamento della sua costituzione significa anche il cambiamento della sua forma di vita.

molto di più della, semplice constatazione che differenti città hanno differenti forme di governo: si tratta infatti della tesi che è *in virtù* dell'aver differenti costituzioni che le polis risultano diverse. In sostanza, la forma dell'organizzazione della polis – la sua costituzione – è ciò che le conferisce il suo carattere distintivo rendendola di *un* tipo anziché di un *altro*. Come scrive Aristotele:

quando la costituzione diventa specificamente diversa e dissimile, par che di necessità che anche lo stato non sia più lo stesso [...] Ora, se le cose stanno in questi termini, è evidente che bisogna soprattutto affermare che uno stato è lo stesso guardando alla costituzione e si può chiamarlo con lo stesso nome o con uno diverso, sia quando gli abitanti sono gli stessi sia quando sono del tutto diversi (*Pol.* III, 3 1276 b 12-14).

Per capire la *Politica* bisogna quindi ripartire dai presupposti della concezione aristotelica della polis racchiusi nel capitolo 1 del I libro:

Poiché vediamo che ogni stato è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene (perché proprio in grazia di quel bene tutti compiono tutto) è evidente che tutte tendano a un bene, e particolarmente e al bene più importante tra tutti quella che è di tutte la più importante e tutte le altre comprende: questa è il cosiddetto “stato” e cioè la comunità statale (*Pol.* I, 1 1252 a 1-7).

Quattro sono le dottrine implicite in questi assunti iniziali⁴¹: (1) in primo luogo, il *principio teleologico*, secondo cui gli esseri umani hanno fini o funzioni naturali; si tratta di un principio fondamentale per le scienze pratiche, anche se Aristotele lo enuncia nella *Fisica* (II, 1 192 b 32-33, 2 194 a 28-29) laddove scrive che tutte le sostanze hanno una natura, cioè un fine inteso come causa⁴²; (2) in secondo luogo, il *principio di perfezione*, in base al quale il bene più grande per gli esseri umani consiste nella piena realizzazione della loro natura, nel raggiungimento dei loro fini naturali; si tratta di un ideale normativo sostenuto in particolar modo nella *Politica*: «la cosa sopra tutte preferibile per ciascuno è sempre ciò che rappresenta il termine più alto da raggiungersi» (*Pol.* VII, 14 1333 a 29-30; cfr. *EN* X, 7); ciò significa che la piena autorealizzazione è la perfezione o completezza che, applicata al contesto umano, etico e politico, si traduce nel principio secondo cui la felicità è l'attività dell'anima nel suo accordo con la ragione⁴³; (3) in terzo luogo, il *principio di comunità*, secondo il quale la

⁴¹ Per questa riflessione si veda F.D. MILLER, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press 1997, pp. 17-21.

⁴² Il discorso sul fine naturale, o principio causale, si sviluppa soprattutto nell'ambito delle scienze intese in senso stretto, dove Aristotele spiega come una cosa nasce e si mantiene (*Fisica*, 8 199 b 15-18). Il fine di una cosa è identificato anche con la sua funzione (*ergon*) (*EE* II, 1 1219 a 8; cfr. *De Caelo*, II 3 286 a 8-9). Nella *Politica* si trovano le affermazioni che la polis esiste per natura perché costituisce un fine (I, 2 1252 b 30 ss.); che «la natura non fa niente senza scopo» (1253 a 9); e che tutto (esseri umani inclusi) è definito in base alla sua funzione e alla sua capacità (1253 a 23).

⁴³ Cfr. *EN* I, 7 1098 a 7-17. Il principio di perfezione conosce pertanto due tipi di applicazione pratica: quando gli esseri umani agiscono come agenti individuali sforzandosi di ottenere la perfezione individuale, e quando cooperano in una polis lottando insieme per raggiungere la perfezione politica. È evidente che quando Aristotele scrive nella *Politica* che la vita virtuosa è la migliore sia per gli individui separatamente considerati, sia per la vita condivisa dagli abitanti della polis (cfr. *Pol.* VII, 1 1323 b 40-1324 a 1; 2 1324 a 23-25, 1325 a 7-10), sta avvalorando entrambi i tipi di perfezione. Questo assunto implica, dal punto di vista aristotelico, che la perfezione individuale e quella politica sono in un certo senso la stessa cosa. Ma poiché Aristotele riconosce anche che una cosa può non raggiungere la sua perfezione, in misure e gradi differenti, arriva a sostenere una dottrina normativa connessa a quella della perfezione che possiamo chiamare, seguendo Miller, “principio di prossimità”: in sostanza, raggiungere la perfezione è la cosa migliore, ma in mancanza di essa, una cosa è migliore proporzionalmente alla sua

comunità deve avere autorità sui suoi membri; si tratta del principio che sancisce la comunità politica come l'entità più inclusiva e al tempo stesso prioritaria⁴⁴: la polis è perfetta in quanto fornisce ai cittadini non solo il necessario per vivere ma anche, e soprattutto, l'abitudine necessaria a una vita virtuosa, assicurando loro le relazioni essenziali alla sussistenza della famiglia, del villaggio e di altre forme di comunità (scolastiche, religiose e in generale di amicizia); (4) infine, il *principio di autorità*, in base al quale la comunità può raggiungere i suoi fini solo attraverso il governo di agenti umani. Quest'ultimo principio in particolare sancisce l'idea che l'ordine politico (*taxis*) della polis deve essere prodotto e mantenuto da un governante (*archōn*) in una posizione di autorità. Attraverso tutta la *Politica*, infatti, Aristotele fa dipendere l'ordine della polis dall'esercizio dell'autorità politica da parte di un individuo o di un gruppo di individui, stabilendo un rapporto di complementarietà tra gli ultimi due principi: mentre il principio di comunità stabilisce il dovere degli individui di assoggettarsi all'autorità della comunità, quello di autorità implica che un individuo o un gruppo di individui debbano governare sugli altri membri della comunità⁴⁵.

Assieme al cosiddetto naturalismo aristotelico, questi principi sono i presupposti del discorso politico che, partendo dall'assunto metafisico in base al quale le sostanze esistono per natura, o hanno una fonte interna di cambiamento (*Fisica* II, 1 192 b 32-33), arriva a concepire la polis come esistente «per natura» (*Pol.* I, 2 1252 b 32) e dotata di una forma: la sua costituzione (*Pol.* III, 3 1276 b 1-11). Essa è giusta o corretta fintanto che si trova in una condizione naturale (*kata phusin*), mentre diventa deviata o scorretta quando si trova in una condizione innaturale (*para phusin*) (III, 6 1279 a 17-20; 1279 b 10-11; cfr. 17 1287 b 39-42). Il naturalismo sancisce perciò la priorità naturale della polis sugli individui che la compongono (*Pol.* I, 2 1253 a 25-26), affermando che essa perviene a esistenza solo una volta stabilita la sua costituzione, che è il compito principale della razionalità pratica incarnata dagli uomini cui la *Politica* si rivolge, ossia i legislatori⁴⁶.

capacità di approssimarsi al suo fine (il che, come vedremo, ha molto da dire, all'uomo politico pratico cui è rivolta la *Politica*, sulla nozione di "costituzione ideale"). Si veda F.D. MILLER, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, cit., *passim*.

⁴⁴ Come si trova scritto nelle righe di esordio della *Politica*, una comunità è un gruppo che coopera nell'interesse del bene comune, vale a dire cibo e proprietà (I, 1 1252 a 2 ss.; cfr. VII, 8 1328 a 27-28), e il fatto che la polis è la comunità più inclusiva è di fondamentale importanza per comprendere l'altro assunto secondo cui essa è completa e persegue lo scopo dell'autosufficienza (I, 2 1252 b 27-30). Una cosa è autosufficiente (*autarkēs*) se, una volta isolata, non manca di nulla per realizzare la sua funzione (cfr. *Pol.* VII, 5 1326 b 29-30).

⁴⁵ Cfr., su questo tema, il § 5.3, *infra*. Parlando di polis come della comunità prioritaria, Aristotele intende sostenere che l'individuo deve essere soggetto all'autorità della comunità politica. Secondo Miller, tale definizione di polis rende impossibile la distinzione tipicamente moderna tra società e stato, così come viene ad esempio tracciata da Weber. Cfr. F.D. MILLER, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, cit., p. 20. Un principio di sovranità popolare modernamente inteso potrebbe accettare il primo principio (di comunità) ma non il secondo (di autorità); tuttavia Aristotele crede che un ordine autoritativo richieda un principio di governo a capo di tutto. In maniera simile, nel *De Anima* Aristotele sostiene che un tutto complesso deve essere unificato da un principio che ne rappresenti una autorità naturale. L'anima, come noto, rappresenta una tale autorità sugli elementi materiali di un organismo vivente (cfr. *De Anima* I, 5 410 b 10-15, e *Pol.* I, 5 1254 a 34-36).

⁴⁶ Il presupposto, qui, è che la funzione della polis, il suo fine, è la promozione dei fini umani naturali, perché è solo nella polis che gli uomini possono raggiungere il livello di autosufficienza necessario al raggiungimento del bene inteso come autorealizzazione. Al tempo stesso, la naturale esistenza della polis è dovuta alla naturale tendenza degli esseri umani a vivere in comunità. Il naturalismo aristotelico relativo alla polis e alla sua identità non contrasta di certo con l'idea che la polis sia anche un prodotto umano,

Infatti, nel passaggio dal I al III libro della *Politica*, la polis passa dall'essere una comunità le cui parti dovrebbero essere determinate dalle case e dal villaggio, a essere una comunità ancora composita, ma le cui parti sono state rimpiazzate dai cittadini (*politēs*). La polis è infatti «una pluralità (*plēthos*) di cittadini»: questa è la definizione che risponde alla domanda d'apertura del III libro «cos'è [realmente] lo stato?» (III, 1 1274 b 34-39). La domanda si pone perché Aristotele è ora alla ricerca della polis che risulta dall'oggetto delle attività del politico e del legislatore. La polis del legislatore non è esattamente quella del filosofo⁴⁷: è la polis di chi si occupa di darle una forma organizzativa, il suo ordine, la sua politeia.

3.3. Le funzioni della scienza politica

Come Aristotele dichiara all'inizio del libro IV, occorre considerare «non soltanto la costituzione migliore, ma anche quella possibile, e parimenti quella che è più facile e più comune a tutti gli stati» (IV, 1 1288 b 35-39)⁴⁸. Nel passo successivo (1288 b 35-1289 a 7) egli infatti lamenta la mancanza di senso pratico di molti teorici che lo hanno preceduto, perché si limitano a ricercare la costituzione ideale (la «più alta»), o ne propongono una «comune» a tutti gli stati, ignorando i regimi esistenti. Il legislatore «deve [invece] introdurre un ordinamento di tale natura che i destinatari, fondandosi sulle costituzioni vigenti, [...] possano facilmente accettare, perché correggere una costituzione non è impresa minore del costruirla la prima volta [...]. Per questo, oltre ciò che s'è detto, l'uomo di stato deve essere in grado di sostenere le costituzioni vigenti, come si è affermato anche dianzi»⁴⁹. La conservazione della polis, prima ancora che la sua fondazione, è l'interesse (e lo scopo) dell'uomo politico teorico e pratico.

Il richiamo polemico implicito in queste considerazioni è alle *Leggi*, dove Platone stabiliva i sette assiomi (*axiomata*) del comando validi sia per le grandi comunità sia per le comunità domestiche (690 a-c). Le leggi che i genitori devono comandare sui figli e i padroni sugli schiavi si ritrovano a fondamento delle tre relazioni aristoteliche che costituiscono la comunità più elementare⁵⁰. Mentre però nella *Politica* (I, 3) l'analisi si applica solo all'ambito familiare, nell'*Etica Nicomachea* (VIII, 10) tali relazioni sono usate per teorizzare le forme di governo della polis – monarchia, aristocrazia e timocrazia⁵¹ – in totale conformità con l'assunto platonico. Tuttavia, come vedremo presto, se nell'*Etica Nicomachea* si parla ancora di tre tipi di costituzioni e delle loro corrispondenti perversioni (*parekbasis*) – tirannia, oligarchia e democrazia: *EN VIII, 10 1160 a 30-b 23* –, nella *Politica* la gerarchia platonica delle costituzioni viene notevolmente arricchita proprio sulla scorta del parallelismo platonico tra le forme dei rapporti politici e le forme dei rapporti costitutivi della comunità domestica elementare. L'operazione aristotelica consiste nel descrivere le forme della buona costituzione assieme alle condizioni delle loro trasformazioni: la monarchia ha il suo

soprattutto dei legislatori (*Pol. I, 2 1253 a 30-31*). Il legislatore è infatti definito come il politico che, come un artigiano che modella la materia (popolazione e territorio), dà luogo a una polis completa (cfr. *Pol. VII, 4 1325 b 40-1326 a 5*).

⁴⁷ Cfr. E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., pp. 126-128.

⁴⁸ La scienza politica, del resto, esattamente come l'etica, la poetica, l'economia e la retorica, è una scienza pratica, non teoretica, e come tale ha di mira non la conoscenza ma l'azione.

⁴⁹ Aristotele sta facendo riferimento a quanto sostenuto in *Pol. III, 17 1288 a 1-7*.

⁵⁰ Ossia, quelle tra marito e moglie, padrone e schiavo, padre e figli.

⁵¹ La forma di costituzione che nella *Politica* viene chiamata politia.

paradigma nella relazione tra padre e figli, e la sua degenerazione, la tirannide, nel rapporto padrone-servo; la comunità aristocratica di marito e moglie è quella in cui ciascuno fa ciò che corrisponde alla sua dignità, ma se il comando è sempre dell'uomo si ha il passaggio all'oligarchia; la timocrazia sembra invece corrispondere alla comunità tra fratelli⁵², e la corrispondente degenerazione, la democrazia, ha luogo nelle comunità domestiche dove non vi è padrone, tutti sono uguali e ciascuno può fare ciò che vuole.

Di fronte alla varietà degli ordini costituzionali occorre quindi determinarne tipologie e differenze (*Pol.* III, 6 1278 b 6 ss.) sulla base di un adeguato principio di differenziazione. Ciò implica il trovare una nozione di "costituzione" diversa da quella già inclusa nella definizione di polis come insieme ordinato di case o comunità familiari: una definizione più "tecnica" come «ordinamento (*taxis*) delle varie magistrature d'uno stato e specialmente di quella che è sovrana suprema di tutto» (1278 b 9-11); giacché la classe dirigente (*kyrion*) è in qualunque polis la magistratura di governo (*politeuma*), e questa è la stessa costituzione (*politeia*) (1278 b 12-13). In una democrazia, ad esempio, la classe dirigente è il *dēmos*, in una oligarchia i pochi (*oligoi*), così che le due costituzioni possono essere distinte su base numerica. Un secondo principio di differenziazione è dato dall'interesse comune (*sympheron*). Le costituzioni possono avere riguardo per l'interesse comune, o per l'interesse personale dei soli governanti: nel primo caso saranno costituzioni giuste (*orthos*), nel secondo costituzioni difettose o degenerate⁵³. Dalla combinazione di questi due principi seguirà che le costituzioni giuste sono il regno (la vera forma di monarchia), l'aristocrazia (la vera forma di governo dei pochi) e la politia (la vera forma di governo della moltitudine, il *plēthos*), mentre quelle degenerate sono la tirannia (nell'interesse esclusivo del monarca), l'oligarchia (nell'interesse dei ricchi) e la democrazia (nell'interesse dei poveri) (1279 a 26-1279 b 10). Questa classificazione si rifà certamente al *Politico* di Platone; tuttavia viene criticata⁵⁴ da Aristotele con tanta efficacia da farne emergere una tipologia assolutamente differente. Il punto di attacco è l'assunzione acritica che un governo di pochi, quando degenera, è un governo di ricchi, mentre la degenerazione di un governo di molti è un governo di poveri. Tra i pochi e ricchi e i molti e poveri, sostiene Aristotele, non sembra esservi un legame necessario bensì puramente

⁵² Mentre le perversioni corrispondenti alle diverse forme di governo hanno i loro paradigmi nelle perversioni delle relazioni fondamentali tipicamente domestiche (*EN* VIII, 10 1160 b 30 – 1161 a 9).

⁵³ Si tratta di degenerazioni perché contengono un elemento di dispotismo, benché si suppone che la polis sia sempre una comunità di uomini liberi (*Pol.* III, 6 1279 a 17-22). Cfr. M.P. MITTICA, S. VIDA, *Dispotismo e politica in Aristotele*, in D: FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli, Liguori Editore 2001, tomo I, pp. 1-32.

⁵⁴ Merita qui un cenno il fatto che il libro III della *Politica* costituisce il luogo in cui il *Politico* platonico viene maggiormente, e puntualmente, criticato, soprattutto con riguardo alla positività della legge. È certo infatti che la giustificazione filosofica della legge, compiuta da Platone nel periodo più tardo della sua attività, riveste una grande importanza per Aristotele. Come si è visto, Aristotele considera l'opera del legislatore come la forma più alta dell'attività politica, rispetto alla quale l'opera particolare del semplice politico attivo appare più limitata; nel III libro della *Politica* egli avanza l'idea che la legge possa valersi di espedienti e accorgimenti per superare rigidità e acquisire la duttilità in grado di avvicinarla all'intuizione dell'uomo saggio. Interessante per noi è il fatto che in questa occasione Aristotele ricorra a un motivo frequente nelle sue pagine, ossia il carattere di mediazione proprio della legge: la legge è un termine medio (*meson*), un elemento mediatore ed equilibratore nella vita della polis (ha una funzione etica ed educativa: cfr. *Pol.* III, 16 1287 a 11-1278 b 8) spesso dilaniata dalla conflittualità e dallo squilibrio reciproco delle parti sociali (di cui parleremo, in particolare, a partire dal § 4.3, *infra*).

accidentale; e il fatto che, di regola, i ricchi sono pochi e i poveri molti, non è frutto di una speculazione teoretica ma di una osservazione empirica (1279 b 35-40).

Aristotele intende mostrare che in ogni polis la battaglia politica è combattuta tra tre categorie di persone, i poveri, i ricchi e i virtuosi (i quali ultimi possono essere sia ricchi che poveri), ognuna delle quali vanta, in nome della giustizia, uno specifico diritto a porsi come classe dirigente della polis (*Pol.* IV, 8 1294 a 21). La discussione deve quindi procedere nei termini dei diritti rivendicati dai vari tipi sociali. Tuttavia nella pratica politica il conflitto dei vari diritti a governare non può essere risolto con una decisione a favore di una parte o dell'altra, perché la polis non è un semplice gruppo di persone stabilite in un territorio, e nemmeno l'insediamento di un insieme di comunità più piccole in uno stesso luogo allo scopo di difendersi e preservarsi. Essa è molto di più: è una comunità basata sull'amicizia che sussiste per il fine di una vita felice. Perciò, quelli che agiscono entro la polis esercitando la virtù politica e partecipando al suo governo contribuiscono alla sua felicità più di coloro che si distinguono per ricchezza, o che sono eguali tra eguali per libera nascita (*Pol.* III, 9 1281 a 5-8). Su questo punto si gioca la plausibilità della politica come costituzione per antonomasia, nonché la plausibilità di monarchia assoluta e aristocrazia come forme dello Stato ideale. Torneremo sull'argomento alla fine del § 5, in relazione alla concezione aristotelica della virtù politica entro la politica. Per ora è sufficiente rilevare l'intuizione aristotelica del "doppio strato" che fonda ogni società in quanto divisa in ricchi e poveri.

Questa intuizione fa emergere, nel libro III, la necessità di una ricerca empirica con un grado di differenziazione maggiore di quello della classificazione in sei costituzioni dalla quale si è partiti. I primi sei termini possono essere usati solo a patto di venire moltiplicati con ulteriori suddivisioni. Infatti⁵⁵, in quell'indagine empirica sulle forme di costituzione e sui loro problemi che rende famosi i libri IV, V e VI della *Politica*, Aristotele tratta cinque sottotipi di monarchia, cinque tipi di democrazia⁵⁶, quattro di oligarchia e aristocrazia, e tre di tirannide⁵⁷. Nel libro IV (1-2), oltre che la più estesa trattazione aristotelica delle funzioni della politica e dei compiti degli uomini di governo (i politici veri e i legislatori), si trova lo studio della miglior forma di governo (in un senso che si chiarirà presto) accanto alla conoscenza dettagliata delle costituzioni inferiori e di quelle devianti. Si tratta della doppia vocazione della scienza politica, di cui si è già parlato, che rende difficile comporre un quadro coerente delle sue funzioni, soprattutto perché Aristotele individua, come oggetto di questa scienza e come

⁵⁵ Si noti che, data la relazionalità del cittadino della polis, il che significa definire il cittadino "di questa rispettiva città" (per esempio *Pol.* III, 2 1275 b 18 ss.) per distinguerlo dall'uomo in quanto uomo – in *Pol.* III, 4 si parla ad esempio del rapporto tra la virtù dell'uomo buono e quella del buon cittadino (1276 b 17, 33) –, e data anche la relatività delle leggi affermata nel primo capitolo del IV libro della *Politica* – perché «si devono fare le leggi conformi alla costituzione [...] non la costituzione conforme alle leggi»: *Pol.* IV, 1 1289 a 13-15 (dove Aristotele si riferisce con approvazione a un altro sofista, cioè Trasimaco, che nel primo libro della *Repubblica* (338 e) dice che in ogni costituzione i governanti promulgano leggi per il loro utile, la tirannide leggi tiranniche, la democrazia leggi democratiche, e le altre costituzioni allo stesso modo) – si afferma ancora di più l'idea, sostenuta nel III libro, secondo cui sbagliano coloro che postulano una sola forma per ciascuna delle sei costituzioni prima citate. Cfr. G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., pp. 248-254.

⁵⁶ Per un'utile disamina delle forme aristoteliche della democrazia si veda N. CHAMBERS, *Forms of Democracy*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1961 (XCII), pp. 20-36.

⁵⁷ In sostanza Aristotele riconosce, accentuandolo, il carattere relativo delle forme costituzionali (definito anche in *Pol.* IV, 1 1289 a 10 ss.), rilevante soprattutto per la teoria della legislazione.

obiettivo per coloro che la praticano (legislatori e uomini di governo), le seguenti costituzioni:

1. quella che rappresenta la migliore costituzione senza altre qualificazioni, vale a dire la costituzione «conforme al desiderio, sempre che le circostanze esterne non frappongano ostacoli» (*Pol. IV*, 1 1288 b 23-24);
2. la costituzione «migliore in determinate condizioni», e quella che è «la più efficiente in senso assoluto» (1288 b 24-27), e si adatta ai diversi popoli;
3. la costituzione «fondata su un certo presupposto», cioè quella di una polis alla quale sia capitato di non avere la costituzione accettabile in quelle condizioni, «bensì una peggiore» (1288 b 28-33);
4. infine, la costituzione «che è più facile e più comune a tutti gli stati» (1288 b 38-40), cioè che è più adattabile alle polis in generale.

In altri termini, l'arte della politica deve considerare le costituzioni sotto quattro aspetti: (1) deve esplorare la costituzione migliore per natura, ma anche per le circostanze materiali⁵⁸; (2) deve considerare quale costituzione sia la migliore in circostanze (al momento) favorevoli; (3) deve determinare cosa il legislatore può fare nel caso in cui una costituzione già esistente non raggiunga il meglio relativo (che poteva raggiungere in determinate circostanze); e, infine, (4) deve concepire una costituzione *media* grosso modo adattabile alla maggioranza dei casi (1288 b 10-40)⁵⁹.

In sostanza, la costituzione migliore è lo standard di giustizia⁶⁰ attraverso cui valutare e migliorare le costituzioni inferiori, e l'assunzione implicita nei libri IV-VI è che i legislatori e i politici veri vengono guidati da questo ideale⁶¹. Alla fine del secondo capitolo del libro IV, l'elenco dei compiti della scienza politica include infatti una componente normativa accanto a una sua empirico-descrittiva:

noi dobbiamo dapprima [1] distinguere quante sono le varietà di costituzioni, se davvero esistono più forme di democrazia e oligarchia, e poi [2] qual è la forma più comune e quale la più desiderabile dopo la costituzione migliore [...] e poi, delle altre [quelle che non sono democrazia e oligarchia], [3] quale sia desiderabile per i diversi popoli [...]: dopo ciò [4] in che modo deve procedere chi vuole stabilire queste costituzioni, intendo cioè la democrazia in ciascuna forma e, a sua volta, l'oligarchia: infine, quando avremo fatto un cenno rapido per quanto è possibile, di tutti questi problemi, si cercherà di trattare [5]

⁵⁸ I politici, ad esempio, devono comprendere la popolazione e prendere in considerazione la sua disposizione per particolari forme di vita politica e la produzione di contributi apprezzabili nella pratica politica. La scienza politica include infatti conoscenze applicabili a un'ampia gamma di circostanze: i differenti generi di costituzione e le eventuali specie di tali generi, le leggi e le istituzioni politiche adatte ai diversi regimi, la popolazione e le risorse naturali adeguate ai differenti tipi di costituzione, le fonti di distruzione o mantenimento delle costituzioni (*Pol. IV*, 1 1289 a 7-25; 2 1289 b 11-26).

⁵⁹ Per questa parafrasi si veda E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., pp. 156-157. Pertanto, se i cultori della politica pratica (cioè i legislatori) devono aspirare a portare la polis alla sua perfezione rendendo effettiva la costituzione migliore, essi devono ambire, in assenza di questa, alla migliore costituzione realizzabile, date le risorse disponibili. Ma il presupposto di tale attività pratica è l'attività (teorica) costituita dalla comprensione dei regimi di governo come sono realmente, perché agire (praticamente) per migliorarli, qualora le condizioni lo permettano, presuppone la comprensione teorica della situazione presente.

⁶⁰ Sulla nozione aristotelica di giustizia, che qui rimane sullo sfondo e che meriterebbe ben altri approfondimenti, si veda Gf. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, Il Mulino 1993.

⁶¹ Così come è suggerito in *Pol. IV*, 2 1289 a 38-b 11 dalla classificazione delle costituzioni dalla migliore alla peggiore.

qual è la rovina e quale la salvezza delle costituzioni, sia in generale, sia di ciascuna in particolare, e per quali motivi soprattutto è naturale che si producono (*Pol. IV*, 2 1289 b 13-26).

Questo passo non suggerisce che è proprio della politica stabilire e preservare ogni costituzione, qualunque essa sia, ma, al contrario, che le funzioni pratiche (4) e (5), che hanno a che fare con la costruzione e il mantenimento dei regimi politici, devono essere a loro volta fondate sulla (3), cioè sulla comprensione delle forme di costituzione davvero desiderabili.

3.4. *La politica tra idealismo e riformismo*

Sorge quindi il problema di come l'idea del regime migliore possa guidare i politici nelle circostanze avverse al suo compimento, il che solleva due ulteriori difficoltà. La prima concerne l'ipotesi teleologica della costituzione (secondo cui il fine della polis è la sua perfetta felicità o l'attività moralmente virtuosa), e la relativa conseguenza che le costituzioni degeneri perseguono fini devianti: l'oligarchia la ricchezza, la democrazia la libertà di fare ciò che si vuole. In base a quale ipotesi, dunque, il politico dovrebbe riformare un regime deviante? Aristotele annuncia nel capitolo 13 del libro IV che combinando caratteristiche dell'una e dell'altra costituzione è possibile produrre un «giusto temperamento» delle prescrizioni di due costituzioni (*Pol. IV*, 13 1297 a 38-b 1); il che suggerisce che la riforma consiste nel “miscelare”, nel mettere insieme ipotesi scorrette. Ma allora, e ancora una volta: come può questo tipo di azione correttiva essere guidato (o giustificato) da ipotesi scorrette?

La seconda difficoltà concerne, per così dire, lo standard di giustizia incorporato dalla costituzione. La costituzione migliore è infatti basata sulla giustizia senza altre qualificazioni: essa riconosce come standard del merito la virtù morale. Le costituzioni corrotte sono invece basate su standard di giustizia erronei, perché usano erroneamente, come misure del merito, la ricchezza personale o l'essere nati liberi⁶². La difficoltà è resa ancor più grave dal fatto che nella sua discussione delle costituzioni miste Aristotele sembra più concentrato sul dubbio se la miscela di oligarchia e democrazia porti alla stabilità, piuttosto che alla giustizia (*Pol. VI*, 5 1319 b 33–1320 a 5)⁶³. Tuttavia la sua importanza è evidente fin d'ora: si tratta infatti di sottolineare le difficoltà cui va incontro il pensiero aristotelico nel momento in cui crea una distanza tra il suo ideale – una comunità composta di individui qualificati per, ma anche dotati della disposizione a, una vita impostata alla virtù etica, che condividono un sostanziale accordo su ciò che questa vita implica, abbastanza fortunati da possedere tutte le risorse necessarie a condurre una tale vita – e la realtà austera dei tempi, vale a dire delle polis composte di persone non qualificate, che soffrono deficit di educazione ma anche di proprietà materiali, e che sono in fondamentale disaccordo sui fini ultimi e sugli standard di giustizia. Nonostante questo, però, sembra di poter sostenere che il discorso di Aristotele verta essenzialmente sullo studio della costituzione ottima, cioè quella in

⁶² Quindi le costituzioni devianti sono, oltre che ingiuste, innaturali, e ingiuste saranno anche le loro leggi. Ma ciò solleva lo stesso problema di prima: come può lo standard di giustizia guidare la prescrizione di standard scorretti? Aristotele arriva infatti a dire che anche la più moderata delle costituzioni corrotte dovrebbe essere descritta non come migliore ma come «meno cattiva» (*Pol. IV*, 2 1289 b 10-11).

⁶³ Ciò avrà rilevanza soprattutto nella ricezione premoderna e moderna del pensiero politico aristotelico. Si vedano le conclusioni sul repubblicanesimo classico nel § 6, *infra*.

grado di fornire una guida al politico pratico interessato a stabilire, oppure a riformare, una costituzione in condizioni meno ideali, meno fortunate o addirittura diverse da quelle «dei nostri desideri».

Questo per dire che la distanza tra *ideale* e *reale*, con riguardo alla polis, non è incolmabile: la loro possibile connessione è già stata evidenziata nel rapporto tra la costituzione migliore possibile in base alle assunzioni ottimistiche relative alla popolazione e alle risorse disponibili, e la seconda costituzione migliore, quella che appare realisticamente realizzabile dalla polis dei tempi di Aristotele⁶⁴. L'evidenza empirica non è ignorata perché il teorico guarda a tutti i possibili regimi, anche a quelli devianti, ma pur sempre attraverso la lente della *causa finale*. Come dire che la natura che Aristotele descrive è quella i cui principi ultimi sono, a rigore, oltre l'osservazione. È in questa sintesi tra osservazione immediata (diretta) e mediata che si apprezza la ricchezza della teoria costituzionale di Aristotele⁶⁵.

4. La molteplicità dello spazio politico

4.1. Dalla democrazia alla politia

Stando così le cose, non stupisce che, come dicevamo all'inizio, Aristotele concepisca il mutamento politico come «il ritmo vitale dell'esistenza e della storia di una città e della sua costituzione»⁶⁶. È una visione della realtà politica attenta alle molteplici differenze tra le costituzioni, alla pluralità delle loro concrete realizzazioni, alla differenti versioni di ciascuna forma costituzionale, ma, soprattutto, alla pluralità delle parti di cui ogni polis vive. Pertanto, la mediazione tra le parti, e l'accordo tra le rivendicazioni rappresentative di ciascuna di esse sotto forma di corrispondenti ruoli di governo, costituiscono uno degli interessi preminenti di Aristotele: «[noi] studiamo in che maniera si deve decidere la questione quando tutti costoro si trovino insieme nello stesso tempo», ossia quale soluzione si debba dare al problema che sorge quando tutte queste pretese si fanno valere contemporaneamente (*Pol.* III, 13 1283 b, 8-10).

Accade così che, dopo aver criticato la visione unitaria della teoria platonica nel libro II della *Politica*, Aristotele insista sulle differenze e la diversità presenti nella polis: «lo stato è per sua natura pluralità. [...] di conseguenza chi fosse in grado di realizzare [l']unità non dovrebbe farlo, perché distruggerebbe lo stato. D'altronde uno stato non consiste solo di una massa di uomini, bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno stato di elementi uguali» (*Pol.* II, 2 1261 a 18-25). Accade inoltre che, data l'attenzione che Aristotele riserva alle parti della polis (*merē, moria*) e

⁶⁴ Ce ne sarebbe una terza, fondamentale anch'essa, che ha a che fare con le costituzioni inferiori alle prime due e che di fatto hanno prevalso nella Grecia classica. Ma tutto questo non fa che confermare l'ipotesi che la *Politica* non è altro che la teoria dello stato (delle costituzioni) intesa come teoria empirica e al tempo stessa ideale: è *empirica* perché fondata sull'osservazione e sull'esperienza e parla di tutte le forme di costituzione, non solo di quelle virtuose; ed è *ideale* perché si fonda sulla credenza che esista una costituzione migliore di tutte le altre e basata sulla virtù.

⁶⁵ Si veda in proposito C.N. JOHNSON, *Aristotle's Theory of the State*, London, MacMillan 1990, pp. 10-12.

⁶⁶ È pertanto immaginabile «un regime che dal punto legislativo non sia classificabile tra quelli democratici, ma che tenda alla democrazia "per abitudine ed educazione", e all'inverso uno democratico che tenda all'oligarchia per l'orientamento assunto dalla sua *paideia*»: D. TARANTO, *La miktē politia*, cit., p. 31.

il ruolo di «parti preminenti» (*malista*) assegnato ai ricchi e ai poveri – perché solo due parti non possono mai essere compresenti in un individuo, e nessuno può essere ricco e povero al tempo stesso, mentre un guerriero può essere al tempo stesso un colono o un artigiano, o un consigliere o un giudice – l’attenzione si concentra su oligarchie e democrazie, imprimendo un nuovo corso alla successiva analisi politica. Ora, anche l’oligarchia e la democrazia possono aspirare alla posizione di forme costituzionali centrali, mentre le variazioni delle parti ordinarie permettono la classificazione di ulteriori forme politiche come sottovarianti delle democrazie e delle oligarchie (*Pol. IV*, 4 1290 b 21 – 1291 b 13)⁶⁷.

La discussione su oligarchia e democrazia occupa una parte rilevante del libro IV e l’intero libro VI, senza con ciò distogliere lo sguardo dalle altre forme – monarchia, aristocrazia, politia e tirannia. Infatti, quando Aristotele progetta di introdurre un nuovo principio della sua analisi (cfr. *Pol. IV*, 2 1289 a 25 ss.), parla di un discorso già fatto sulle costituzioni in cui aveva delineato, sulla scorta degli autori precedenti, i tre tipi buoni e le loro corrispondenti degenerazioni, e ricorda che in esso aristocrazia e regno erano identificate con le costituzioni migliori⁶⁸. Tuttavia, l’identificazione della polis perfetta con l’aristocrazia (contenuta nei capitoli finali del libro III) implica una revisione del concetto di degenerazione (*parekbasis*), perché in base a essa tutte gli altri regimi acquisiscono un carattere negativo. Infatti, come sostiene Eric Voegelin, Aristotele è costretto ad ammettere che «ci sono costituzioni alle quali non può essere negato il nome di aristocrazia e che tuttavia non sono la “migliore costituzione”, come la polis in cui i magistrati sono scelti “non solo a causa della loro ricchezza, ma anche per la loro nobiltà”»⁶⁹. Esse non sono le migliori per il fatto che la pratica delle virtù eccellenti non è la loro “finalità pubblica” dichiarata, ma sono prossime al meglio perché selezionano uomini di buona reputazione per capacità di giudizio e affidabilità⁷⁰.

È quindi attraverso tale considerazione che Aristotele giunge a un differente concetto di degenerazione: il regno, l’aristocrazia e la politia rimangono le “vere” costituzioni in quanto distinte dalle loro degenerazioni. Ma con la identificazione della “migliore costituzione”, come la costituzione “più vera” (*orthotatos*), tutte le altre non raggiungono l’obiettivo del “più vero”, e quindi «vengono classificate insieme a queste deviazioni», cioè devono essere riconosciute tra le degenerazioni nel nuovo senso (*Pol. IV*, 7 1293 b 25 ss.).

4.2. *Democrazia e oligarchia*

⁶⁷ Merita qui un cenno l’attenzione riservata dalla *Repubblica* al tema della contrapposizione tra ricchi e poveri che affligge la polis con una irrimediabile pluralità. Nel IV libro Socrate ricorda ad Adimanto che in ciascuna polis, diversa dall’ottima, «vi sono almeno due stati che si contrappongono, nemici l’uno dell’altro, quello dei poveri e quello dei ricchi, e anche in ciascuno di questi ve ne sono numerosi altri»: 422d, 9-423a; trad. it. a cura di M. Vitali, Milano, Feltrinelli, 1995. Sulla pericolosità di tale situazione Platone ritorna anche successivamente (462a – 9-b1).

⁶⁸ Si veda § 5.2, *infra*.

⁶⁹ E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., p. 160, dove si rimanda a *Pol. IV*, 7 1293 b 10-12.

⁷⁰ Un esempio di aristocrazia dove la virtù (*aretē*) eccellente è preferita se abbinata con la ricchezza è Cartagine; ma lo stesso avviene presso i Lacedemoni dove si può parlare di aristocrazia benché temperata da elementi democratici, dal momento che la virtù eccellente si trova al primo posto (*Pol. IV*, 7 1293 b 12-18); si veda la nota 84, *infra*.

Come si è detto, l'argomento principale dei libri IV-VI sono le forme costituzionali dell'oligarchia e della democrazia. Esse vengono utilizzate in tale contesto come estremi della classificazione delle sei forme di costituzione, e quindi come la struttura analitica di buona parte di questi libri. A dire il vero, oligarchia e democrazia sono i poli di una contrapposizione fin dal settimo capitolo del libro III, al punto che nel capitolo successivo Aristotele è indotto a occuparsi di una questione che vale unicamente per esse, e solo in quanto considerate rispettivamente come il governo dei ricchi e dei poveri: «c'è oligarchia quando sono sovrani del regime coloro che hanno proprietà, democrazia, al contrario, quando lo sono coloro che non possiedono grandi proprietà, ma sono poveri» (*Pol.* III, 8 1279 b 18-20). Non è molto chiaro se la differenza tra le due forme di costituzione dipenda solo dalla distinzione qualitativa tra ricchi e poveri (il grado di ricchezza/povertà) o se comporti anche una differenza quantitativa (tra i molti indigenti che governano e i pochi ricchi⁷¹); ma quel che è certo è che l'importanza del tema contrappositivo nei libri IV-VI appare evidente nella trattazione della *politia*, che è definita nel libro III come la forma corretta del governo dei molti, e, in quanto tale, mantiene la sua posizione indipendente all'interno dello schema esapartito.

Nel libro IV, invece, la *politia* è descritta nei termini di oligarchia e democrazia, cioè come un *misto* delle due (*Pol.* IV, 8 1293 b 34-35), o come il *termine medio* tra le due (11 1295 b 5), giacché

la misura e la medietà è l'ottimo, [ed] è evidente che anche dei beni di fortuna il possesso moderato è il migliore di tutti, perché rende facilissimo l'obbedire alla ragione, mentre chi è eccessivamente bello o forte o nobile o ricco, o, al contrario, eccessivamente misero o debole o troppo ignobile, è difficile che dia retta alla ragione (*Pol.* IV, 11 1295 b 5-10).

Quindi, analiticamente, la *politia* ha una natura che dipende da quella di oligarchia e democrazia⁷², che operano perciò come i poli concettuali (analitici) entro cui leggere la realtà politica contemporanea – con le sole eccezioni delle forme monarchiche e della tirannide. Del resto, lo stesso Aristotele accenna a una teoria per cui ci sarebbero solo due forme principali di costituzione: «come a proposito dei venti si dice che alcuni sono del nord, altri del sud, e gli altri deviazioni di questi [...] così anche a proposito delle costituzioni, che sono due, la democrazia e l'oligarchia » (IV, 3 1290 a 13-16)⁷³. Ma

⁷¹ Come interpreta N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 40: «che l'oligarchia sia il governo di pochi e la democrazia il governo di molti può dipendere dal fatto che generalmente i ricchi sono in ogni società in minor numero dei poveri. Ma ciò che distingue l'una dall'altra forma di governo non è il numero, ma la condizione di coloro che governano, non è un elemento quantitativo ma un elemento qualitativo». Sta di fatto che anche nel capitolo successivo Aristotele contrappone democrazia e oligarchia, stavolta però in relazione alle loro contrastanti visioni della giustizia distributiva (*Pol.* III, 9). Differenti costituzioni incorporano infatti differenti concezioni della giustizia, con criteri diversi per la distribuzione degli onori e dei beni pubblici: gli oligarchi ritengono che la ricchezza debba andare a vantaggio esclusivo dei pochi, mentre i democratici sostengono che tutti i membri della polis dovrebbero essere beneficiati in misura uguale: gli uni sono sostenitori dell'ineguaglianza, gli altri dell'uguaglianza. In *EN* V, 3 1131 a 27-30 Aristotele parla del problema dell'eguaglianza distributiva dicendo che tutti sono d'accordo nel sostenere che la giustizia è distribuzione in relazione ai meriti, ma le persone differiscono nel considerare ciò che rappresenta un merito: per i democratici si identifica con lo status dell'uomo libero, per l'oligarchico con la ricchezza.

⁷² Ma altrettanto deve dirsi per l'aristocrazia, definita come un'altra costituzione mista, per quanto differente dalla *politia*.

⁷³ Nel III libro delle *Leggi* Platone ha adottato un approccio all'analisi dei tipi di costituzione molto simile a questo, e ha parlato di monarchia e democrazia come di due forme madri di tutti gli altri regimi, portate agli estremi rispettivamente dalla Persia e da Atene (693 d-e). Si tratta di un approccio che consente a

subito dopo aver sostenuto che oligarchia e democrazia sono i due tipi principali di costituzione, egli rigetta questa visione delle cose: «più vera e migliore [è] la nostra classificazione, secondo la quale, essendoci due forme o una sola ben ordinata, le altre sono deviazioni», o della migliore o della peggiore forma di governo (1290 a 24-26)⁷⁴.

Discorso più interessante è quello sulla democrazia (VI, 4) di cui Aristotele descrive quattro tipi (agricola, pastorale, urbana-commerciale e urbana-popolare, intendendo classificarle in un ordine che va dalla migliore alla peggiore). Il criterio con cui viene stabilita questa tipologia è sviluppato in un altro contesto, ossia nel quarto capitolo del libro IV, dove le democrazie sono classificate in base alla loro capacità di realizzare giustizia ed equità, e distinte in cinque tipi: da una democrazia secondo la legge, dove si stabilisce che i poveri non devono avere più vantaggi dei ricchi, fino a una democrazia in cui è sempre la legge a governare, ma con il diritto della moltitudine a sostituire la legge mediante decreti. È qui, nel discorso sulla democrazia, che Aristotele formula l'idea di una costituzione equilibrata, con cui si risolverebbe la lotta, di grande attualità nella maggior parte delle polis del suo tempo, tra ricchi e poveri. Aristotele introduce le sue considerazioni nel capitolo 11, come ricerca della "migliore costituzione" e del miglior modo di vita per la maggior parte delle polis e per la grande massa di uomini. Ovvero: la costituzione "mista".

4.3. In media stat virtus. *La politia*

Ricercare questa costituzione non significa assumere uno standard di virtù oltre il livello dell'uomo comune (*idiotes*), né aspirare a una costituzione «conforme al nostro desiderio», ma «assumere uno *standard* che sia accessibile alla maggior parte della gente e delle polis»⁷⁵. Infatti le aristocrazie sono molto poche, e sono le polis in cui l'*eudaimonia* è conseguita mediante una vita secondo virtù; e sono anche molto diverse dalle polis dove la virtù è la via di mezzo: la medietà raggiungibile dalla massa degli uomini. Nella polis media si trovano infatti tre strati sociali: i veri ricchi, i veri poveri e quelli che stanno nel mezzo, cioè una classe media che possiede una media quantità di beni. La considerazione che muove la riflessione aristotelica è che la ricchezza eccessiva genera insolenza e criminalità su larga scala, mentre l'eccessiva povertà genera invidiosi e furfanti. Una polis di soli ricchi e poveri è quindi una polis di despoti insolenti e di sudditi schiavi, gli uni che si nutrono di disprezzo e gli altri di odio. Infatti,

costituzioni particolari di essere analizzate in base a uno standard esprimibile come "ciò che condividono delle caratteristiche dei due tipi", in quanto gli elementi di entrambe le forme si trovano diversamente distribuiti in tutti gli altri regimi. Inoltre, dato che ogni tipo estremo è moralmente criticabile, tale approccio porta naturalmente all'argomento platonico, sostenuto nelle *Leggi*, in favore di una costituzione che è un misto di monarchia e democrazia.

⁷⁴ Il risultato è che oligarchia e democrazia sono da intendere come degenerazioni della *politia*, e quindi che, analiticamente, la *politia* deve essere considerata "logicamente anteriore" a oligarchia e democrazia; tuttavia, per analizzarla, si devono utilizzare le caratteristiche identificate preventivamente come gli elementi della miscela. Questa appare una complicazione non necessaria nel discorso di Aristotele, e infatti non ha conseguenze dirette sulla disamina aristotelica di democrazia, oligarchia e *politia*: la *politia* continua a essere la miscela derivata, e oligarchia e democrazia funzionano effettivamente come i due poli logicamente anteriori a essa. Cfr. in proposito R. MULGAN, *Aristotle on Oligarchy and Democracy*, cit., pp. 311-312.

⁷⁵ E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., p. 164.

quelli che hanno in eccesso i beni di fortuna, forza, ricchezza, amici e altre cose del genere, non vogliono farsi governare [...] mentre quelli che si trovano in estrema penuria di tutto ciò, sono troppo remissivi. Sicché gli uni non sanno governare, bensì sottomettersi da servi al governo, gli altri non sanno sottomettersi a nessun governo ma governare in maniera dispotica (*Pol. IV*, 11 1295 b 14-21).

In ogni caso, uno stato di gente che invidia e di gente che disprezza è quanto di più distante possa esserci da una comunità basata sull'amicizia costituita di elementi uguali e simili, come quella formata «soprattutto con le persone del ceto medio» (1295 b 28). L'intesa e l'amicizia necessari per l'esistenza felice di una polis possono crescere solo tra uomini approssimativamente uguali, e la classe media è il vero elemento stabilizzatore che rende la polis immune da due pericoli esiziali: la presenza di poveri così poveri da invidiare i ricchi, e di ricchi così ricchi da essere oggetto di rivendicazione da parte dei poveri (1295 b 29 ss.)⁷⁶.

Nel redigere una costituzione il legislatore saggio si appoggerà perciò alla classe media; e, che si tratti di una costituzione oligarchica o di una democratica, egli sorveglierà che le leggi favoriscano anche questa classe, di modo che le tendenze dispotiche dei veri ricchi trovino un contrappeso alle tendenze rivendicative dei poveri (*Pol. IV*, 12 1296 b 35-1297 a 49). Come scrive Aristotele citando Focilide, «Spesso il meglio è nel mezzo, ed io lì nello stato voglio essere» (*Pol. IV*, 11 1295 b 34), alludendo a una massima che nella *Costituzione di Atene* (XII) viene indicata come il criterio cui Solone s'era ispirato nel redigere la sua costituzione.

Dal momento che solo le città grandi possono contare su una consistente classe media, il corso della politica delle piccole polis tende a divenire turbolento e a degenerare, alternativamente, nel radicalismo oligarchico o in quello democratico. In sostanza, la polis migliore che si basa sui *mesoi* della ricchezza condivide con le aristocrazie la scarsa praticabilità, e così Aristotele deve ammettere che

sono essenzialmente due le forme di costituzione, la democrazia e l'oligarchia: nobiltà di nascita e virtù [eccellenti] si trovano in pochi, mentre la qualità su cui si fondano queste due costituzioni [ricchezza e quantità numerica] in molti: in nessun luogo ci sono cento nobili e buoni, ma di agiati ce ne stanno molti in molti luoghi (*Pol. V*, 1 1301 b 40-1302 a 3)⁷⁷.

Con la conseguenza che solo ciò che è misurato in senso economico, cioè il livello medio di beni posseduti dai *politēs*, assicura l'intesa e l'amicizia necessari per l'esistenza felice della polis. E per la stabilità della politia⁷⁸. Infatti:

⁷⁶ «Aristotele ha concepito la costituzione mista come una miscela di classi più che come una miscela di forme. Fintanto che esistono le classi non può mai esserci una politia perfetta, perché le rivendicazioni perfettamente valide da parte di una classe inevitabilmente la contrappongono a un'altra; ma le costituzioni miste possono avvicinarsi all'ideale». Così J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, cit., p. 24.; cfr. A. LINTOTT, *Aristotle and Democracy*, in *Classical Quarterly, New Series*, 1992 (XDII), pp. 114-128, in part. p. 126.

⁷⁷ È bene ricordare che la consapevolezza dell'instabilità politica derivante dalla contrapposizione tra ricchezza e povertà era comunque già presente in Platone, quando avvertiva che dall'ostentazione del lusso e dalla pigrizia (sintomi ed effetti della ricchezza), così come dal servilismo e dalla delinquenza (sintomi ed effetti della povertà), non poteva che derivare il desiderio di rivolgimenti politici (*Repubblica* 422a, 2-3); «infatti: la democrazia sorge, io credo, quando la rivoluzione dei poveri ha il sopravvento» (557a, 2-3).

⁷⁸ Infatti, come Aristotele riconosce, la ribellione nasce dalla diseguaglianza, ed è prodotta dalla ricerca di eguaglianza (*Pol. V*, 1 1301 b 25-30).

la costituzione fondata sulla classe media è più vicina alla democrazia che l'oligarchia ed è, essa proprio, la forma più sicura di tali costituzioni (*Pol.* V, 1 1302 a 13-15).

E ancora:

Dove la massa del ceto medio supera quella dei due estremi o di uno solo dei due estremi, ivi è possibile la stabilità della costituzione perché non c'è pericolo che i ricchi s'accordino mai coi poveri contro loro. [...] Quanto più perfettamente temperata risulta la costituzione, tanto più è stabile (*Pol.* IV, 12 1296 b 38-1297 a 9).

5. La politica come costituzione mista e media

5.1. Possibili definizioni

Nel *Politico* Platone sostiene che il regime ottimo si precisa come un'aristocrazia pura dell'intelligenza, come il regime del filosofo, o dei pochi filosofi, capaci di governare in base alla pura scienza politica. Rispetto a questo sistema di governo, le polis che non sono governate da filosofi dispongono soltanto di forme imitative e derivate come le leggi, che codificano astrattamente certe norme tratte dall'azione dell'uomo sapiente; il loro carattere positivo (o negativo) discenderà dal fatto che esse si modellino su (o devino da) tale criterio. Scrivendo la *Politica*, Aristotele tiene certamente conto di questo modo di prospettare la questione del confronto tra i regimi⁷⁹; tutto il terzo libro della *Politica*, che rappresenta, come noto, una sorta di commento al *Politico* platonico, è infatti testimonianza dello sforzo di cercare una mediazione che vada al di là dell'accettazione del dato politico concreto. Così Aristotele propone l'idea di città "moderata", da lui detta "politia", "costituzione" o "regime" per antonomasia, che, se guardiamo alla *Costituzione di Atene* da lui scritta parallelamente⁸⁰, si avvicina molto all'Atene di Solone.

È infatti una città costruita su base democratica, nella quale vige un regime economico di piccola e media proprietà e in cui prevalgono coloro che possiedono beni di entità media, cioè, come chiarisce Aristotele, sono i medi proprietari rurali che Solone aveva avvantaggiato con le sue riforme volte a salvare la piccola proprietà rurale, e che con la loro moderazione sono in grado di assicurare la stabilità delle istituzioni. In tali città le classi socialmente inferiori non affollano le assemblee, ma attendono al lavoro nei villaggi rurali, lasciando che le cariche siano rivestite dai competenti – sfuggendo in tal modo alla contrapposizione di povertà e ricchezza di cui soffrono le città greche nelle condizioni attuali.

Dietro a tale ideale c'è il motivo teorico del "medio termine", che Aristotele applica molto più ampiamente nell'etica, ma c'è anche un richiamo storico preciso all'Atene dei secoli passati e alla figura del saggio legislatore che ha saputo creare un simile assetto⁸¹. È qui, nell'esperienza storica di Atene⁸², che l'idea del medio termine

⁷⁹ Anche se, come scrive M. ISNARDI PARENTE, *Città e regimi politici nel pensiero greco*, Torino, Loescher Editore, 1990, p. 21, «nella sua esposizione emergono due elementi nuovi: il regime perfetto e l'uomo eccezionale sono relegati in un sfondo molto più remoto, e l'accento batte assai più sul disinteresse morale dei reggitori che non sulla loro scienza».

⁸⁰ Com'è noto, la *Costituzione di Atene* è la sola rimasta e a noi pervenuta di una ingente raccolta di descrizioni di assetti costituzionali di città greche e non greche.

⁸¹ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Città e regimi politici*, cit., 25.

si sovrappone a quella di mescolanza, e in particolare alla mescolanza attribuita verosimilmente a Solone (*Pol.* II, 12 1273 b 29 ss.). Egli mescolava ciò che di buono apparteneva alle tre forme pure «componendo la presenza oligarchica dell’Aeropago con le cariche elettive tipiche dell’aristocrazia e con i tribunali di sapore democratico»⁸³.

Pare [...] che Solone non [abbia abolito] le istituzioni esistenti prima di lui, cioè il consiglio e l’elezione dei magistrati, ma che [abbia fondato] la democrazia ammettendo nei tribunali tutti i cittadini. [...] pare che Solone abbia dato al popolo l’autorità assolutamente indispensabile di eleggere i magistrati e di controllarne l’operato (perché senza questa autorità il popolo sarebbe schiavo e sul piano di guerra) e fece esercitare tutte le magistrature dai nobili e dai facoltosi [...]. (1274 a 1-20).

La virtù di tale mescolanza non si trova però in ragioni estrinseche, come la sua riuscita effettiva, o nell’esperimento costituzionale che essa rappresenta, bensì nella sua capacità di risolvere (grazie alla mediazione e all’accordo) gli antagonismi presenti nella città, assicurandole durata e stabilità. Infatti, «poiché sono due le parti di cui risulta lo stato, i ricchi e i poveri, quel che sembra bene a entrambi o alla maggioranza abbia pure validità » (*Pol.* VI, 3 1318 a 32-33). Questa considerazione fa il paio con quella del libro II dove compare un altro apprezzamento della miscela costituzionale: migliore è il partito di quelli che intendono mescolare i vari tipi di costituzione, perché migliore è la forma di costituzione «che risulta [dalla fusione] di più costituzioni» (*Pol.* II, 6 1266 a, 4-5⁸⁴); a conferma che la visione della politia è quella di una forma costituzionale mista e perciò più sicura – giacché il regime costituzionale fondato sulla classe media è più vicino alla democrazia che all’oligarchia ed è la più sicura di tutte le costituzioni di questo genere⁸⁵.

Tuttavia nella trattazione della politia aristotelica non possono sfuggire alcune difficoltà testimoniate (almeno in parte) dalle affermazioni contraddittorie riguardo alla realizzazione di questa forma costituzionale: da una parte, definendola, come in questo passo, come una mescolanza di oligarchia e democrazia, Aristotele sembra supporre che vi siano molte polis con questa costituzione (*Pol.* IV, 8 1294 a 15 ss.⁸⁶); ma, dall’altra, egli è dell’opinione che questa forma di stato si presenti solo raramente, e questo è il motivo per cui essa sfugge all’attenzione di coloro che si occupano di teorie della costituzione⁸⁷. Infatti – scrive Aristotele – si perviene a tale costituzione mediana o mai, «o ben di rado e presso pochi⁸⁸ [stati]» (*Pol.* IV, 11 1296 a 37 ss.), e solo un uomo fra

⁸² Cioè quando Aristotele scrive, nell’ampia trattazione del II libro delle costituzioni esistenti, di quelle ideate «da certi pensatori e che hanno fama di essere buone»: *Pol.* II, 1 1260 b, 31-32.

⁸³ D. TARANTO, *La miktè politéia*, cit., p. 33.

⁸⁴ Cfr. *Pol.* II, 6 1265 b 34-36: «Alcuni sostengono, infatti, che la costituzione migliore dev’essere una combinazione di tutte le costituzioni e per tale motivo esaltano quella degli Spartani». L’esempio di Sparta non è solo aristotelico. Com’è noto (e come abbiamo già visto: cfr. nota 22, *supra*), anche Platone nelle *Leggi* si riferisce alla costituzione di Sparta come una costituzione composita che sembra per certi aspetti una tirannia, per altri una democrazia, per altri ancora una aristocrazia e monarchia, ma non tanto per elevarla a modello quanto per constatare «la difficoltà di assegnarla a questo o quel tipo di costituzione (712 d-6). In tutta la storia del pensiero politico la costituzione di Sparta diventerà un punto di riferimento obbligato nella discussione pro e contro il governo misto, a cominciare da Polibio»: N. BOBBIO, voce «Governo misto», cit., p. 464.

⁸⁵ Cfr. *Pol.* V, 1 1302 a 13-15, e § 4.3, *supra*.

⁸⁶ Anche altrove, ad esempio in *Pol.* II, 6 1265 b 29 ss., la politia è la costituzione più facilmente realizzabile per la maggior parte degli stati.

⁸⁷ Platone, ad esempio, non l’ha inclusa nelle sue considerazioni: cfr. *Pol.* IV, 7 1293 a 39 ss.

⁸⁸ I rari esempi sono già stati richiamati nella nota 29, *supra*.

quelli che sono giunti un tempo al potere si sarebbe deciso a realizzare questo tipo di ordinamento (1296 a 38-41)⁸⁹.

Per capire la ragione di queste affermazioni contraddittorie⁹⁰ occorre partire dalla constatazione che, mentre nel libro III la politia è introdotta come una delle tre forme buone di costituzione, la cui degenerazione è la democrazia, a partire dal capitolo settimo del libro IV essa appare invece come una mescolanza di democrazia e oligarchia, cioè di due degenerazioni. Questa discrepanza non sta tanto in una differenza di denominazione⁹¹ e in un uso incoerente del nome politia, bensì, probabilmente, nel fatto che qui è cambiato il quadro generale, cioè lo schema categoriale di fondo della teoria delle costituzioni.

Ad esempio, in *Pol. IV, 7* sono messe in evidenza solo cinque costituzioni anziché sei, e come ragione delle differenze tra le singole costituzioni è addotta la circostanza che i poveri e i ricchi sono le parti ultime dello stato, cui vengono fatte corrispondere come costituzioni originarie la democrazia e l'oligarchia. E poiché nel capitolo seguente la politia è una mistione di queste due forme (1293 b 34-35), essa, dal punto di vista sociale, è la mescolanza dei due elementi (sociali ultimi), i ricchi e i poveri in quello che si potrebbe chiamare, con tutte le precauzioni del caso, il ceto medio (1294 a 22 ss.⁹²). Nel successivo capitolo 9, invece, l'esame della politia è impostato su base nuova: se la politia è una sintesi di democrazia e oligarchia, si devono in primo luogo chiarire le loro caratteristiche e differenze per trarre poi da ciascuna di esse «un contributo» (1294 a 33-35). In questo contesto però non si pensa più, come prima, a una mescolanza sociale, bensì a una di tipo più “giuridico-statuale”: Aristotele sostiene infatti che una stessa costituzione deve poter essere considerata allo stesso tempo come oligarchia e democrazia, in quanto come medietà effettiva valorizza al meglio i due estremi, conservandoli (*Pol. IV, 9* 1294 b 15 ss.; cfr. 1294 b 35-41)⁹³.

⁸⁹ Cioè, verosimilmente, Solone. Cfr. G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., p. 311 (nota).

⁹⁰ A parte l'alternanza dell'uso linguistico nell'indicare la politia, che talvolta è chiamata *timocrazia* dallo stesso Aristotele (si veda la nota 91, *infra*), occorre rilevare, come scrive G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., pp. 312-315, che Aristotele sottolinea la dipendenza dell'ordinamento costituzionale dalle condizioni tecnico-militari come motivo del mutamento di denominazione da democrazia in politia (*Pol. IV, 13* 1297 b 14 ss.): così, le prime polities presso gli Elleni si composero, dopo la soppressione delle monarchie, di uomini ben armati, perché allora forza e potere di decisione erano ancora nella cavalleria; «ma cresciuti gli stati e aumentata la forza della fanteria, molte più persone entrarono a far parte della costituzione; per ciò quelle che adesso chiamiamo “polities” gli antichi le chiamavano “democrazie”, ma le polities d'una volta erano oligarchiche e regali [monarchiche]. Infatti, dato l'esiguo numero di uomini, non avevano un ceto medio abbondante, sicché, essendo pochi di quantità e in posizione d'inferiorità nella struttura dello stato, erano soggetti ad essere dominati» (*Pol. IV, 13* 1297 b 22-28).

⁹¹ È infatti certo che una spiegazione delle affermazioni contraddittorie sulla politia si può avere in base alla considerazione della diversità dell'uso linguistico. Aristotele osserva infatti (*Pol. IV, 13* 1297 b 25 ss.) che i predecessori chiamarono democrazia quella che ora si definisce politia. Tuttavia nello stesso testo aristotelico si alternano entrambe le denominazioni: cfr. *EN VIII, 10* 1160 a 34, b 17, 1161 a 3, 28.

⁹² «[S]iccome sono tre gli elementi che esigono uguale partecipazione al governo, libertà, ricchezza, virtù [...] è evidente che la mistione di due elementi, degli agiati e dei disagiati, si deve chiamare politia»: *Pol. IV, 8* 1294 a 20-23.

⁹³ Si noti dunque che, rispetto a tutte le altre costituzioni, la politia è l'unica costituzione concepita come un ideale e non reperibile nella realtà con tutte le sue varianti – non possono cioè essere indicate sottospecie di tale costituzione, mentre abbiamo cinque forme di democrazia (*Pol. IV, 4*) e quattro di oligarchia e aristocrazia. Come costituzione mediana è anche la migliore, la più stabile, perché dove il ceto medio è numeroso non si producono fazioni e dissidi tra i cittadini (*IV, 11* 1296 a 7-10). Proprio per questo, sostiene G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., p. 315, Aristotele non ha dedicato nel libro V alcun capitolo alla politia nell'ambito della ricerca sulla *metabolē*: la politia realizzata non conosce rivoluzione.

Quello che Aristotele rileva, in sostanza, è che la mescolanza può avvenire in più di una forma⁹⁴, e che la miscela migliore deve poter essere chiamata sia democrazia sia oligarchia (1294 b, 15-17), senza che questo annulli gli elementi che la compongono. Se ciò avvenisse avremmo una politia ridotta a un medio indistinto, mentre ciò cui si deve aspirare è una mescolanza *ben riuscita* nella quale possano riconoscersi, a partire dal suo termine medio, gli estremi di cui risulta composto. La politia come “mescolanza ben riuscita” spetta «al medio in cui si ritrovano gli estremi, come avviene nella costituzione di Sparta», cioè quella in cui sembra che ci siano «entrambi gli elementi [...] e nessuno dei due» (1294 b, 35-36).

Abbiamo pertanto tre differenti definizioni della politia.

1) In primo luogo, nello schema delle sei costituzioni, la politia sussiste quando «la massa regge lo stato badando all’interesse comune» (*Pol.* III, 7 1279 a 37-39), e la sua degenerazione è la democrazia (b 6). Si accordano con questo schema le affermazioni del libro VIII dell’*Etica Nicomachea* (12, 1260 a 33), dove viene indicata come terza forma costituzionale la timocrazia – sebbene i più la definiscano semplicemente come politia⁹⁵.

2) In secondo luogo, in *Pol.* IV, 7 ss. essa appare (come già rilevato) quale mescolanza di due *parekbasi*, ossia oligarchia e democrazia. Per quanto riguarda l’uso linguistico, Aristotele osserva che si definiscono politie le forme della politia più inclini alla democrazia, e si definiscono aristocrazie quelle che tendono maggiormente all’oligarchia (1293 b 35 ss.).

3) Infine, nel successivo capitolo nono (1294 a 30-35), la politia viene presentata come una sintesi di democrazia e oligarchia, ma qui non si pensa più a una mescolanza sociale, bensì a una forma di stato intesa in senso giuridico-statuale come complesso dei modi di distribuzione e amministrazione delle tre funzioni politiche essenziali (potere giuridico, consultivo e governativo)⁹⁶. In ogni caso, perché la mescolanza sia riconosciuta come buona, come effettiva medietà in grado di valorizzare e conservare i due estremi della democrazia e della oligarchia (1294 b 15 ss.), bisogna che queste siano conservate per se stesse e non per le circostanze esteriori, e nemmeno perché quelli che desiderano la loro sussistenza sono in maggioranza; infatti ciò potrebbe accadere anche in una cattiva costituzione. In sostanza, la politia in quanto costituzione mista è vista qui come quella forma di costituzione in cui nessuna parte della città, godendo di una forma di “rappresentazione” nell’ordine politico costituito, vorrebbe a nessun costo un’altra costituzione (1294 b 34-41).

⁹⁴ Nel IV libro della *Politica* Aristotele elenca tre tipi di politia: aristocratica, democratica e oligarchica, e, accanto a queste, altre due forme di costituzione mista: la democrazia aristocratica e l’oligarchia aristocratica. Per una dettagliata discussione di tali forme costituzionali si veda F.D. MILLER, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics*, cit., pp. 256-257.

⁹⁵ Si segnala inoltre che, sempre nell’*Etica Nicomachea*, Aristotele definisce la timocrazia come la peggiore costituzione, anche se alcune righe dopo la stessa cosa è detta della tirannide, definita come la peggiore degenerazione se contrapposta alla monarchia, intesa invece come la «migliore» (VIII, 10 1160 a ss.).

⁹⁶ Ad esempio, «si possono combinare i due ordinamenti prendendo alcune prescrizioni dalla legislazione oligarchica, altre da quella democratica: voglio dire che, a quanto si ritiene, è democratica l’assegnazione delle cariche a sorte, oligarchica, invece, per elezione, che è democratica l’elezione indipendentemente dal censo, oligarchica l’elezione in base al censo: ora, è conforme all’aristocrazia, e, quindi, alla politia prendere ciascun elemento da ciascuna delle due costituzioni e cioè fare le cariche elettive secondo l’oligarchia, renderle indipendenti dal censo secondo la democrazia»: *Pol.* IV, 9 1294 b 6-14.

Da questa analisi emergono tre particolarità della politia:

(a) essa è l'unica costituzione di cui non possono essere indicate sottospecie, essendo concepita come un ideale, non reperibile (almeno in prima istanza) nella realtà in tutte le sue varietà;

(b) in quanto costituzione "mediana", essa è la migliore perché immune dalla ribellione – infatti, dove il ceto medio è numeroso si verificano in misura minore sollevazioni e scissioni –; ma al tempo stesso essa contempera e integra, commisurandole, le istanze politico-istituzionali e rappresentative di ogni parte costitutiva della polis, e dunque è una costituzione "mista";

(c) di conseguenza, nel libro V della *Politica* Aristotele non dedica alla (ipotetica) *metabolē* della politia alcuna riflessione: la costituzione degli uomini liberi ed eguali, cioè la politia realizzata, non conosce rivoluzione, ed è la più stabile e duratura: «fondere la massa dei disagiati e quella degli agiati, o [...] potenziare il ceto medio»: questo dissolve le rivolte che traggono origine dalla disuguaglianza (V, 8 1308 b 28-31).

È quindi la stabilità, la capacità di durare nel tempo, la caratteristica principale della politia, dato che «quanto più perfettamente contemperata risulta la costituzione, tanto è stabile» (*Pol.* IV, 12 1297 a 8-9)⁹⁷. Tuttavia dev'essere chiaro che non è la presunta superiorità morale della classe media la ragione per cui le polis in cui essa è forte tendono a essere più stabili e meno inclini ai conflitti. Questa stabilità deve invece essere spiegata nei termini delle relazioni strategiche tra le parti sociali della polis: la classe media funziona da ammortizzatore delle tensioni che sorgono tra gli altri due gruppi (ricchi e poveri) e neutralizza le loro rivendicazioni sovversive⁹⁸. È sbagliato credere che dal ruolo strategico di una classe media, per quanto rafforzato, discenda una qualche virtù morale: virtù morali e politiche, infatti, sono qualità differenti dei cittadini di una polis.

5.2. *Intermezzo su regno e aristocrazia*

Ciò comporta, in sostanza – come si è già detto –, l'impossibilità di identificare totalmente la dottrina della politia con la dottrina dello Stato ideale: la prima è la costituzione adattata alla polis di *media* virtù ed è, innanzi tutto, un ideale pratico di governo di una virtù imperfetta incarnata dal *plēthos*⁹⁹ e applicabile a una polis, dove la moltitudine non governa interamente¹⁰⁰; lo Stato ideale, invece, è inteso in modo

⁹⁷ Aristotele sostiene anche che la stabilità di una costituzione è conseguenza della giustizia costituzionale ossia «l'uguaglianza in rapporto al merito e l'aver ciascuno quel che gli è dovuto» (*Pol.* V, 7 1307 a 26-27); e, all'opposto, che l'ingiustizia è causa di instabilità (V, 1 1301 b 26-27; cfr. 7 1307 a 6-7).

⁹⁸ I ricchi e i poveri non riescono a coalizzarsi a causa degli opposti interessi e della reciproca diffidenza. Pertanto, rafforzare la classe media significa immaginare un legislatore in grado di stabilire la "giusta misura" di ricchezza e quindi la giusta commistione di costituzioni (istituzioni) che coinvolgano tutte e tre le classi sociali. In questo modo può essere perseguita una base di lealtà reciproca all'interno della porzione più grande della polis. In altri termini, la costituzione mista trova una base di cooperazione che è, date le circostanze, naturale e stabile.

⁹⁹ Su questo punto si veda A.C. BRADLEY, *Aristotle's Conception of the State*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, cit., pp. 52-56. Si veda anche § 5.3, *infra*.

¹⁰⁰ Le funzioni di governo di cui il *plēthos* può rivendicare l'esercizio sono solo quelle deliberative, non certo quelle esecutive, per le quali è richiesta una competenza specifica. Gli uffici politici della costituzione inferiore a quella ottima sono comunque assegnati a coloro che sono dotati di virtù morale e

duplice: in primo luogo come la vera aristocrazia, un governo di perfetta virtù nelle mani degli uomini migliori (*aristoi*) e più virtuosi, e teso al fine migliore (*ariston*) (*Pol.* III, 7 1279 a 35-37); in secondo luogo come monarchia assoluta (*panbasilea*). Mentre nel caso dell'aristocrazia i cittadini migliori in quanto a virtù (*aretē*) sono quelli di cui si può dire che l'uomo buono e il cittadino buono sono la stessa cosa (*Pol.* IV, 7 1293 b 2 ss.), il caso della monarchia è completamente diverso. Secondo Aristotele possono infatti darsi casi in cui in una polis si distingue un uomo dotato di tali virtù e di una tale magnificenza dell'anima da elevarsi al di sopra di tutti gli altri. In tal caso, la giustizia richiede che egli venga tenuto nella considerazione che gli si addice, quella di «un dio tra gli uomini» (*Pol.* III, 13 1284 a 11). Ma se ciò avviene, le condizioni della comune vita politica cessano di essere applicabili: perché l'uomo che eccelle per virtù, pur non essendo eguale tra gli eguali, dovrebbe comunque essere vincolato a regole eguali, perché altrimenti, di fronte a un uomo tanto dotato, la supremazia della legge dovrebbe essere abbandonata. Il diritto di governare dovrebbe dunque essere attribuito a un solo uomo che lo eserciti per il bene comune realizzando la monarchia assoluta: una forma di polis concepibile in teoria ma molto difficile da riscontrare nella realtà¹⁰¹.

In entrambi i casi siamo in presenza di polis che si accordano coi nostri desideri, dotate della forma e dell'ordine ideali e più alti («migliori»: *Pol.* IV, 2 1289 a 30-33¹⁰²); se tali ideali non trovano realizzazione, la giustizia politica richiede una costituzione che potrebbe rappresentare la risposta al dubbio espresso da Aristotele in un famoso passo del libro III:

C'è un dubbio: chi dev'essere il potere sovrano dello stato? Certo, o la massa o i ricchi o gli uomini [onesti, virtuosi] o un soldato, il migliore di tutti, o il tiranno. Ma tutti questi casi par che comportino delle difficoltà. (*Pol.* III, 10 1281 a, 12-15).

Infatti, come abbiamo visto, il monarca assoluto immaginato da Aristotele è sì il governante ideale, ma, da un punto di vista pratico, sembra totalmente privo di virtù (non morale ma) politica, dal momento che la legislazione riguarda necessariamente coloro che sono uguali per nascita e capacità, e che per gli uomini eccellenti non può esserci la legge, poiché essi stessi in un certo senso *sono* la legge (*Pol.* III, 15 1286 a 15-25). Ma questo significherebbe riconoscere che il solo, o i pochi eccellenti, in quanto moralmente autosufficienti, non hanno bisogno della vita delle polis né delle sue leggi per perfezionarsi¹⁰³.

In altri termini, un uomo dotato di talento incommensurabile difficilmente potrà integrarsi nel sistema politico. E infatti il libro III si conclude con rassicurazioni

di saggezza. Questo è un corollario aristocratico che accomuna Aristotele, Platone e Socrate: l'autorità politica è riservata a un insieme ristretto di individui della polis. Su questo si rifletterà soprattutto nel § 6, *infra*.

¹⁰¹ Infatti, come rileva assai lucidamente C. PACCHIANI, *La «politeia» come «mixis» in Aristotele*, in *Filosofia Politica*, 2005 (XIX), pp. 25-32, in part. p. 30, Aristotele indica nella politica la migliore forma di associazione politica, non la costituzione buona in assoluto (cfr. *Pol.* II, 6 1265 b 26-31; nota 86, *supra*).

¹⁰² Cfr. *EN VIII*, 10 1160 a 35-36, e *Pol.* IV, 2 1289 a 39-b 3. In generale possiamo dire che la monarchia assoluta è il contrario della tirannide, e che, parlando della prima, Aristotele sta probabilmente ispirandosi ad Alessandro.

¹⁰³ Su questo punto si veda J. WALDRON, *The Wisdom of the Multitude*, in *Aristotle's Politics. Critical Essays*, a cura di R. Kraut e S. Skultety, Lanham, Rowman & Littlefiels Publishers, 2005, pp. 159-162. Cfr. anche D. FREDE, *Citizenship in Aristotle's Politics*, in *Aristotle's Politics. Critical Essays*, cit., pp. 179-180.

alquanto insoddisfacenti: che la costituzione migliore è controllata dai migliori; che il tutto è naturalmente superiore alla parte, ma a chi è in possesso di una tale superiorità (in termini di virtù) dentro la polis succede di soverchiare, in quanto parte, l'intero; e che «certo, non conviene ammazzare o bandire o ostracizzare un uomo siffatto, né è giusto che sia sottoposto all'altrui governo» (*Pol. III*, 17 1288 a 25-27)¹⁰⁴.

La cosa interessante qui non è tanto il fatto che Aristotele concepisca per la polis una tale possibilità (l'esistenza di un uomo che si distingue per la sua eccellenza e la sua virtù) bensì l'argomento usato per giustificare il fatto che sia proprio un individuo del genere a governare la polis: si commetterebbe un'ingiustizia se non gli si lasciasse dimostrare le sue abilità o mettere a frutto le sue competenze di governo, e anche se venisse ritenuto degni della stessa condizione degli altri (*Pol. III*, 13 1284 a 5-10). E allora? E allora appare più rassicurante quella che sembra la risposta al dubbio espresso in *Pol. III*, 10, cioè

che [...] la massa debba essere sovrana dello stato a preferenza dei migliori, che pure sono pochi, sembra si possa sostenere: implica sì delle difficoltà, ma forse anche la verità. Può darsi in effetto che i molti, pur se singolarmente non eccellenti, qualora si raccolgano insieme, siano superiori a loro, non presi singolarmente, ma nella loro totalità [...] (*Pol. III*, 11 1281 a 43 - b 1-3).

Ossia: la vocazione della politia è la superiorità della virtù politica sulla virtù morale.

5.3. Libertà ed eguaglianza dei cittadini della politia

Riassumendo, la riflessione aristotelica sulla “costituzione migliore” si svolge su tre livelli: (a) quello della polis dei nostri desideri, trattata nei libri VII e VIII sotto forma di “utopia”; in secondo luogo, e soprattutto nei libri III e IV, (b) quello della polis migliore “date certe condizioni”, cioè che si presenta come la migliore nelle condizioni normali di una città-stato greca, e (c) quella della polis migliore in circostanze “speciali”, dato che la politia combina le caratteristiche migliori di altre forme costituzionali.

Infatti, ragionando ancora sui differenti elementi della polis, e sulle differenti virtù che possono essere incarnate da ognuno di essi, Aristotele scrive che «[s]e è impossibile che tutti i componenti dello stato siano buoni, tuttavia ciascuno deve assolvere bene la sua funzione in rapporto alle sue possibilità, e questo procede da virtù» (*Pol. III*, 4 1276 b 37-1277 a 1); come dire che, siccome è impossibile che tutti i cittadini siano eguali, non potrà esservi una sola virtù ad accomunare il cittadino e l'uomo buono, e che la virtù del cittadino, a differenza di quella dell'uomo buono, deve necessariamente trovarsi in tutti. Insomma, Aristotele elitista ma non esclusivista, soprattutto se la virtù del cittadino deve coincidere con la capacità di governare ma anche di obbedire: perché è «virtù del cittadino rispettabile un'adeguata capacità a ben comandare e ad obbedire» (1277 a 25-27); ma, al tempo stesso, la «virtù dell'uomo buono è quella del comando» e quindi le due virtù non «saranno egualmente pregiate» (1277 a 29-30) – in altre parole: la virtù del comando è superiore a quella dell'obbedienza.

Tuttavia due sono i generi di obbedienza tipici della comunità politica: quella degli schiavi, che non deve essere imparata dal cittadino, e quella delle relazioni tra

¹⁰⁴ Con la conseguenza che occorre obbedire a «chi è in possesso di una tale superiorità», e occorre «farlo sovrano e non a turno, ma in un senso assoluto»: *Pol. III*, 17 1288 a 28-30.

uomini liberi ed eguali (1277 a 33- b 37), che mette capo a un tipo di obbedienza che è innanzi tutto una virtù politica e il cui apprendimento è in una analogia con le gerarchie militari:

[...] c'è una forma di comando col quale l'uomo regge persone della stessa stirpe e libere. Questa forma di comando noi diciamo politica e questa deve apprendere chi comanda stando sotto il comando altrui [...] Perciò si dice a ragione che non si può comandare bene senza aver obbedito. [...] il bravo cittadino deve sapere e potere obbedire e comandare ed è proprio questa la virtù del cittadino, conoscere il comando che conviene a uomini liberi sotto entrambi gli aspetti. (1277 b 7-16).

Ne segue che il buon cittadino deve combinare la capacità di obbedire (essere governato) con quella di comandare¹⁰⁵; deve cioè possedere due distinte virtù che combinano due differenti tipi di giustizia e due differenti tipi di moderazione. Un'altra versione, se vogliamo, dell'idea di moderazione, medietà e, insieme, mescolanza: infatti, le due capacità di obbedire e comandare sono proprie dell'uomo dotato di virtù politica,

pur se la temperanza e la giustizia necessaria al comando sono d'una specie diversa: e, infatti, l'uomo buono che è comandato ma libero non avrà evidentemente una virtù soltanto, ad es. la giustizia, ma forme differenti secondo le quali comanderà e sarà comandato, com'è differente la temperanza e il coraggio dell'uomo e della donna (1277 b 18-21)¹⁰⁶.

La costituzione basata sulla classe media sembra quindi la migliore in questo senso: i suoi cittadini sono per natura uguali e perciò in grado di condividere il governo della polis. Come scrive Aristotele a proposito delle costituzioni migliori

evidentemente per molte ragioni è necessario che tutti nella stessa misura si avvicendino nel comandare e nell'essere comandati. L'uguaglianza esige che individui uguali abbiano lo stesso e difficilmente si mantiene una costituzione fondata contro giustizia [...] (*Pol.* VII, 14 1332 b 25-29).

Ma poiché Aristotele sostiene anche che i cittadini delle polis migliori sono quelli cui capita di eccellere quanto a possesso della virtù politica (il dio tra gli uomini, o gli *aristoi*), risulta difficile credere che questi cittadini dotati di virtù straordinarie siano proprio i *mesoi* della classe media¹⁰⁷. Virtù morale e virtù politica vanno infatti distinte, perché la prima caratterizza chi comanda, la seconda chi si assoggetta al comando, anche se come uomo libero e non come schiavo. Questo è forse uno dei temi più importanti di tutta la *Politica*, uno dei più sviluppati e costantemente ripresi da Aristotele: il tema del “governare e dell'essere governato” (*archein kai archestai*), del

¹⁰⁵ In *Pol.* III, 5 1277 b 33-37 Aristotele scrive: «Intorno al cittadino rimane ancora un'altra difficoltà e cioè è davvero cittadino chi ha diritto di partecipare alle cariche oppure si devono ritenere cittadini anche gli operai meccanici? Se si devono ritenere cittadini anche questi che non prendono parte alle cariche, non è possibile che la virtù di cui si è parlato appartenga a ogni cittadino», dove “la virtù di cui s'è parlato” corrisponde a “la virtù propria del cittadino che egualmente sa comandare e obbedire”.

¹⁰⁶ La distinzione tra chi comanda e chi obbedisce non si ferma al paragone tra maschile e femminile, ma si estende alle virtù intellettuali, dato che la virtù pratica, la *phronēsis*, è detta appartenere al solo governante come sua eccellenza specifica: «La prudenza è la sola virtù propria di chi comanda: le altre virtù [...] [sono] comuni a chi è comandato e a chi comanda, mentre chi è comandato non ha come virtù la prudenza, ma la vera opinione» (*Pol.* III, 5 1277 b 25-29).

¹⁰⁷ In *EN* IV, 3 1123 b 5 ss. Aristotele nega che gli individui dotati di grandi virtù siano individui medi. Né, del resto, in *Pol.* IV, 11 si dice che i cittadini medi siano dotati delle virtù necessarie per la piena realizzazione dalla vita virtuosa dello stato ideale.

“chi deve governare chi”. Il solo fatto che Aristotele distingua, in base a tale principio, le buone dalle cattive costituzioni, le naturali da quelle innaturali, testimonia del suo interesse per questo tema: le buone mirano al vantaggio di chi è governato, le cattive a quello di chi governa (per esempio, *Pol. III*, 7 1279 b 6-10); inoltre, le buone sono dotate di cittadini volenterosi e pronti all’obbedienza¹⁰⁸, le cattive ne sono prive (ad esempio, *Pol. III*, 14 1285 a 28-30)¹⁰⁹.

Di fronte a tale impostazione riesce difficile collocare il tema aristotelico della libertà (*eleutheria*) in relazione alla *politia*. Eppure è un tema che compare già negli esordi della *Politica*, per la prima volta in contrapposizione alla nozione di schiavitù (*Pol. I*, 3)¹¹⁰: mentre uno schiavo è proprietà di un padrone, un uomo libero (*eleutheros*) non ha padrone e non appartiene a nessuno. Il governo di un padrone è chiamato *archē despotikē*, ed è essenzialmente diverso dal comando su uomini liberi (*Pol. III*, 4 1277 b 7-10) che è invece la definizione della regola “politica” (*III*, 5) e in generale della costituzione corretta¹¹¹. A parte il fatto che riesce difficile prendere alla lettera l’idea che i cittadini di uno stato corrotto siano tutti schiavi¹¹², è evidente che la nozione di *eleutheria* non permette di cogliere pienamente l’idea di libertà politica: se i cittadini di una polis non corrotta sono liberi, questo non dice nulla dell’effettiva estensione delle loro libertà, né dell’ambito in cui esse si dispiegano. Infatti non si tratta di una nozione di libertà in senso moderno, bensì – coerentemente con l’impostazione aristotelica annunciata nel primo libro della *Politica* – dell’idea che i singoli individui sono entità posteriori allo stato, e sono parti dello stato. Un cittadino sta allo stato come la mano al corpo, e una parte non è solo la parte di un’altra cosa, ma appartiene interamente a un’altra cosa (*alla kai haplos: Pol. I*, 4 1254 a 10-14). Da questo punto di vista, il termine “parte” è simile nel significato al termine “proprietà” (*ktēma*): uno schiavo non è semplicemente proprietà del suo padrone, egli è, *simpliciter*, del suo padrone¹¹³. Un uomo libero invece è per natura di se stesso (mentre «un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo»: *Pol. I*, 4 1254 a 15-17), esiste per il proprio scopo e non per quello di un altro (*Metafisica I*, 2 982 b 25-26).

¹⁰⁸ Ovviamente esce da questo discorso l’idea aristotelica di schiavitù, giustificabile nell’attitudine a obbedire. Infatti «[c]omandare e essere comandato non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli e certi esseri, subito dalla nascita, sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare. E ci sono molte specie sia di chi comanda, sia di chi è comandato (e il comando migliore è sempre quello che si esercita sui migliori comandati)»: *Pol. I*, 5 1254 a 21-26.

¹⁰⁹ Si noti che Aristotele non si occupa mai del tema dei limiti dell’azione di governo, e non dice mai, come prevede il costituzionalismo tipicamente moderno, che una buona costituzione è quella che limita in maniera adeguata l’esercizio del potere di chi governa. Su questo punto, in particolare, J. BARNES, *Aristotle and Political Liberty*, in *Aristotle’s Politics. Critical Essays*, cit., pp. 187-188.

¹¹⁰ Sia con riguardo agli individui, sia con riguardo agli stati: cfr. *Pol. V*, 10 1310 b 37-38; *VII*, 7 1327 b 25; 1327 b 32; 1328 a 6.

¹¹¹ Che si distingue, in virtù di questo principio, dai governi dispotici tipici della tirannide, dalla oligarchia e dalla democrazia: *Pol. III*, 6 1279 a 21-22.

¹¹² E infatti: «c’è una forma di comando col quale l’uomo regge persone della stessa stirpe e libere. Questa forma di comando noi diciamo politica e questa deve apprendere chi comanda stando sotto il comando altrui [...]. Perciò si dice a ragione che non si può comandare bene senza aver obbedito. Ora la virtù di chi comanda e di chi obbedisce è diversa, ma il bravo cittadino deve sapere e potere obbedire e comandare ed è proprio questa la virtù del cittadino, conoscere il comando che viene da uomini *liberi* sotto entrambi gli aspetti»: *Pol. III*, 1277 b 8-17, corsivo aggiunto.

¹¹³ Aristotele scrive anche che uno schiavo è in un certo senso «una parte del padrone»: *Pol. I*, 6 1255 b 11.

Fin qui non sembrano esserci problemi, almeno fintanto che non consideriamo che il cittadino della polis, inteso come libero ed eguale, governato e governante per definizione, non è tuttavia definibile come cittadino autonomo, bensì solo come parte di una polis: non è di se stesso, ma della polis (è come la mano rispetto al corpo)¹¹⁴. Ciò condurrebbe, contro tutti gli assunti più importanti della teoria aristotelica, a concepire i cittadini come schiavi della polis, e a vedere come essenzialmente dispotiche il tipo di regole cui essi si assoggettano. Sembra una conclusione inevitabile, anche qualora si interpreti l'idea del cittadino come parte della polis in un senso "relazionale": il cittadino è parte della polis perché sta in qualche relazione con essa – in altri termini, i cittadini sono logicamente dipendenti dallo stato.

Quali conseguenze discendono dall'idea che gli uomini sono *dello* stato? Forse l'unica possibile, la più innocua dati i presupposti: che il volontario conformarsi dei cittadini alla regola politica è semplicemente la "prova" che la regola politica è giustificata¹¹⁵ – dato che, come sappiamo, la giustificabilità di una costituzione si basa esclusivamente sul fatto che essa promuove i fini dei cittadini come vita buona e felice. Questo è il motivo per cui Aristotele ribadisce più volte che il regno (in quanto opposto alla tirannide) viene esercitato su soggetti volontariamente assoggettati al governo¹¹⁶, e che i cittadini di una tirannide sono soggetti involontari perché il tiranno aspira solo al proprio vantaggio. In sostanza, libertà ed eguaglianza della politia sono tutt'altro che liberali. La teoria di Aristotele fonda l'autorità politica su un principio inevitabilmente perfezionista e teleologico, non certo sulla massima che il potere deve essere derivato dal popolo con un atto di volontà.

Di fatto, Aristotele assegna gli uffici di governo della politia a coloro che possiedono la virtù e la saggezza necessarie; ma ciò significa che si può parlare della politia come della costituzione migliore (ma meno che ideale, poiché non si tratta né di aristocrazia né di *panbasileia*) solo a patto di assumere il "corollario aristocratico" secondo cui l'autorità politica deve essere riservata a coloro che sono dotati di uno status privilegiato. L'isonomia che esiste tra i cittadini non ha a che fare, cioè, con un principio egualitario in senso moderno: entro la costituzione media (e mista), solo i medi proprietari terrieri hanno la capacità di influenzare (politicamente) la comunità politica grazie alla loro superiorità morale sulle altre classi. In sostanza, l'ideale politico aristotelico, in quanto si nutre della molteplicità e differenziazione delle parti costitutive della polis, ne implica il naturale antagonismo, e quindi la naturale disegualianza¹¹⁷.

¹¹⁴ Il tema del cittadino come parte costitutiva della polis richiama quanto detto all'inizio di questa riflessione a proposito della polis nei suoi rapporti con la politeia. È come se il termine "polis" evidenziasse qui tutta la sua polivalenza: può significare sia il luogo abitato dagli uomini, sia lo stato che essi costituiscono in quanto raccolti sotto la stessa costituzione. Sicché uomini abitanti luoghi diversi possono costituire uno stato, una polis, se prendiamo "polis" come "insieme di persone che hanno la stessa politeia"; non lo costituiscono se invece lo prendiamo come insieme di persone abitanti lo stesso luogo.

¹¹⁵ Come, ad esempio, in *Pol.* II, 11 1272 b 29-33.

¹¹⁶ Ad esempio, in *Pol.* III, 14 1285 a 27; b 3, 5, 8, 21.

¹¹⁷ «Una comunità politica» – sia essa polis, *civitas*, principato o regno – «perde il suo baricentro, smarrisce il senso del suo essere unitario, se perde consapevolezza del carattere plurale, differenziato e composito, della sua struttura più profonda». Si tratta quindi di un ordine «non uniformante, che anzi presuppone le differenze [...] le disegualianze»: M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 113. Il riferimento alle realtà politiche premoderne e moderne, anche molto posteriori alla polis greca, anticipa, e si giustifica con, le considerazioni conclusive contenute nel § 6, *infra*.

6. Conclusioni. Poscritto sul repubblicanesimo classico

Come vedremo, è difficile ignorare l'influsso sul pensiero politico europeo delle teorie aristoteliche (e in generale antiche) sulla costituzione mista. Una testimonianza eloquente della loro influenza si ha già nella dottrina ciceroniana della *aequabilitas*. Nella tormentata situazione della Roma tardo-repubblicana «la costituzione è [...] quella condizione di ideale equilibrio tra le forze che si oppone ai due estremi, alle chiusure oligarchiche come anche agli eccessi popolari e ultrademocratici»¹¹⁸. Infatti l'*aequabilitas* è pensata con riferimento alla concretezza dei rapporti tra forze aristocratiche e popolari che si muovono entro la *civitas*. «Se quel rapporto è 'equo', se le forze che compongono la *res publica* conoscono la misura delle loro rispettive pretese, allora la *civitas* ha il suo *status*, allora si ha 'costituzione'», e «si ha anche, e nello stesso tempo, unità politica e 'popolo', anziché una mera *moltitudo*»¹¹⁹.

Le idee aristoteliche (e non solo aristoteliche) di costituzione mista¹²⁰ riaffioreranno molti secoli dopo inaugurando una tradizione di pensiero nota come «repubblicanesimo classico». Queste idee, con i concetti correlati di cittadinanza e partecipazione al governo, conosciute nel medioevo¹²¹ grazie alle traduzioni latine dell'*Etica* e della *Retorica* all'inizio del tredicesimo secolo, e più direttamente alla traduzione della *Politica* da parte di William van Moerbeke, apparsa attorno al 1260¹²², stimolarono una grande produzione di commentari e trattati che tentavano di capire e assimilare il pensiero politico greco¹²³. Ad esempio, il legame aristotelico fra incarichi di governo e virtù dei governanti esercitò una considerevole influenza sui pensatori politici di epoca rinascimentale e illuministica sia in Inghilterra che in America, al punto che divenne consueto ricorrere ad Aristotele (oltre che a Platone, Cicerone, Polibio, Plutarco e altri autori antichi) a sostegno di una forma di governo coincidente con la «tradizione costituzionale largamente dominante in Europa prima della rivoluzione»¹²⁴,

¹¹⁸ M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., 109.

¹¹⁹ M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., 110. In sostanza, senza l'*aequabilitas* su cui si fonda la costituzione mista, «avremmo una oligarchia antipopolare, o un popolo dominato da uno sfrenato spirito di fazione. Dunque un regime politico senza costituzione»: *ibidem*.

¹²⁰ Di fatto, come scrive J. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, cit., p. 18, «[l]a teoria aristotelica della costituzione mista fu l'unica disponibile in lingua latina nel basso medioevo. Fu quest'opera a influenzare in quel periodo la discussione sulla costituzione mista, le relazioni di potere all'interno della famiglia, la classificazione dei tipi di governo, e la distinzione tra governo politico e regale. [Il che spiega] la possibile influenza esercitata da Aristotele sul pensiero del Rinascimento e della prima modernità a proposito del costituzionalismo misto».

¹²¹ Con una variazione, però, di non poco momento, dato che «l'ideale della costituzione mista non si gioca più tanto in orizzontale, come progetto di conciliazione politica e sociale, come nel tempo antico, ma in primo luogo in verticale, per esprimere una necessità di una monarchia moderata, e in genere di una *potestas temperata*. Serve a distinguere un potere regio legittimo da uno tirannico, serve a indicare la necessità di un metodo di governo che sia a sua volta 'equo', e soprattutto prudente, nel senso di orientato a riconoscere a ciascuna delle forze presenti sul territorio uno spazio ragionevole e commisurato»: M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., p. 110.

¹²² Senza ovviamente dimenticare il contributo che S. Tommaso diede alla conoscenza di questa tradizione con la sua interpretazione dell'opera aristotelica..

¹²³ Anche se molte delle idee politiche di Platone, Polibio e Cicerone, come di scrittori classici minori, rimarranno sconosciute ancora per alcuni secoli: cfr. J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, cit., p. 5

¹²⁴ M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., p. 108.

ossia quella della *costituzione mista*¹²⁵. Basti citare a questo proposito i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* in cui N. Machiavelli parla dell'*optima res publica* come quella capace di temperare le differenze e comporre in modo adeguato aristocrazia e popolo, evitando così il duplice eccesso in senso oligarchico e ultrademocratico. Proprio attraverso Machiavelli, infatti, sarà conosciuto in Inghilterra il modello della costituzione repubblicana romana, come mostra il *Commonwealth of Oceana* di J. Harrington, che alla metà del diciassettesimo secolo, e a un passo dalle rivoluzioni e dalle moderne dichiarazioni dei diritti, riafferma l'ideale della costituzione mista dipingendo la monarchia come *potestas temperata*¹²⁶.

Nella stessa tradizione si colloca lo scritto di John Adams, secondo presidente degli Stati Uniti, a sostegno della ratifica della Costituzione statunitense¹²⁷. Adams, e come lui altri repubblicani, furono grandi sostenitori delle idee classiche della costituzione mista e della virtù politica, ma in chiave democratica. Infatti, pur accogliendo l'idea che coloro che ricoprono cariche di governo debbono possedere le necessarie virtù etiche e politiche, Adams respinse il corollario aristocratico di stampo aristotelico che escludeva dalle cariche, e quindi dalla cittadinanza, contadini, mercanti e operai. E tuttavia, nella visione politica di Adams torna il tema aristotelico di un governo capace di "neutralizzare", attraverso un'adeguata rappresentanza, il conflitto fra ricchi e poveri nella convinzione che la natura umana, lasciata a se stessa, non può che portare alla tirannia di una delle parti.

¹²⁵ È infatti in questa tradizione che possiamo collocare alcune delle idee più celebri dell'*Esprit des Lois* di Montesquieu, che alla metà del Diciottesimo secolo condanna l'"uguaglianza estrema" come la situazione in cui il popolo pretende di fare tutto da solo (deliberare al posto del Senato, eseguire al posto dei magistrati, esautorare tutti i giudici). Per Montesquieu si tratta di ciò che accade, in particolare, quando ci si allontana dalla forma di governo mista per abbracciare una forma di governo democratica, alla quale egli contrappone la "libertà politica", associata a legge e costituzione, che non produce un'uguaglianza livellatrice (estrema) bensì costruttiva della società politica. Da qui la contrapposizione tra governo moderato e bilanciato, il *governo costituzionale*, e governo in cui, prevalendo un solo principio politico – sia esso ultrademocratico o ultramonarchico –, è avvenuta la rottura dell'equilibrio, ossia il *governo dispotico*.

¹²⁶ Il che significa, sul piano del governo, che l'autorità opera mediante l'ausilio di assemblee che sono espressione sia della componente aristocratica, sia di quella popolare (del territorio). La repubblica ha quindi una costituzione solo se è capace di mediare aristocrazia e democrazia, evitando sia i privilegi aristocratici, sia l'eccesso popolare. Su tutta questa tradizione si vedano le illuminanti pagine di M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., pp. 110-116.

¹²⁷ Si tratta di *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America* (1787). Ma non si può non accostare a questo l'altro scritto di J. ADAMS, *All Men Would Be Tyrants if They Could* (1807), in cui egli abbraccia l'idea che tutte le forme di governo "semplici", ossia non miste, ad esempio la pura democrazia, sfociano in un governo di tipo tirannico, il solo antidoto possibile al quale è costituito da un bilanciamento di poteri. Cfr., in proposito, M. SAHLINS, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago Ill., Prickly Paradigm Press, 2008, p. 5.