

Platone e il governo misto

di Giuseppe Cambiano

(Scuola Normale Superiore di Pisa)

This paper discusses Plato's political philosophy in the light of Polybius's theory of mixed government or regimen mixtum. The article focuses mainly on Plato's Statesman and Laws.

Keywords: *Mixed Government, Plato, Polybius*

1. Per affrontare la questione dell'assenza o presenza di uno o più concetti di costituzione mista nel pensiero di Platone può essere utile assumere a termine di confronto alcuni punti della trattazione di questo concetto svolta da Polibio nel frammentario libro VI delle sue *Storie*, la quale costituirà una delle più importanti pezze d'appoggio per le utilizzazioni moderne di questa nozione¹. Polibio prende posizione contro non precisati sostenitori di due tesi (probabilmente connesse fra loro), ossia che esistano soltanto tre tipi di costituzione (*politeia*), da essi denominate *regalità*, *aristocrazia* e *democrazia* e che queste siano le costituzioni ottime (3, 5-7). La prima tesi gli appare sconfessata dall'osservazione dell'esistenza di costituzioni monarchiche e tiranniche, assai diverse dalla regalità, benché con punti di somiglianza con questa; e lo stesso discorso vale per la relazione tra oligarchie e aristocrazie e tra forme di democrazia (3, 9-12). Regalità non è qualsiasi tipo di governo di uno solo (*monarchia*), ma soltanto quella che gode del consenso dei governati e che governa mediante la saggezza (*gnome*) e non con la paura e la violenza (4, 2). Così non ogni oligarchia è aristocrazia, ma solo quella nella quale il governo è nelle mani degli uomini più giusti e saggi, né è democrazia semplicemente quella in cui la moltitudine è padrona di fare tutto ciò che vuole, ma propriamente solo quella in cui le decisioni dei più sono ancorate alle tradizioni patrie che comportano

¹ Cfr. G. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Alterthum*, Amsterdam, Hakkert, 1968; F.W. Walbank, *Polybius*, Berkeley - Los Angeles - London, The University of California Press, 1972, pp. 130-156, e W. Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980. Cfr. anche C. Carsana, *La teoria della "costituzione mista" nell'età imperiale romana*, Como, New Press, 1990, e, per gli usi moderni della nozione di costituzione mista, G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

venerazione degli dèi, cura dei genitori, rispetto dei più anziani, obbedienza alle leggi, ossia, potremmo dire, quella in cui sono rispettati una serie di rapporti gerarchici (4, 3-5). Bisogna dunque concludere che i generi di costituzione sono sei: oltre ai tre predetti, le forme negative connaturate a ciascuno di essi, ossia *monarchia*, *oligarchia* e *oclocrazia* (4, 6). Più precisamente, tra queste forme esiste una successione naturale, secondo cui da ciascuna forma positiva si genera la corrispondente negativa e dalla negativa la positiva successiva, con la parziale eccezione del governo di uno solo che presenta una sequenza più complessa. In questo caso infatti il punto di partenza è la monarchia, il governo di uno solo senza ulteriori qualificazioni, che si corregge e perfeziona in regalità, la cui corruzione è la tirannide. Poi dalla tirannide si genera l'aristocrazia, che si muta in oligarchia, da cui si genera per opposizione la democrazia, che per *hybris* e illegalità si converte in oclocrazia². Polibio sa che il tema del mutamento naturale (*metabolé katà physin*) delle forme costituzionali è stato accuratamente esplorato da Platone (5, 1-3), ma a lui interessa soltanto nella misura in cui gli è utile per comprendere le vicende della storia di Roma, che ripercorrono questa sequenza naturale.

Se si potesse sostenere che ottime sono le tre forme semplici e non ovviamente le loro degenerazioni, il problema della costituzione ottima sarebbe già risolto di fatto. In realtà Polibio si sente autorizzato a respingere anche questa seconda tesi, perché gli appare chiaro che bisogna considerare ottima la costituzione che risulta da elementi peculiari delle tre forme semplici (3, 7). Questo punto è per lui dimostrabile mediante il *logos* e mediante i fatti, secondo una duplicità di piani già differenziati da Platone e una procedura sovente impiegata anche da Aristotele nella sua *Politica*. Il fatto cui Polibio si appella esplicitamente sin dall'inizio è la legislazione di Licurgo, che fu il primo a organizzare Sparta secondo questo schema (3, 8). Il *logos* poggia invece sul riconoscimento della naturalità della successione delle costituzioni, che contiene dunque come costitutivo di ciascuna forma positiva il germe che dà luogo alla sua degenerazione negativa. Polibio, com'è noto, ritiene che la sequenza naturale abbia un andamento ciclico (*anakyklosis*) per cui giunti al punto terminale della sequenza l'ultimo termine (tirannide del popolo) si converte nel punto iniziale, monarchia nel senso di governo di uno solo³. È possibile sfuggire a questo ciclo? Apparentemente sembra che l'espedito per sfuggirvi o

² Polibio 4, 7-10; per il perfezionamento della monarchia in *basileia* cfr. anche 5, 9-10 e 6, 7-12 e per i passaggi da *basileia* a tirannide, ad aristocrazia, oligarchia, democrazia, *cheirokratia* e dispotismo del *plethos* unico a governare, cioè *monarchos*, cfr. 7, 8-9, e 8, 1-5; 9, 1-9.

³ Polibio 9, 10. Sul concetto di *anakyklosis* cfr. soprattutto G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 2 voll., Milano-Napoli, Ricciardi, 1987, vol. I, pp. 3-118. In generale cfr. anche G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought from Antiquity to Reformation*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1979.

almeno rallentarlo drasticamente sia appunto una costituzione mista. Qui entrano in gioco appunto Roma e Sparta, ma mentre a Roma essa fu raggiunta attraverso molte lotte e vicende e sofferenze (*agonon* e *pragmaton*) (11, 13-14), a Sparta ciò fu dovuto al *logos* di Licurgo che si tradusse nella sua opera di legislatore, ossia in un progetto razionale consapevole elaborato sin dall'inizio. Polibio presuppone che Licurgo si fosse già reso pienamente conto (*synnoesas*, *sylogisamenos*) di questo ciclo naturale della successione delle costituzioni, dovuta al fatto che ciascuna forma semplice, per il fatto di costituirsi sulla base di un'unica *dynamis*, è fragile e destinata naturalmente a tramutarsi nella connaturata forma negativa, come il ferro in ruggine (10, 1-5). Questa conoscenza aveva fornito a Licurgo una prenoscenza (*proeidomenos*) di ciò che sarebbe accaduto, la quale lo aveva condotto a organizzare la *politeia* spartana non secondo una delle forme semplici, ma selezionando e componendo tra loro gli elementi positivi (*aretai*) delle forme ottime (*ariston politeumatōn*), affinché nessun elemento proprio di ciascuna forma si accrescesse oltre il dovuto e degenerasse quindi nella forma negativa. La finalità di Licurgo era dunque di impedire l'eccessivo ampliamento di potere di una delle tre componenti (proprie di ciascuna forma semplice: regalità, *aristoi*, *demos*). Questa finalità era raggiunta mediante un sistema di spinte e contropunte che portavano a una situazione di equilibrio: la metafora esplicita usata da Polibio è quella della bilancia, come è provato dall'uso di termini quali *antispomenes*, *katarrepe*, *isorropoun*, *zygostatoumenon* (10, 6-7; cfr. *ropé* a 10, 10). Polibio rintracciava una base psicologica in questo sistema: ciascuna delle tre componenti incute paura, *phobos*, in altre. Si tratta dunque di un sistema di paure incrociate (Polibio chiama ciò *antipatheia*), che fungono da freni all'eccessivo incremento di potere di una delle tre componenti, ossia i due re, la gerusia (o cui membri sono selezionati *aristinden*), il *plethos* (10, 8-11). Il risultato era stato la lunga durata della costituzione spartana e della sua libertà (10, 11), sino ai tempi di Polibio, il che le aveva consentito di sfuggire (almeno sinora) al ciclo delle costituzioni.

2. Come si vede, la prima condizione per la possibilità dell'elaborazione di un concetto di costituzione mista in senso polibiano è che le costituzioni siano tre e che ciascuna di esse comporti una corrispondente forma negativa. Proprio in quanto ciascuna forma positiva genera dal suo interno gli elementi per il mutamento nella negativa, è necessario selezionare solo gli elementi positivi di ciascuna delle tre e mescolarli tra loro. Quando Platone affronta il problema delle costituzioni politiche, si trova di fronte al dato già consolidato nella tradizione di una tripartizione delle forme di governo o di costituzione, in base al numero dei detentori del potere. Basta pensare al celebre dibattito ambientato in Persia sui pregi e difetti di ciascuna delle tre forme, *isonomie*, oligarchia e monarchia,

presente in Erodoto III 80-82⁴. Nella *Repubblica* Platone presenta questa tripartizione come un dato noto. Infatti già nel primo libro egli mette in bocca a Trasimaco, uno degli interlocutori di Socrate, sostenitore della ben nota tesi che la giustizia è l'utile del più forte, la constatazione – sotto forma di domanda retorica – che alcune città sono governate da un tiranno (*tyrannountai*), altre *demokratountai* e altre ancora *aristokratountai* e che ciò che domina in ciascuna città è *to archon* (338 d 6-9), ossia, noi diremmo, il potere operante di fatto in ciascuna di esse (poco dopo parla di potere costituito, *kathestekuia arché*, cfr. 338 e 5-339 a 4). Tale potere stabilisce le leggi facendo riferimento a ciò che è utile a sé (338 e 1-3). La specificità di questa posizione di Trasimaco è di rendere di fatto irrilevante la differenziazione delle forme di costituzione e di governo rispetto alla logica del potere, che è unica e, quindi, la distinzione di tali forme in base al numero dei detentori del potere: l'identificazione della giustizia con l'utile del più forte è il contrassegno del potere, quale che sia la forma costituzionale e di governo in cui si traduce. Ciò vale in tutte le *poleis*, dice Trasimaco, *pantachou* (338 e 5-338 a 4). Socrate rifiuta la teoria di Trasimaco, ma in fondo ne accetta un corollario o un presupposto, ossia l'azzeramento delle differenze tra le varie forme di governo, che in ultima analisi risultano anche per lui secondarie, ma rispetto a un modello di costituzione ottima. Quando infatti nei libri VIII-IX delinea una fenomenologia della sequenza delle forme di governo, questa fenomenologia descrive un processo di corruzione, per il quale è in un certo senso meno rilevante il grado relativo di corruzione di ciascuna, quanto il fatto che tutte si differenziano più o meno dall'unica forma buona di governo, ossia quella rintracciata mediante il metodo ipotetico, del governo dei filosofi⁵.

Il libro V della *Repubblica* si era aperto con l'affermazione di Socrate che, se è corretto il modello di città e di *politeia* che è stato delineato, allora le altre sono cattive ed errate: esse sono quattro e si realizzano in quattro tipi negativi (*poneria*) (449 a 1-5). Glaucone aveva chiesto quali fossero e Socrate stava per dirli in successione (*ephexes*), seguendo il modo in cui ciascuno gli appariva mutarsi (*metabainein*) reciprocamente a partire dagli altri (449 a 6-b 1), ma era stato interrotto da Polemarco e Adimanto che gli avevano chiesto chiarimenti sulla questione delle donne e dei figli. Il discorso era ripreso da Glaucone, dopo che tale questione era stata chiarita e si era precisato che condizione ultima per la realizzazione della *polis* ottima era il governo dei filosofi. Glaucone ricorda che Socrate aveva detto che, se essa è appunto *orthé*, le altre sono errate e che ci sono

⁴ Qui è usato il termine *isonomie* e non *demokratie* (che pure gli è noto), forse perché avverte *demokratie* come specificamente greca (così D. Musti, *Demokratia. Origine di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 55-56).

⁵ Cfr. G. Cambiano, *La méthode par hypothèse en République II*, in *Études sur la République de Platon*, 2 voll., éd. par di M. Dixsaut, avec la collaboration de F. Teisserenc, Paris, Vrin, 2005, vol. II, pp. 9-24.

quattro tipi (*eide*) delle rimanenti *politeiai* (543 c 8-544 a 4) e gli chiede pertanto un chiarimento. Socrate procede allora a elencarle in sequenza secondo un ordine decrescente dell'apprezzamento che esse ricevono: la prima è la costituzione di Creta e di Sparta, la seconda è quella chiamata oligarchia (che è già una *politeia* piena di mali) e terza quella divergente da questa e che si genera successivamente (*ephexes*), cioè la democrazia e infine la tirannide *gennaia*, quarta ed estrema malattia (*eschaton nosema*) della *polis* (544 c 1-7)⁶. Socrate sa che esistono anche *dynasteiai* (forme di dominio patriarcale?) e regalità comprate (Cartagine?) e alcune *politeiai* del genere in qualche modo intermedie (*metaxy*) a queste, reperibili sia tra i Barbari, sia tra gli Elleni, ma esclude che esse siano caratterizzate da un *eidos diaphanés* come le quattro indicate (544 c 7-d 3). Si potrebbe porre la questione se il concetto di *metaxy* implichi o rinvii al concetto di misto, ma nulla di chiaro ci è detto in proposito; chiara è invece l'opposizione tra le quattro "forme trasparenti", che si mostrano per quello che sono e quindi si distinguono chiaramente l'una dall'altra, e le forme di *politeia metaxy*, che non godono di un analogo grado di trasparenza. Le quattro forme trasparenti vengono classificate seguendo una gerarchia di apprezzamento, che riflette valutazioni diffuse e una nomenclatura già consolidata (come si sottolinea ripetutamente in questi passi). Per Socrate però esse sono tutte erranee se confrontate con l'unica corretta. Ciò comporta che in questa prospettiva non si apre alcuno spazio possibile per la teorizzazione di una costituzione mista come ottima, costruita a partire dalla selezione di elementi positivi da ciascuna delle forme semplici, perché la costituzione ottima è già data a monte di queste costituzioni semplici diffuse (per non parlare di quelle *metaxy*) ed è anzi il punto di partenza e il criterio che consente di classificare e qualificare tutte queste forme come erranee e di collocarle in una scala gerarchica di disvalore crescente.

L'analisi di Platone consisterà allora in una ricostruzione razionale, non storica, della genesi di queste varie forme erranee a partire dalle trasformazioni (*metabolai*) della costituzione ottima e, poi, delle forme successive⁷. il concetto cardine è appunto quello di *metabolè*: non si tratta dunque di una classificazione statica di forme di governo, per esempio in base al numero dei detentori del potere, ma di una ricostruzione che rintraccia un *continuum* tra esse, nel senso che, se una determinata forma ha certe caratteristiche, da essa – sotto certe condizioni, per esempio la spaccatura e la conflittualità all'interno del corpo governante – deriva logicamente un'altra forma. Mentre nella parte precedente

⁶ Forse qui il termine *gennaia* va preso nel senso di 'autentica', allo stato puro, senza pensare a una connotazione morale, come appare invece nella ben nota espressione 'nobile menzogna'.

⁷ Oltre a G. Cambiano, *La méthode par hypothèse*, cit., cfr. E. Helmer, *Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la République*, in *Études sur la République de Platon* cit., vol. I, pp. 149-168, che analizza anche punti comuni e differenzianti fra i tre dialoghi.

Platone aveva proceduto per via ascendente, all'individuazione di condizioni sempre più necessarie per la costituzione di una città giusta sino a pervenire alla condizione che, oltre a essere necessaria, era infine anche sufficiente (ossia il governo dei filosofi), ora egli può procedere per via discendente, mediante una sottrazione progressiva di elementi positivi dalla città giusta e via via dalle forme successive di *politeia*. In tal modo egli può spiegare come si generino uno dall'altro gli *eide* di *poleis*, che saranno allora cinque, quella ottima, assimilata all'aristocrazia, e le quattro erranee (544 e 4-5). Non è qui il caso di analizzare i caratteri che Platone assegna a ciascuna delle forme semplici, che sono nell'ordine quelle che egli chiama timocrazia o timarchia (nome probabilmente coniato da Platone stesso, 545 b 4-8), oligarchia, democrazia e tirannide. Il punto delicato è ovviamente come sia possibile che dalla forma ottima possa generarsi una forma inferiore, ossia come sia possibile una modificazione di essa, se è appunto ottima. Socrate riconosce che si tratta di un punto difficile, ma introduce, senza discuterlo, un assunto generale, ossia che ogni cosa generata è suscettibile di corruzione, a causa del ciclo della rivoluzione cui ogni cosa è soggetta, e questo vale anche per la *polis* ottima. Come poi per tutte le altre forme successive, anche qui la ragione va individuata nell'ingenerarsi della divergenza e del conflitto, della *stasis*, tra i detentori del potere (in questo caso gli *aristoi*) (545 c 8-d 3). Il primo elemento che col tempo porta a questo risultato è ravvisato nel fatto che i governanti non sanno cogliere con il ragionamento i momenti favorevoli per gli accoppiamenti tra i cittadini di sesso opposto. Il risultato sarà una mescolanza (*homou migentes*) dei metalli (ferro ad argento e bronzo a oro) (546 e 1 - 547 a 2), ossia di individui dotati di attitudini naturali radicalmente differenti, il che produrrà dissomiglianza e disarmonia, con il conseguente insorgere di conflitti, con il *genos* di ferro e bronzo che spinge verso l'arricchimento, mentre quello di oro e argento spinge verso l'*areté* (547 a 2-b 7). Di qui l'istituzione della proprietà privata per i governanti. Se è vero che Platone introduce in questo quadro la nozione di ciclo, su cui Polibio baserà poi la sua costruzione, è interessante però che in questo contesto egli contrassegni la mescolanza come un tratto decisamente negativo. Certo non è una mescolanza di forme di costituzione, ma è una mescolanza che contravviene alla distinzione naturale fra le classi dei cittadini. Nella misura in cui già la prima forma derivata è caratterizzata dall'elemento negativo della mescolanza, si può in qualche modo assumere che la costituzione ottima non sia caratterizzata da mescolanza, ma consista semplicemente nel governo dei migliori (uno o pochi che siano), ossia dei filosofi. La mescolanza emerge invece nel momento in cui comincia ad avviarsi verso la corruzione in timocrazia. Platone denomina appunto timocrazia o timarchia questa prima forma di costituzione derivante dalla costituzione ottima, proprio per distinguerla da aristocrazia e oligarchia, rispetto a cui è intermedia (*en*

meso) (547 c 6-7), il che conferma ancora una volta come rilevante non sia il numero dei detentori del potere preso a se solo. Il concetto cardine che spiega la relazione della timocrazia con la costituzione ottima sarà invece quello di imitazione: essa imiterà in alcune cose la precedente (e qui stanno i suoi elementi positivi), ma in altre l'oligarchia (per esempio nel desiderio di ricchezze), proprio in quanto è intermedia e avrà infine tratti peculiari, come la propensione per la guerra, dov'è chiaro il riferimento a Sparta (547 c 9-d 3). Ciò che viene a mancare nei governanti di questa nuova forma di costituzione è il requisito fondamentale della città giusta, ossia il connubio sapere e potere, e ciò è ovvio in quanto, dice Platone, essi sono ormai «uomini misti» (547 e 3). È difficile allora in questo modello elaborare una concezione che attribuisca positività alla mescolanza o concepisca la mescolanza come selezione di elementi esclusivamente positivi. L'interlocutore di Socrate, Glaucone, riconosce che sarà inevitabilmente una *politeia* mescolata (*memeigmene*) di bene e di male (548 c 3-4). L'orizzonte teorico della riflessione sulle forme di costituzione nella *Repubblica* metteva strutturalmente fuori gioco ogni possibilità di elaborare una concezione positiva della mescolanza tra forme di governo. Le forme di costituzione successive alla timocrazia, individuate anch'esse "logicamente", rappresentano un progressivo precipitare verso il sempre più negativo, per cui diventa sempre più difficile estrarre da esse elementi positivi suscettibili di essere composti in una costituzione mista ottima. Non a caso l'unico riferimento, in questo contesto, alla metafora della bilancia è connotato anch'esso negativamente. Socrate infatti afferma che ci sono tanti tipi di individui quanti quelli di *politeiai*, le quali nascono appunto dai caratteri dei cittadini, i quali trascinano le altre cose come pesi in una bilancia (*rhapsanta*) (544 d 5-e 2), dove ciò che entra in gioco è appunto una bilancia squilibrata, non in equilibrio.

3. Per questo aspetto la prospettiva delineata nel *Politico* non appare molto differente da quella della *Repubblica*, anche se presenta, come vedremo, un'importante modificazione. Anche nel *Politico* le varie forme di costituzione rappresentano un *pis aller* rispetto al modello ottimo, che ravvisa la figura autentica del governante nel possessore di tecnica politica, ossia di un sapere. Anche qui le *politikai archai* sono denominate monarchia e poi *dynasteia* da parte dei pochi e come terzo schema di *politeia* il dominio della moltitudine, chiamato col nome democrazia (291 d 1-7). A questo punto però Platone introduce un'importante aggiunta, precisando che queste tre generano a partire da se stesse altri due nomi, sicché il totale viene ad essere di cinque (291 d 9-10). Ciò che consente di moltiplicare le forme è la presa in considerazione di altri criteri, oltre a quello del numero dei detentori del potere, e precisamente le modalità di esercizio del potere

(attraverso il consenso o con la violenza), la discriminante di ricchezza e povertà nella distribuzione del potere e la presenza di leggi o l'anomia. Platone sembra presupporre che la nomenclatura che ne risulta sia già diffusa, non creata da lui: dividendo per due ciascuna delle prime due, denominano la monarchia, in quanto accoglie due tipi, tirannide e regalità, mentre quella in cui il potere è di pochi denominano di volta in volta aristocrazia e oligarchia (291 e 1-8). Ma se il governo dei più è diviso anch'esso in due, non ne risulteranno sei forme, anziché cinque? Platone ci informa che a proposito di tale governo dei più sui ricchi, sia esso di tipo consensuale o violento, fondato sul rispetto delle leggi o no, nessuno è solito mutarne il nome (291 e 10-292 a 3), ossia si parla in ogni caso di democrazia. Platone si attiene a questo uso ed è questo che gli permette di affermare che cinque sono i nomi delle forme di potere e non sei. Ma ancora una volta egli precisa che il vero criterio (*horos*) in base a cui determinare la correttezza di una qualsiasi di queste *politeiai* non è il numero dei detentori del potere, ma neppure il carattere consensuale o violento di esso, né la discriminante di ricchezza e povertà, né la conformità o no a leggi scritte, bensì il possesso di un certo sapere (*episteme*) (292 a 5-8, c 5-9; 293 c 5-d 2). Ciò pone chiari limiti all'attribuzione di piena correttezza alle forme di costituzione che emergono nella nomenclatura comune diffusa e conferma quindi l'impianto generale della *Repubblica*, con la conseguente messa fuori gioco del problema di una costituzione mista come forma ottima. Intanto il criterio del sapere consente di inferire che una democrazia non può mai essere positiva, in quanto una moltitudine non può avere scienza; ciò è possibile soltanto a uno o due e, comunque, a pochi (292 e 1-293 a 4). Ma in generale si deve dire che tutte quelle che sono denominate *politeiai* nell'uso linguistico comune, non lo sono realmente (*ontos*), ma sono soltanto imitazioni della costituzione autentica fondata sul possesso di sapere da parte dei governanti. Il concetto di imitazione permette però di introdurre una discriminante di valore tra le quattro forme rimanenti (esclusa la democrazia per la ragione già rilevata) in quanto l'imitazione può essere in vista del meglio o in vista del peggio (293 e 2-5; 297 b 5-c 4). Si può allora registrare su questo punto un certo allontanamento o allentamento della rigidità dell'impostazione della *Repubblica*. Mentre nella *Repubblica* l'imitazione, come emerge chiaramente anche nel libro X, tendeva a essere trattata negativamente, la distinzione tra imitazione positiva e negativa consente di differenziare le forme di governo – nessuna delle quali è la costituzione ottima – in positive o negative, a seconda di come sia orientata la loro imitazione del modello. In particolare le prime saranno dette *eunomoi*, ossia caratterizzate dal rispetto di un buon ordinamento di leggi. Il concetto di imitazione, nella duplicità dei suoi aspetti possibili, consente di trasformare lo schema di decadenza

progressiva della *Repubblica* nella costruzione di due classi, una positiva e una negativa, di forme costituzionali.

La legge ha il limite di prescrivere o vietare universalmente, mentre il sapere consente di cogliere anche le differenze dei casi individuali. Il rispetto della legge è però il meno peggio nei casi in cui nessuno sia dotato di scienza politica (cioè sia assente il vero uomo politico), sicché il parametro della legge diventa il perno intorno al quale ruota la costruzione di queste due classi. Occorre tuttavia avvertire che soltanto chi possiede la tecnica politica o conosce la legislazione (scritta o non scritta) che il tecnico, il vero politico potrebbe porre, è in grado di riconoscere se una legislazione esistente imiti realmente la costituzione ottima. In ogni caso Platone avverte che in assenza del vero politico, la cosa migliore è attenersi e obbedire alle leggi esistenti: questa è la forma più corretta e migliore, in quanto seconda (*hos deuteron*) (297 e 1-5). Questo vale ovviamente per la democrazia, perché l'imitazione di chi è costitutivamente privo di scienza, ossia il *plethos*, sarà inevitabilmente pessima (300 d 9-e 5) e il meglio sarà dunque che esso si attenga alle leggi scritte e alle consuetudini patrie (300 e 11-301 a 4). Nel caso del governo dei ricchi (che sono pochi), sarà invece possibile operare una distinzione in base al criterio dell'imitazione e, precisamente, quando essi imitano la costituzione ottima, chiamiamo questa forma di governo aristocrazia, mentre quando non si curano delle leggi, oligarchia (301 a 6-8). Anche per il governo di uno solo si perverrà alla distinzione tra re e tiranno, ma nel caso del re senza introdurre due nomi distinti per il *monarchounta metà episthemes* e per quello *metà doxes*, cioè prescindendo dal possesso di scienza o di semplice opinione: l'importante qui è la conformità alle leggi (301 a 10-b 3). In questo senso il criterio della conformità o no alle leggi consente di indicare in sei le forme costituzionali, anche se prima aveva parlato di cinque. Prima però Platone si atteneva all'uso linguistico corrente; ora invece egli dispone di un criterio di divisione dialettica che permette di costruire coppie di alternative. Abbiamo visto infatti che la divisione delle tre forme di governo (di uno, pochi, molti) genera sei forme a seconda che ci sia obbedienza o no alle leggi (302 b 6-c 10): si avranno allora regalità e tirannide, aristocrazia ed oligarchia e anche la democrazia bisognerà porre che sia duplice, anche se il nome non è duplice (301 d 1-e 2). Ma il criterio della conformità alle leggi consente anche di costruire una gerarchia di disvalore crescente tra esse⁸. Precisamente si avrà che la monarchia aggiogata a buone leggi è la migliore, mentre quella *anomos* è la più dura e

⁸ Giustamente M. Isnardi Parente, *Il pensiero politico di Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 41, ha sottolineato come, introducendo forme corrotte, Platone abbia riconosciuto una positività almeno relativa ai tre regimi corrispondenti non corrotti, pur trattandosi di «una soluzione di ripiego», data la sfiducia degli uomini circa «la possibilità che esista di fatto un reggitore-filosofo».

pesante tra le forme di governo: essa è la tirannide (302 e 10-12). Abbiamo così ottenuto gli estremi positivo (*eunomon*) e negativo (*paranomon*) della scala. E poiché il poco è intermedio tra l'uno e il molto, intermedia (*mese*) sarà la costituzione del governo dei pochi (303 a 1-2), mentre quella del *plethos* è debole sotto tutti gli aspetti e incapace di nulla di grande né nel bene né nel male, in quanto le cariche sono distribuite a molti in piccole porzioni (303 a 4-7). La conseguenza è che la democrazia è la peggiore tra le forme di governo legali e la migliore invece tra quelle che contravvengono alle leggi (*paranomon*) (303 a 7-b 2). Avremo dunque una gerarchia di valore decrescente secondo un duplice ordine: 1) nell'ambito delle costituzioni legali: monarchia, aristocrazia, democrazia; 2) nell'ambito delle forme che non rispettano le leggi: democrazia, oligarchia, tirannide. Il modello del *Politico* si distingue da quello della *Repubblica* non tanto come modello statico rispetto a modello dinamico, perché anche nel *Politico* Platone parla di *genesis* ed è chiaro che in entrambi i casi si tratta non di genesi empirica, ma di genesi logica (cfr. 301 c 6-d 6; cfr. anche 297 e 5-6). Piuttosto il modello del *Politico* fa intervenire il concetto di imitazione (nelle due direzioni, positiva e negativa) che può produrre un'impressione di staticità. Ma anche qui Platone ribadisce che le *politeiai* esistenti, in quanto tutte lontane più o meno dalla costituzione ottima, sono piene di mali e per lo più vanno a picco, ma rileva anche che è stupefacente come alcune, nonostante tali mali, si dimostrino resistenti e stabili (301 e 5-302 b 3). Emerge qui la nozione di stabilità, che da Polibio sarà strettamente associata al concetto di costituzione mista, l'unica in grado di assicurarla, sfuggendo alla vicenda ciclica dei mutamenti di costituzione. Ma Platone non fa alcun cenno in merito. Forse nella prospettiva del *Politico* è l'osservanza delle leggi scritte e delle tradizioni patrie quella che meglio è in grado di garantire una stabilità, pur all'interno di inevitabili mali. Rispetto al problema della costituzione mista, però, il bottino offerto dai due dialoghi è risultato ben scarso. La situazione sembra mutare nelle *Leggi*.

4. La centralità del riferimento alle leggi per costruire le classi positiva e negativa di *politeiai* prepara il terreno alla trattazione delle *Leggi*. Ma occorre non dimenticare che anche in quest'opera la costituzione secondo le leggi è pur sempre la seconda dopo l'ottima. Tuttavia è in quest'opera che sono state reperiti gli elementi di una riflessione platonica sulla costituzione mista⁹. Nel terzo libro Platone elabora, ancora una volta, una storia congetturale della genesi delle città e delle costituzioni e delle loro *metabolai* a partire dai tempi antichissimi, successivi ai cataclismi che portarono alla distruzione delle

⁹ Cfr. da ultimo M. Bontempi, *Il misto della "Politeia" in Platone*, «Filosofia politica», 19 (2005), pp. 9-24.

città situate in pianura e consentirono la sopravvivenza solo di pochi pastori presenti sui monti. Infatti l'interrogativo iniziale è: quale *arché politeias* diciamo *gegonenai*? (670 a 1-2). Essa coincide con il punto a partire dal quale si ebbe anche di volta in volta un progresso (*epidosis*) verso l'*areté* o il vizio (a 5-6). Che si tratti di una ricostruzione razionale e non di una narrazione "storica" in senso proprio sembra confermato dal fatto che l'anonimo Ateniese, interlocutore principale del dialogo, invita a cogliere la causa, l'*aitia*, del mutamento, la quale ci può forse mostrare la prima genesi e mutamento delle *politeiai* (676 c 6-8). Richiamo brevemente le tappe di questo percorso che porta all'emergere di queste varie forme di *politeiai*. Il primo tipo di organizzazione "politica", proprio dei sopravvissuti ai cataclismi che vivevano seguendo i costumi e i cosiddetti *nomoi patrioi*, è quello che all'Ateniese appare chiamato da tutti *dynasteia* e che, a suo avviso, ancor oggi sussiste sia tra Elleni sia tra Barbari (680 a 3-b 3). Una descrizione di esso risulta dal mondo dei Ciclopi qual è rappresentato da Omero, una descrizione che all'altro interlocutore, lo spartano Megillo, pare ben esprimere *dià mythologian* la condizione selvaggia di quegli antichi tempi (680 c 6-d 3). Si tratta di quello che si potrebbe chiamare regime patriarcale, nel quale il più anziano comanda all'interno del gruppo familiare, e che l'Ateniese definisce la «regalità più giusta di tutte» (680 d 7-e 4). Anche con l'aggregarsi e poi l'ingrandirsi di questi nuclei, l'affermarsi dell'agricoltura sulle pendici dei monti e la costruzione di cinte di difesa dalle fiere, è verosimile (*eikòs*) – questo termine conferma come si tratti di una storia congetturale – che ciascuno dei nuclei componenti di queste aggregazioni preferisca i *nomoi* propri e si renda perciò necessaria una legislazione unificante (681 a 7-c 5). Tale compito è affidato a legislatori che mirino all'utile comune, istituiscano dei governanti e, a partire dalle *dynasteiai*, diano luogo a qualche aristocrazia o anche a qualche *basileia* (681 c 7-d 5). A queste due prime forme fa seguito una terza forma, «nella quale tutte le forme e affezioni (*eidh e pathemata*) delle *politeiai* vengono a coincidere (*sympiptei*)» (681 d 7-9). Con questa espressione Platone sembrerebbe già fare riferimento a una forma mista di tutte le altre forme, dove è da sottolineare «tutte». L'Ateniese esemplifica questa situazione con Troia (681 e 1-5), ma non è chiaro in che senso Troia rappresenti una costituzione mista. Il testo è opaco su questo punto, parla solo della costruzione di città in pianura, come Troia appunto e altre, della guerra mossa a Troia, di rivolte cittadine, di esuli che tornano dopo aver mutato nome da Achei in Dori e di tutto ciò che «voi Spartani, partendo di qui *mythologheite* ed esponete compiutamente» (682 e 2-6). Come successiva a questi eventi l'Ateniese elenca una quarta *polis* o, meglio, *ethnos* (683 a 4-8): si tratta del tempo in cui Sparta, Argo e Messene costituivano un tutto unico, soggetto agli stessi governanti, che però decisero poi di dividere l'esercito e di fondare tre città. Di queste divennero re ad Argo Temeno, a

Messene Cresfonte e a Sparta Procle ed Euristene. Tuttavia esse rimasero legate tra loro da un patto di soccorso reciproco nel caso che qualcuno tentasse di rovinare la regalità (683 c 8-e 1). Si tratta allora di vedere come poté intervenire il mutamento e qui il vantaggio è dato dal poter confermare quanto è stabilito dal *logos* mediante ciò che era avvenuto, ossia di corroborare la ricostruzione razionale mediante il riferimento a fatti storici (683 e 8-684 a 1; cfr. 692 b 7-c 7, dove ciò che è avvenuto è chiamato *paradeigma* per determinare ciò che è meglio). Come si pervenne allora da questo giuramento di soccorso reciproco, volto a conservare la regalità, e da una situazione in cui esisteva il consenso del *plethos* su questa forma di governo (cfr. 684 a 2-c 9), unita a una suddivisione egualitaria delle terre e all'abolizione dei debiti, alla rovina (684 d 1-685 a 4)? La causa fondamentale è ravvisata nell'infrazione delle naturali gerarchie di comando (dal momento che è necessario che vi siano governanti e governati, *archontes* e *archomenoi*), quelli che l'Ateniese chiama *axiomata* (689 e 4 sgg.), con la conseguenza che il potere finisce nelle mani di chi non è appropriato a governare, trionfano l'eccesso e la prevaricazione (*pleonektein*) sulle leggi stabilite: ciò che ne risulta sono ingiustizia e conflitto, *stasis*. I re di Argo e Messene commisero errori a proposito di tali *axiomata* e in tal modo rovinarono se stessi e la potenza dell'Ellade (690 d 5-7), che sarebbe stata capace di contrastare i nemici esterni, dove sono chiare qui le risonanze panelleniche del discorso platonico.

A questo destino era sfuggita Sparta, che era riuscita a evitare questi errori ed eccessi e a conservare la giusta misura, il *metrion*. A questo punto l'Ateniese torna a fornire una sorta di storia congetturale di Sparta (cfr. *topasai*, *eoiken* in 691 d 4-6), scandita in tre momenti, dovuti a tre tipi di agenti, che introducono innovazioni fondamentali per quanto riguarda la distribuzione del potere. Come si è visto, Sparta si differenziava da Argo e Messene, per il fatto che in essa sin dall'inizio c'era una doppia regalità. Ora questo fatto è attribuito all'iniziativa di un dio capace di prevedere il futuro: la doppia regalità si avvicina di più al *metron*, alla giusta misura¹⁰. Ciò significa che la forma iniziale è la regalità, una regalità in cui il potere è suddiviso e quindi lontano dall'unilateralità e dal rischio di eccessi. L'Ateniese non dice che un re serve da freno o bilanciamento all'altro, ma possiamo inferirlo. La seconda fase è attribuita all'opera di una «natura umana mescolata a una certa *dynamis* divina», che si rende conto che il potere, l'*arché* è ancora *phlegmainousa*, letteralmente 'gonfia di flegma' e quindi infiammata, eccessiva, e pertanto mescola (*meignysin*) il potere (*dynamis*) saggio conforme alla vecchiaia alla forza fiera *katà genos*, facendo sì che il potere dei 28 anziani

¹⁰ Leggi 691 d 8-e 1; cfr. 692 b 2-3, dove si parla però di un solo re, Aristodemo, cui successero i due figli Procle ed Euristene.

avesse uguale valore di voto (*isopsephon*) alla *dynamis* dei re nelle cose più importanti (691 e 1-692 a 3). Il senso di questo passo dipende dall'interpretazione che si dà all'espressione *katà genos*. Se con essa si intende il *genos* aristocratico (nel senso dell'*aristinden*, che avrebbe poi usato Polibio), avremmo semplicemente che i geronti erano di provenienza aristocratica, ma appartenenti anche a una classe di età, la vecchiaia, la cui prerogativa è la saggezza. Se invece si intende il *genos* dei re, avremmo allora una vera e propria mescolanza di poteri tra re e geronti. Ho l'impressione che quest'ultima sia l'interpretazione più corretta, come potrebbe suggerire anche il successivo riferimento alla *dynamis isopsephon*. L'espressione «una natura umana mescolata a una certa potenza divina» si riferisce probabilmente a Licurgo, che per imporre la sua legislazione si era avvalso dell'oracolo di Delfi, la *dynamis* divina (cfr. in I 624 a 1-5 il riferimento a Apollo come sorgente delle leggi di Sparta). A Licurgo fa seguito un terzo salvatore, che vede come l'*arché* sia ancora eccessiva e allora introduce «come freno (*psalion*)» la *dynamis* degli efori, «conducendola vicino alla *dynamis* sorteggiata (*klerotes*)» (692 a 3-6). L'allusione è probabilmente al re Teopompo che aveva introdotto l'eforato, di cui però non si dice esplicitamente che si tratta di una magistratura democratica, anche se l'elemento del sorteggio può indurre a pensare che sia tale. In ogni caso occorre tener presente che l'assunzione di efori sorteggiati introduce una sorta di “rappresentanza casuale”, non comporta un governo diretto del *demos* nella sua globalità o, per lo meno, in una componente numericamente cospicua. Inoltre, ciò che è in gioco in queste successive operazioni è la *dynamis*, che già ridotta in una certa misura fin dalla regalità, viene ulteriormente ridotta dall'introduzione di altri poteri che si affiancano ai precedenti e ne limitano quindi la portata. Che le tre fasi equivalgano all'introduzione di elementi caratterizzanti delle tre forme di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia) non è detto esplicitamente a chiare lettere, ma può essere inferito ed è proprio ciò che avverrà anche in epoca moderna¹¹. Si tratta però di una descrizione, che si differenzia nettamente da quella di Polibio, che attribuisce al solo Licurgo la mescolanza delle tre forme di governo. Nel caso di Polibio, si tratta di un progetto costruito per così dire a monte, il quale si traduce nella costituzione di Licurgo, che seleziona e mescola elementi positivi delle tre forme semplici, mentre nelle *Leggi* si tratta di una mescolanza come esito conclusivo di un processo scandito in fasi successive (come sarà per la Roma, ma non per la Sparta di Polibio). Ciò che è centrale in Platone è piuttosto l'idea di poteri che frenano e bilanciano altri poteri, in modo da evitare un'eccessiva concentrazione di potere in una

¹¹ Mi limito a citare il caso del primo traduttore delle *Leggi* in latino, cioè Giorgio Trapezunzio, su cui G. Cambiano, *Polis*, cit., pp. 52-56.

sola componente¹². Né si deve dimenticare che Il soggetto della mescolanza per Platone non è tanto, sin dall'inizio, il potere nella sua generalità, quanto la regalità: è la regalità che è diventata *symmeiktos*, commista degli elementi che erano necessari e pertanto possiede la misura, *metron* (692 a 6-b 1), che garantisce la massima durata (*menousan malista archén*) (692 b 6-7). La vicenda di Sparta serve da lezione retrospettiva, in quanto ricercando le cause, *aitiai*, di tali cose, diventa possibile scoprire che non bisogna stabilire grandi poteri (*megalas archas*) né non mescolati (*ameiktous*) e che una *polis* dev'essere libera, saggia (*emphrona*) e amica a se stessa (cioè concorde) e il legislatore deve legiferare in vista di ciò (693 a 5-b 5). La vicenda storica di Sparta e delle città con cui era dapprima confederata, ricostruita razionalmente col senno di poi in modo da individuare le cause di tali vicende, legittima progetti legislativi del presente che limitino le sfere di potere dei singoli istituti e li mescolino. Sparta diventa in tal modo il paradigma di una forma mista di costituzione, che si tratta ora di tradurre nella nuova legislazione di cui occorre provvedere la colonia di Creta che, nel racconto delle *Leggi*, ci si accinge a fondare. Ma ciò non significa che Sparta fosse uscita come costituzione mista già dalle mani di Licurgo.

5. Il discorso sulla mescolanza però non si arresta qui, ma si riapre in seguito alla richiesta di chiarimenti da parte del cretese Clinia su *philia*, *phronesis* e libertà, che sono stati presentati come i contrassegni di una città in cui i poteri sono mescolati. Occorre però tener presente che punti di riferimento del discorso dell'Ateniese diventano ora in primo luogo Atene e la Persia, per cui a mio avviso bisogna badare a non sovrapporre automaticamente o a pretendere di comporre in un'unica teoria coerente il discorso precedente su Sparta e questo successivo su Atene e la Persia. Inoltre occorre rilevare che la mescolanza sembra ora intercorrere tra due elementi più che fra tre. L'Ateniese parla infatti di due madri delle *politeiai*, da cui tutte le altre si sono generate. Esse sono quelle che è corretto denominare monarchia e democrazia, il cui vertice (*akron*) è rappresentato, rispettivamente, dai Persiani e dagli Ateniesi, «mentre pressoché tutte le altre sono variegata (*pepoikilmenon*) di queste»¹³. Altrove in Platone la *poikilia* appare contrassegno

¹² Tale sistema di forze, che si limitano ed equilibrano reciprocamente, riguarderebbe, secondo G. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, Princeton University Press, 1960, pp. 538-541, solo l'esecutivo e diventerebbe quindi il punto di partenza per successive speculazioni sulla costituzione mista, al di là delle intenzioni di Platone. Secondo Nippel, *Mischverfassungstheorie*, cit., pp. 128-31 e 137, sarebbero miste, non in senso proprio come anticipazioni della nozione polibiana di *balance*, ma in quanto sistema di controllo fra organi, anziché in quanto somma di costituzioni.

¹³ *Leggi* 693 d 2-7; Helmer, *Histoire, politique*, cit., l'intende invece nel senso di *variétés issues* da quelle.

in prima istanza della democrazia; qui sembra invece caratterizzare forme che non sono né monarchia né democrazia allo stato puro. Si tratta di mescolanze di queste due e di mescolanze corrette oppure non bisogna confondere *poikilia* con mescolanza corretta? Ho l'impressione che con *poikilia* si debba qui intendere forme di costituzioni che assumono colori e tratti delle altre due più che una mescolanza corretta. In realtà, come si vedrà, quelle due forme originarie sono corrette finché presentano la corretta integrazione del proprio principio con quello dell'altra e non pare che Platone intenda dire che quasi tutte le altre forme diverse da quelle due originarie siano automaticamente corrette, in quanto corrette mescolanze dei loro rispettivi principi. Se le costituzioni caratterizzate da una *poikilia* di entrambe fossero quelle ottime, avremmo che sarebbero superiori alle due madri e realizzerebbero ciò che l'Ateniese presenta come condizione necessaria per avere una città ben governata. Dice infatti l'Ateniese che, se ci dovrà essere libertà e amicizia accompagnata da *phronesis* – come appunto prescrive il *logos* che si sta facendo – è necessario prendere qualcosa da entrambe queste madri delle *politeiai* (693 d 7-e 3). Ora, i principi che caratterizzano le due forme-madre sono detti dall'Ateniese, rispettivamente, *tò monarchikòn* e *tò eleutheron*, ma se una di esse privilegia esclusivamente il proprio principio più del dovuto, non entrerà in possesso della giusta misura (*tà metria*). Maggiormente vicine a questa giusta misura di entrambi i principi appaiono all'Ateniese le costituzioni di Sparta e di Creta e quelle vigenti anticamente ad Atene e in Persia, meno invece nell'Atene e Persia odierne (693 e 5-694 a 1). E di questa situazione della Persia e di Atene l'Ateniese cerca di rintracciare le cause mediante una ricostruzione delle loro vicende storiche. Essa mostra come dal possesso di *metrion* sotto Ciro si pervenne a un peggioramento crescente, dovuto appunto all'eliminazione eccessiva della libertà del *demos* e ad un accrescimento dell'elemento dispotico più del conveniente: in tal modo andarono distrutti *tò philon* e *tò koinòn* (697 c 6-d 1). La vicenda ateniese mette invece in luce una linea discendente opposta, dalla costituzione censitaria di Solone all'attribuzione di una libertà totale ai più (699 e 3-4), ma la libertà completa, svincolata dall'obbedienza a qualsiasi potere, «è non poco peggiore dell'*arché* che ha *metron* proveniente da altri», ossia da altri poteri che fungono da limiti ad esso (698 a 9-b 2). La lezione è chiara: solo prendendo una certa *metriotes* da ciascuno dei due principi, che stanno alla base delle madri di ogni costituzione, ossia l'elemento dispotico e l'elemento della libertà, si ottiene un buon ordinamento, mentre se si procede verso la punta estrema (*akron*) di essi, ossia verso l'estremo di schiavitù o l'estremo di libertà, gli esiti non potranno che essere negativi, come mostrano appunto le storie di Atene e della Persia (701 e 1-8).

In queste considerazioni non compare esplicitamente il concetto di mescolanza, mentre centrale appare quello di *metron*. Naturalmente possiamo tentare di connettere i

due concetti, nel senso che una corretta mescolanza comporta una giusta misura di entrambe le componenti, in modo che nessuna delle due ecceda sull'altra o diventi esclusiva. Le riflessioni condotte da Platone in un tardo dialogo come il *Filebo* sulla vita buona intesa come vita mista di piacere e intelligenza e, quindi, caratterizzata da una giusta misura di queste due componenti potrebbero spingere in questa direzione. Ma ci si potrebbe chiedere se i due princìpi-madre delle costituzioni coincidano con due specifiche forme di costituzione e, precisamente, la monarchia e la democrazia o se si tratta piuttosto di princìpi che possono dominare unilateralmente in certi assetti costituzionali o in forma mista e “misurata” anche in altri. Dal discorso dell'Ateniese sembrerebbe di poter inferire che tali princìpi sono diventati dominanti in maniera unilaterale ed esclusiva in Persia e ad Atene, che da questo punto di vista sembrano rappresentare la punta estrema della tirannide-dispotismo e la punta estrema della democrazia, non temperate dal principio opposto. Ma la Persia e l'Atene originarie presentavano questo temperamento dei due princìpi: si dovrà allora parlare di un mutamento della forma della loro *politeia*, cioè la Persia originaria non era il governo di uno solo e l'Atene originaria non era il governo dei più? Non sembra che l'obiettivo di Platone fosse qui di costruire propriamente una tipologia costituzionale, quanto piuttosto di mostrare come un buon ordinamento politico – a prescindere da specifiche forme costituzionali, tanto è vero che il discorso può riguardare sia la Persia e l'Atene antica, come Sparta e Creta – debba reggersi sul giusto temperamento, su una giusta misura di potere e libertà, che costitutivamente funzionano da limiti reciproci¹⁴. Una seconda osservazione occorre fare ed è che il discorso dell'Ateniese è binario, non ternario, come emergeva invece dalla narrazione della vicenda costituzionale di Sparta e come sarà poi nella trattazione polibiana della costituzione mista. Ciò che risulta assente nel discorso sulle due madri è il riferimento esplicito alla componente aristocratica, a meno di dire che le altre forme di costituzione, in quanto giusta misura dell'elemento del dominio e di quello della libertà, comportano necessariamente una componente aristocratica¹⁵. Sta di fatto che Platone non dice nulla in

¹⁴ In ciò concordo con Nippel, *Mischverfassung*, cit., pp. 136-137, per il quale le due madri esprimerebbero due princìpi generali della vita associata (più che istituzioni), per cui una buona costituzione sarebbe il risultato di un temperamento dei princìpi di sovranità e libertà, non riguarderebbe specifiche tipologie costituzionali, ma comprenderebbe, a patto che mescolino bene governo e libertà, sistemi politici completamente diversi tra loro; ciò troverebbe realizzazione in termini politico-istituzionali nella storia del costituirsi dello Stato spartano in 691d-692a, ma io aggiungerei anche Creta, nonché l'Atene e la Persia arcaiche.

¹⁵ È da ricordare che il modello di mistione fra aristocrazia e democrazia era *topos* diffuso nelle discussioni politico ed è reperibile per esempio in Isocrate o nella descrizione tucididea del governo dei Cinquemila, ma si tratta appunto di schemi binari, non ternari, com'è nella trattazione polibiana, che diventerà canonica.

merito né fa riferimento a qualche organo istituzionale che impersoni l'aristocrazia, per cui se si assume che la nozione di *metron* implica quella di mescolanza e che i due principi-madre coincidono con due precise forme di costituzione, si dovrà parlare più propriamente di una mescolanza di monarchia e democrazia. Preferirei quindi dire che nelle *Leggi* più che di teorizzazione articolata e consapevole del concetto di costituzione mista emergono elementi che potranno essere utilizzati in questa direzione.

Da questo punto di vista non è da sottovalutare ciò che nel seguito confessa lo spartano Megillo, ossia di non essere in grado di dire come si debba designare la *politeia* di Sparta; infatti – dice – mi pare essere simile (*dokei proseoikenai*) a una tirannide, dato che è straordinario come sia diventato tirannico in essa *tò* (sottinteso 'potere') degli efori (si noti, non dice del *plethos* o della componente democratica), e talvolta mi pare assomigliare di più (*malista eoikenai*) ad una città retta democraticamente (*demokratoumene*). Si noti che questa prevalenza democratica non è attribuita al peso degli efori. D'altra parte – egli continua – il non dirla aristocrazia è del tutto assurdo, e certo in essa c'è la regalità (*basileia*) a vita, che tutti gli uomini e noi stessi diciamo la più antica di tutte; «ma io così ora di colpo interrogato, realmente non sono in grado di dire con le opportune distinzioni (*diorisamenos*) quale sia di queste *politeiai*» (IV 712 d 2-e 5). E nella stessa situazione a proposito della costituzione di Creta dichiara di trovarsi l'altro interlocutore del dialogo, Clinia (712 e 6-8). A che cosa equivalgono queste dichiarazioni? Si tratta di difficoltà nell'individuare quale, tra le forme costituzionali canoniche, sia quella specifica di Sparta e di Creta o si intende attribuire questa difficoltà al fatto che Sparta e Creta possono apparire per certi aspetti ora l'una ora l'altra? Confesso di avere, da parte mia, qualche difficoltà ad interpretarle come ammissioni esplicite e positive del carattere misto delle costituzioni di Creta e di Sparta¹⁶. Agli occhi

¹⁶ Su 712 d-e è interessante l'interpretazione di M. Bontempi, *Il misto della "Politeia" in Platone*, cit., in part. p. 19, che giustamente rileva come questa Sparta non coincida, «nei termini della mescolanza, con quella del libro III: gli elementi in gioco sono per lo più caratterizzati solo brevemente, né è chiaro se ai diversi modi del governo – tirannico, democratico, aristocratico, monarchico – corrispondano luoghi ed istituzioni diversificati, giacché gli efori, 'democratici' (sorteggio) nel III libro e qui 'tirannici', potrebbero in realtà essere l'uno e l'altro tipo di governo (ad esempio, democratici nel modo dell'elezione per sorteggio, tirannici nel modo di esercitare il potere in assenza di rendicontazione)», ma da ciò trae la conclusione «che la costituzione mista di Platone non è uno schema predefinito: non è la mistura di forme o titoli di governo già dati nel loro numero e nella loro natura, né di parti sociali già differenziate nel loro modo d'essere e nelle loro funzioni reciproche, né di istituzioni rigidamente definite nei criteri di accesso e negli ambiti di gestione. La mescolanza può darsi in modi diversi, forse tenendo conto del caso particolare, del luogo e delle componenti di quella specifica città». E poco dopo aggiunge: «Ogni *politeia* per definizione è mista: ma per mantenersi in essere come dimensione realmente comune è necessario che essa si dia, reciprocamente, anche un governo misto, una mescolanza delle forme di governo», sì che ogni carica si sappia non unica e assoluta, ma «mero servizio all'unico vero governo della ragione e della legge» (p. 23). Queste conclusioni equivalgono, a mio avviso, a escludere che in Platone ci sia un concetto

dell'Ateniese quelle di Creta e Sparta, appaiono *politeiai* vere e proprie (*ontos*), mentre quelle appena menzionate non sono *politeiai*, bensì insediamenti (*oikeseis*) di città dominate e asservite ad alcune parti di esse e ciascuna assume la propria denominazione in base alla forza (*kratos*) della parte padrona (*despotou*) (712 e 9-713 a 2). Nel libro VIII si rileverà che la prima causa che impedisce la formazione di una costituzione quale quella della legge – cioè la seconda dopo l'ottima – è l'amore della ricchezza e che democrazia, oligarchia e tirannide sono «non *politeiai*», ma si possono piuttosto chiamare correttamente 'forme conflittuali', *stasioteiai*, perché tutte caratterizzate da un potere fondato non sul consenso, ma sulla violenza e sul timore che i governanti hanno dei governati (832 b 10-c 7). In fondo Platone sembra qui accettare il teorema di Trasimaco che queste forme di costituzione sono tutte fondate sul dominio di chi governa (nel proprio interesse), ma lo corregge nel senso che queste forme non sono costituzioni autentiche. Se si assume che la *polis* debba esser chiamata col nome di un padrone – continua l'Ateniese –, bisognerebbe pronunciare il nome del dio veramente padrone (*despozontos*) di quanti son dotati di intelletto (713 a 2-4), il che vuol dire, potremmo aggiungere, che il termine appropriato sarebbe teocrazia. Ciò sembrerebbe implicare che la Persia e l'Atene attuali, prive della giusta misura dei due princìpi, finiscono per essere forme di asservimento all'una o all'altra componente della città, non sono autentiche costituzioni e che l'unica forma accettabile di dipendenza da un padrone sarebbe quella in cui il padrone non sono degli uomini, ma la divinità. Ma non a caso, a questo punto, l'Ateniese ricorre ancora una volta al mito e al tempo di Crono, ben anteriore a quello delle città esaminate, quando era esistito, a quanto si dice, un insediamento e una forma di governo (*arché*) felice, affidato al governo dei demoni, rispetto alla quale le migliori tra quelle odierne non sono che un'imitazione (*mimema*) (713 a 9-b 4). Interessante è questo rinvio all'età di Crono, presente anche nel *Politico*, ma ancor più il ritorno del concetto di imitazione che, come si è visto, era centrale nel *Politico*, il che conferma che anche qui ci si sta muovendo sul piano di un discorso di secondo grado, non riguardante la forma di costituzione ottima, che in ogni caso non sembra presentare caratteri di mistione, ma soltanto, nel migliore dei casi, di un'approssimazione ad essa. Naturalmente occorre imitare con ogni espediente (*mechané*) ciò che si narra della vita del tempo di Crono, affidando la guida a ciò che vi è di immortale in noi, cioè l'intelletto (*nous*), denominando

preciso di costituzione mista e rischiano di dissolvere tale concetto in un appello generale alla misura, evitando eccessi e ricorso alla forza, anziché seguire la saggezza e le leggi, come garanti di un'unità non conflittuale. Ma allora non è la mistione delle forme di governo a ottenere questi risultati. Helmer, *Histoire, politique*, cit., pp. 156-157, rileva, in relazione a questo passo delle *Leggi*, alcune differenze rispetto al *Politico*, per esempio nella legittimità dell'uso del termine *politeia* anche a proposito di determinati regimi empirici e nella concezione solo positiva dell'imitazione come conformità alla legge.

nomos, legge, la *dianomé* esercitata dall'intelletto, con l'avvertenza che se un solo uomo o una oligarchia o anche una democrazia, caratterizzata da un'anima che aspira a piaceri e desideri ed è bisognosa di esserne riempita, governerà una città, calpestando i *nomoi*, non c'è alcuna via o espediente (*mechané*) di salvezza (713 e 6-714 a 8). Al di là di ogni meccanismo costituzionale, ciò che conta, anche in questa forma imitatrice della costituzione ottima, sono le qualità morali dei governanti e la loro osservanza delle leggi. Anche per le *Leggi*, credo, continua a valere l'assunto della *Repubblica* che c'è un modello, rispetto al quale tutte le tradizionali forme politiche sono degenerazioni o, nel migliore dei casi, imitazioni più o meno approssimate: in questo orizzonte non c'è spazio per una costituzione mista intesa come l'ottimo. Nelle *Leggi* Platone non ha rinunciato al primato normativo della città della *Repubblica*, anche se ne discute l'applicabilità automatica o immediata, di qui il suo presentarsi come una seconda navigazione, un *deuteros plous*.