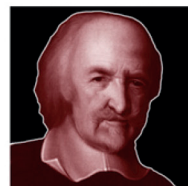
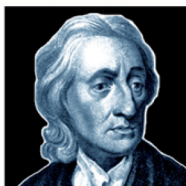
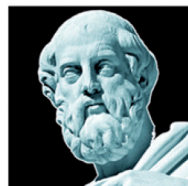
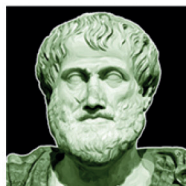


Luigi Marco Bassani
Alberto Mingardi

Dalla Polis allo Stato

Introduzione alla storia
del pensiero politico



TERZA EDIZIONE



Giappichelli

Introduzione

Siamo piacevolmente stupiti che questo libro sia giunto alla terza edizione, ci conforta l'attenzione che gli hanno dedicato i colleghi e speriamo abbia aiutato gli studenti a orientarsi nel *mare magnum* di un ambito di studi che a noi continua a sembrare fra i più affascinanti offerti dalle scienze storico-sociali.

Le opzioni di carattere culturale dei due autori sono, perlomeno all'interno del sempre più ristretto circolo di quanti coltivano interessi di questo tipo, piuttosto note. Il lettore sa cosa aspettarsi: è chiaro che non troverà in queste pagine una esaltazione acritica del "dispositivo politico della modernità" e degli uomini che meglio ne hanno interpretato lo spirito. Sotto questo profilo, non ci sentiamo certo in dovere di scusarci: ritenere la libertà umana il più importante fine politico fa parte di una lunga tradizione che sarà certamente in declino, ma ha segnato la nostra storia negli ultimi secoli.

Pensiamo che questo libro riveli soprattutto una certa idea di che cosa significa fare storia del pensiero politico. Gli autori e i temi che proponiamo nelle pagine seguenti rappresentano, ai nostri occhi, grandi questioni spesso ancora irrisolte nella storia umana. Se la storia va studiata perché altrimenti si è condannati a ripeterla, l'ignoranza della storia delle idee implica una sorta di "presentismo" perenne, che incatena le scienze sociali alla continua ripetizione di motivi antichi di cui si è persa ogni possibilità di comprensione. Il "giorno della marmotta" in cui ci sembrano bloccati molti politologi è il frutto anche di una insufficiente conoscenza del passato delle loro stesse materie.

Indubbiamente, le grandi parole della politica sono vaghe, mancano della concretezza di lemmi come "tavolo", "scarpe" o "cornetto alla crema". Per questo, si presta a interpretazioni diverse e ogni tanto vengono strumentalizzate a vantaggio di questo o quel leader. Ma appartengono ai grandi affreschi del pensiero umano, posseggono (oppure no) una loro eleganza formale, esibiscono caratteristiche di logica e coerenza interna che ce le fanno ammirare, propongono visioni degli uomini che appaiono più o meno coerenti con la realtà effettuale delle cose.

Anche se considerassimo, come spesso siamo tentati di fare, le idee ancillari rispetto alla lotta per il potere, resta il fatto che queste sono un elemento essenziale di quella. Grandi costruzioni teoriche vengono rispolverate per giustificare le manovre più ardite, in quella partita a scacchi (e, talvolta, a rugby) che è la battaglia per giungere nella sala di comando. D'altro canto, anche quelle che possono apparire idee di piccolo cabotaggio, "modeste proposte" disancorate dai grandi sistemi teorici e dalle ideologie della modernità, possono mutare radicalmente la vita delle persone, creando nuovi bisogni, necessità, aspettative.

Quindi la domanda "perché studiare la *Storia delle dottrine politiche?*" presenta una risposta fornita dalla storia stessa. Non esiste, infatti, alcun cambiamento *politico*

rilevante nella storia umana che non abbia avuto bisogno di una qualche forma di *legittimazione* intellettuale. Vale a dire, ogni grande o piccolo mutamento si è nutrito di *idee* e ha provocato nuove riflessioni.

Certamente, uno slittamento molto facile e consueto è quello tra “pensiero politico” e “ideologia politica”. La stessa parola *ideologia* è stata interpretata in modi diversi nella storia. Qui usiamo il termine nell’accezione dell’*Ideologia e utopia* (1929) di Karl Mannheim. Questi definiva “utopia” il modello di società armonica cui tende spesso un movimento rivoluzionario, all’opposizione rispetto al sistema dominante, e “ideologia” un pensiero ridotto al ruolo di giustificazione di un potere ormai conquistato.

Le strutture di pensiero dei politici di professione sono quasi sempre “ideologiche”, nel senso che esse sono funzionali alla lotta per il potere. E tuttavia, taluni grandi testi politici, nati con il deliberato obiettivo di incidere nella polemica ideologica del tempo, sono poi divenuti dei classici del pensiero politico, tanto grande era il loro spessore teorico e robuste le basi sulle quali erano stati costruiti. L’esempio più illustre è quello del *Federalist*: lo scopo dei suoi autori era la semplice propaganda elettorale al fine di far eleggere uomini favorevoli all’approvazione della Costituzione. Nonostante ciò, per i posteri è diventato un “classico” della scienza politica, o dell’“arte del governo”, come si diceva in America. Molti studiosi e uomini comuni hanno preso in mano la raccolta di saggi alla ricerca di verità universali, del nocciolo scientifico che va oltre l’ideologia.

La *Storia del pensiero politico* esamina e illustra quelle idee che sono diventate “pensiero politico”, ossia vere e proprie teorie sistematiche relative al modo di intendere le forme della convivenza umana. Solo quando ci troviamo di fronte a visioni sufficientemente unitarie, organizzate e compiute sulla società, lo Stato, la sovranità, i poteri, possiamo parlare di “pensiero politico”. Se chiunque può avere idee politiche, la produzione del pensiero politico è stata invece appannaggio di un manipolo di teorici e il compito della nostra disciplina è quello di tracciarne l’evoluzione.

Questo insegnamento prende il nome di *Storia delle dottrine politiche*, più tipicamente, oppure di *Storia del pensiero politico* e Gaetano Mosca fu il primo docente universitario della nostra materia, nel 1923. Il fondatore della corrente politica dell’elitismo insegnò “Storia delle dottrine politiche” nell’Università Bocconi di Milano e poi “Storia delle dottrine e delle istituzioni politiche” nell’Università di Roma. In ogni caso, si tratta di “storia”, non di concetti politici liberamente fluttuanti, ma precisamente collocati all’interno di una cultura, un contesto linguistico e un inequivocabile arco temporale. Allo studente che non ritiene rilevanti le date e si ribella al “nozionismo” dei fatti asserendo di esser tuttavia ben preparato sui “concetti” (forse il tipo umano più diffuso) non abbiamo da rispondere che un semplice, affettuoso e cordiale “si presenti al prossimo appello”. La natura della materia è tale che una grave imprecisione sulla collocazione temporale di un’opera basilare e del suo autore rende impossibile discuterne i contenuti.

Non esiste alcuna filiazione necessaria e diretta tra le idee politiche e i fatti. Le idee non causano meccanicamente i fatti e neppure si limitano a riflettere la “struttura” dei rapporti di potere. Se il materialismo storico non regge a un’analisi accurata – ossia non è affatto l’economia che determina ciò che gli uomini pensano – non per questo

conviene sostituirlo con una sorta di “spiritualismo fantastico”, un mondo fiabesco nel quale le idee muovono tutto. La cinghia di trasmissione fra idee e azioni ha un funzionamento a dir poco misterioso, in particolare per lo storico del pensiero.

Per noi il pensiero politico ha senso e significato solo in un determinato contesto storico. Il che non vuol dire però che dal contesto il pensiero non si possa mai emancipare. I fantasmi dell'assolutismo – almeno in quella forma – sono sepolti da tempo, e tuttavia Montesquieu può ancora essere letto con profitto. Le circostanze storiche nel corso delle quali maturò il pensiero di Thomas Hobbes sono certo remote, eppure esiste una prospettiva hobbesiana che, come un fiume carsico, riemerge costantemente. E lo stesso vale per quasi tutti gli autori che sono qui sinteticamente esaminati: sono diventati classici del pensiero politico storicamente situati proprio perché hanno superato la barriera del tempo.

L'argomento ultimo di studio, nella *Storia delle dottrine politiche*, sono certamente i concetti politici. Ma è difficile negare che, come notava Michael Oakeshott, “una storia del pensiero è una storia di uomini che pensano, *non* una storia di idee astratte e incorporee”.

Con questo libro, abbiamo cercato di contemperare istanze ed esigenze diverse. Abbiamo provato ad aiutare il discente ad avvicinare *fatti e idee* politiche, a misurare come *circostanze e contesto* influenzano e sono influenzati dalle elaborazioni degli uomini di pensiero, ne abbiamo presentato – per sommi capi – la vita assieme alle opere, e abbiamo tentato di ricostruirne la genealogia intellettuale, perché se nessun uomo è un'isola a maggior ragione non lo è nessun pensatore. Tutto questo, avendo in mente un progetto squisitamente didattico e ritagliato sulle conoscenze degli studenti del primo anno. Lo scopo di questo volume è infatti quello di fornire un agile strumento di ausilio ai corsi istituzionali. Questa nuova edizione è arricchita nel testo di tre nuovi capitoli e da una sezione antologica, che speriamo possa essere utile per un primo avvicinamento diretto alle fonti primarie.

Le pagine che seguono non possono essere che una semplice introduzione al pensiero politico nella storia. La scelta degli autori trattati – una ristretta cerchia di pensatori che più di altri hanno saputo aprire strade nuove e su di esse condurre altri uomini, vale a dire fondare tradizioni – ci potrebbe essere forse contestata da alcuni colleghi. Ci rendiamo conto di aver trascurato problemi e figure che altri potrebbero ben legittimamente ritenere imprescindibili. Ci pare, tuttavia, che quel che c'è fornisca una discreta approssimazione di che cos'è stata, nella piccola parte di mondo che è la nostra, la storia del pensiero politico.

Quest'ultima edizione include tre nuovi capitoli, uno dedicato a una inforinatura di pensiero medievale, gli altri all'evoluzione del pensiero attorno alle relazioni internazionali (una questione assai negletta, nella storia delle dottrine politiche) e alla cosiddetta “fine delle ideologie”, che nel Novecento è stata anch'essa una tradizione del pensiero politico. Ci sono parse aggiunte particolarmente rilevanti, anche alla luce di alcune curiosità che gli studenti non possono non mostrare negli strani e complessi tempi in cui viviamo.

In una pagina assai nota, un economista del Novecento scriveva:

Le idee degli economisti e dei filosofi politici, tanto quelle giuste quanto quelle sbagliate, sono più potenti di quanto comunemente si creda. In realtà il mondo è governato da poco altro. Gli uomini della pratica, i quali si credono affatto liberi da ogni influenza intellettuale, sono spesso gli schiavi di qualche economista defunto. Pazzi al potere, i quali odono voci nell'aria, distillano le loro frenesie da qualche scribacchino accademico di pochi anni addietro.

La storia degli oltre ottant'anni seguiti alla sua morte è di per sé un monumento all'influenza delle idee economiche, politiche e sociali espresse proprio da questo studioso, John Maynard Keynes. E i politici non di rado sono sonnambuli diretti da teorici e pensatori che spesso non hanno neanche avuto bisogno di approfondire, giacché viviamo in un mondo nel quale le idee circolano, vengono volgarizzate e digerite costantemente.

Proprio il fatto che gli uomini della pratica si ritengano liberi dall'influenza delle idee non ne fa, paradossalmente, dei navigatori accorti e scrupolosi, pronti a cambiare rotta in nome della concretezza non dei valori, ma della vita delle persone sottoposte alle istituzioni di governo. Al contrario mai come di questi tempi, nei quali le ideologie sono considerate reperti antiquari, si procede per idee astratte, per ipotesi astratte, si subordina l'esperienza individuale a qualche benevolente disegno collettivo.

Abbiamo cercato, in questo libro, di dare conto dell'eterna vivacità dei conflitti che si producono quando gli uomini riflettono su come organizzare le convivenze umane. Abbiamo cercato di restituire il vigore di pensatori spesso polemici e indomiti, all'incontro con le grandi questioni della giustizia, dell'eguaglianza, della libertà.

Una conoscenza, ancorché per sommi capi, della storia del pensiero politico non equivale di per sé alla capacità di esercitare il pensiero critico. È tuttavia un primo passo in quella direzione. Aiuta a distinguere le idee che hanno mosso e muovono donne e uomini, da soluzioni abborracciate a vantaggio di interessi di parte. Aiuta a cogliere l'ineludibile conflitto delle prospettive e a capire la ricchezza del pluralismo delle idee. Consente, o almeno così speriamo, di mettere nella giusta prospettiva la politica delle promesse e degli slogan.

Conoscere la storia delle idee politiche è il primo passo verso l'età adulta. Che a noi pare significhi capire che, come Alexander Herzen spiega a Marx e Bakunin nell'ultima scena di *La sponda dell'utopia* di Tom Stoppard, che è necessario liberarsi dall'inganno "di una società perfetta dov'è possibile la quadratura del cerchio e l'abolizione di ogni conflitto". "Finché non smettiamo di uccidere per inseguirla, non cresceremo mai come esseri umani". Conoscere la storia del pensiero politico non ci consente di prendere in mano le briglie delle vicende sociali, ma forse ci aiuta a crescere, a raggiungere l'età adulta del pensiero.

*

Questo volume è stato scritto e pensato insieme. Siamo grati a Carlo Marsonet e Simone Zuccarelli, che ci sono stati di grande aiuto nella revisione e nell'ampliamento di questo volume nella presente edizione.

Il pensiero politico antico

442 a.C.	Prima rappresentazione dell' <i>Antigone</i> di Sofocle
431-404 a.C.	Guerra del Peloponneso
29-19 a.C.	Virgilio scrive l' <i>Eneide</i>
27 a.C.	Fine della Repubblica romana, inizio del Principato
64	Grande incendio di Roma
67	Martirio di Pietro
313	Editto di Costantino
476	Fine dell'Impero romano d'Occidente

Gli esseri umani hanno sempre vissuto in gruppi, sin dall'alba dei tempi. L'antropologia e la sociobiologia ci insegnano che l'evoluzione dei gruppi umani procede per alcune tappe. Il maggior cambiamento, nelle modalità della convivenza civile, avviene con il neolitico. Attorno al decimo millennio avanti Cristo, lo sviluppo dell'agricoltura porta uomini e donne a diventare stanziali, dando luogo ad aggregazioni saldamente radicate in un certo territorio e dedite alla cerealicoltura e all'allevamento.

È facile comprendere perché questo cambiamento abbia avuto un impatto così significativo. La possibilità di approvvigionarsi di cibo in modo regolare segna una sorta di emancipazione dalla dittatura della natura e degli elementi. Gli uomini diventano un po' più padroni del loro destino. E col tempo, man mano che le tecniche di coltivazione migliorano e consentono una maggiore produttività, riusciranno a costruire società vieppiù popolose, complesse e tecnologicamente avanzate.

La nascita della società

La riflessione politica è molto più recente. Per noi occidentali ha inizio nella Grecia antica. In quel territorio, fioriscono le *polis*, libere città, nelle quali la discussione sulle forme del governo dà origine ad alcune idee che ritorneranno più volte nel corso della storia. Si tratta di unità politiche di ridotte dimensioni: si stima che Atene nel IV secolo avanti Cristo avesse all'incirca duecentomila abitanti; altre città, come Sparta, erano decisamente più piccole.

Atene e Sparta acquisiscono una importanza cruciale nella storia del pensiero politico. La prima fu una città mercantile, aperta verso l'esterno, dotata di una importante flotta, tendenzialmente espansionista sotto il profilo militare. I suoi cittadini partecipano attivamente alla vita pubblica, attraverso meccanismi di carattere democratico. Vi sono diseguaglianze molto forti: su circa duecentomila abitanti, solo trentamila sono "cittadini" in senso proprio. Donne, schiavi e stranieri restano privi di diritti politici. Tuttavia, Atene è una società interessata ai commerci, aperta ai rapporti con il resto del mondo, nella quale fioriscono i divertimenti e la filosofia e dove si sviluppa una relativa tolleranza verso stili di vita eterodossi. A posteriori, è stata vista come un'ante-

signana di quella che Benjamin Constant (1767-1830) chiamerà la “libertà dei moderni”: cioè una libertà che si manifesta in una dimensione *privata* e *individuale*.

Sparta è governata da una diarchia – istituto che si faceva risalire al leggendario legislatore Licurgo – la quale gode di potere assoluto in tempo di guerra, ma in pace è sottoposta all’approvazione dei sommi magistrati, gli efori. I titolari dei diritti civili sono gli spartiati, cioè i discendenti dei Dori che occuparono la Laconia e sottomisero i Messeni. I discendenti di costoro, gli Iloti, vivono invece in condizione di schiavitù. Gli spartani restano esclusivamente agricoltori e guerrieri, non producono una cultura feconda quanto quella di Atene (filosofia, teatro, poesia e musica), né s’interessano allo sviluppo dei commerci. La loro visione della libertà coincide appieno con l’indipendenza della loro *polis*. Alla grandezza di quest’ultima debbono concorrere i singoli. Tutt’oggi Sparta è evocata spesso come proiezione quasi mitica di quelle correnti del pensiero politico che esaltano il collettivo a spese dell’individuale, l’interesse nazionale contro quello personale, la comunità Atene e Sparta contro il singolo.

Atene e Sparta ■ Queste due *polis* sono dunque assurte a simbolo di diversi valori ed idee politiche. Per la riflessione sul modo in cui gli esseri umani organizzano le loro convivenze, le differenze fra le due maggiori *polis* del mondo antico sono di fondamentale importanza. Se Sparta produsse ben poco nel campo del pensiero, i pensatori di scuola ateniese non di rado furono affascinati dal modello spartano della “*polis* oplitica”.

È importante tuttavia evitare la tentazione dell’anacronismo e ricordare che né ad Atene né a Sparta vigeva alcuna forma di eguaglianza formale fra le persone. Gli individui “contavano” in prima battuta in quanto appartenenti a un gruppo sociale o a un altro: i cittadini liberi erano una minoranza, le donne non avevano alcun diritto politico e la gran parte degli uomini viveva in condizione di schiavitù. Proprio l’economia schiavile circoscriveva enormemente portata e scopi della discussione politica. Il fatto che la produzione dipendesse dagli schiavi riduceva grandemente la necessità del ricorso alle innovazioni e riduceva l’economia a variabili elementari.

Nello stesso tempo, non si può trascurare che è nell’esperienza della *polis* che si cominciano a mettere a fuoco categorie fondamentali per la stessa definizione dell’*esperienza* della politica. Se è vero che l’individuo era *polites*, *cittadino*, in un modo per noi oggi nemmeno immaginabile, legato da un’unione profondissima e irrevocabile alla città d’appartenenza, è altrettanto vero che è nella Grecia antica che l’esperienza del governare e dell’essere governati comincia ad assumere quei contorni che oggi diamo per scontati. La politica è un’attività specifica, si svolge all’interno di un contesto chiaramente definito, è sottoposta a vincoli istituzionali, ha a che fare con la creazione di *norme*. Non è un caso se in quell’epoca e in quel contesto ha avuto inizio il pensiero politico occidentale.

1.1. Platone e la nascita della filosofia politica

Nell’Atene del V e IV secolo a.C. si affermano i sofisti: filosofi che fanno commercio della propria sapienza, insegnandola a pagamento a quanti sono interessati ad ap-

prenderla. A differenza delle altre *polis* greche, Atene è una città democratica: i cittadini (non però le donne, gli schiavi e gli stranieri) partecipano al governo della città, eleggendo i propri governanti e capi militari, o venendo estratti a sorte per ricoprire alcune cariche nelle diverse magistrature. Padroneggiare l'arte retorica è pertanto un sapere di grande utilità pratica per gli ateniesi.

Il primo dei sofisti è Protagora di Abdéra (484/481-411 a.C.), del ■ **I sofisti** quale ricordiamo la massima per cui "l'uomo è la misura di tutte le cose". I due maggiori filosofi greci vissuti sino ad allora – Parmenide (VI-V secolo a.C.) ed Eraclito (535-475 a.C.) – avevano tentato un'indagine sull'*essere*, ovvero sulla natura ultima delle cose. Con Protagora e i sofisti la discussione si sposta sulla *condizione umana*. L'oggetto del loro interesse non è la verità in quanto tale, ma l'approssimazione, umanamente fondata e pertanto necessariamente fallibile, che possono darne gli uomini.

I sofisti insegnano ai propri allievi a dimostrare una tesi e il suo contrario. È l'eristica, l'arte del disputare, la cui padronanza serve a far prevalere una tesi indipendentemente dal contenuto di verità in essa incorporato. In un dialogo, Platone (428/427-348/347 a.C.) chiama "mercenari di parole" (Platone, *Teeteto*, 165d) coloro che irretiscono l'interlocutore attraverso argomentazioni false e ingannevoli, ossia i sofisti.

Socrate (470/469-399 a.C.) è contemporaneo dei sofisti, ma in con- ■ **Socrate** trasto con loro su alcuni punti filosofici. Di lui non ci sono pervenute opere dirette, ma lo conosciamo attraverso i suoi maggiori allievi: Platone e Senofonte (430/425-355 a.C.). Socrate è il personaggio principale dei dialoghi platonici giovanili e Senofonte ci lascia un ritratto che ne descrive lo stato d'animo al processo nell'*Apologia di Socrate davanti alla giuria*.

Secondo Socrate, l'ignoranza è un tratto che caratterizza la specie umana. L'esserne consapevoli, il conoscere se stessi e per l'appunto *sapere di non sapere*, dovrebbe liberare dalla presunzione intellettuale. Questa *hybris* – uno dei temi classici della letteratura greca, che metteva in guardia, sin dai tempi di Omero, dall'arroganza umana che vagheggia di poter dominare la natura e il caso, sostituendosi agli dei – va evitata, perché induce all'errore nel ragionamento e nella cura degli affari pubblici.

Socrate, al pari dei sofisti, insegna la sua filosofia, ma non pensa che l'arte retorica debba essere messa al servizio di qualsiasi tesi. Al contrario egli utilizza il metodo dialettico, ovvero il dialogo fra tesi opposte, per fare emergere come ogni presunzione di conoscenza produca in ultima analisi effetti dannosi.

Socrate viene accusato di "empietà", considerato un "cattivo maestro" corruttore della gioventù e colpevole di ateismo. È pertanto condannato a morte.

Atene era nel periodo della cosiddetta "restaurazione democratica". Alla sconfitta nella guerra del Peloponneso contro Sparta (431-404 a.C.), era infatti seguito il periodo dei cosiddetti "Trenta Tiranni": un regime oligarchico, composto da aristocratici filo-spartani. Alcuni di questi erano stati discepoli di Socrate e il fatto che egli fosse messo a morte subito dopo la loro disfatta probabilmente esacerbò il sentimento anti-democratico del suo più illustre allievo: Platone.

Se la filosofia dei sofisti è un'arte di cui è necessario impraticarsi per essere cittadini capaci di partecipare appieno alla vita della *polis*, Platone conduce una ricerca sul-

la verità, che sostiene essere ben altra cosa rispetto alle opinioni degli uomini. La sua è una pedagogia che intende mirare a un disvelamento della verità, che regolarmente sfugge agli esseri umani, i quali sono distratti dal mondo sensibile e dai piaceri mondani. In un certo senso, la *paideia* (ossia, formazione intellettuale nel senso di ideale di perfezione morale) platonica è una *terapia*, tanto per il singolo individuo che per la comunità politica di cui fa parte. Platone paragona esplicitamente la salute della *polis* a quella dell'individuo. L'una ha influenza sull'altra: per Platone esiste un "uomo democratico", così come pure un "uomo oligarchico" o un "uomo tirannico". Il discorso sulla politica è sempre intrecciato con quello sulla natura umana: tanto la *polis* quanto il singolo uomo devono essere liberati da influenze perniciose, che rendono impossibile la comprensione del vero bene.

La forma prediletta da Platone è quella dialogica, a imitazione del procedimento interlocutorio, anche se solo orale, del suo maestro Socrate. Il *corpus* delle sue opere comprende trentaquattro dialoghi, un monologo (*l'Apologia di Socrate*) e un insieme di lettere, anche se di incerta attribuzione.

L'ambizione politica ■ Per quanto vi siano riflessioni di carattere eminentemente politico in molti dialoghi platonici, giacché la filosofia agli albori era una meditazione a tutto tondo, noi accenneremo soltanto ai suoi due lavori precipuamente politici: ovvero *La Repubblica* e *Le leggi*. È importante comprendere che Platone, il quale proveniva dalla più nobile aristocrazia ateniese, non aveva per la politica un interesse esclusivamente speculativo. L'ambizione a costruire la comunità politica ideale fu, infatti, da lui attivamente perseguita, tanto che intraprese tre famosi viaggi a Siracusa, per convincere prima il tiranno Dionisio il Vecchio (432-367 a.C.) e poi il figlio Dionisio il Giovane (397-343 a.C.) a seguire le sue idee. Questi viaggi, nei quali Platone si avvale dell'amico e discepolo Dione (408-354 a.C.), cognato di Dionisio, furono molto sfortunati. Nel primo, le critiche di Platone irritarono Dionisio a tal punto che il nobile filosofo ateniese finì per essere venduto come schiavo, anche se per sua fortuna fu poi riscattato e riuscì a tornare ad Atene. Qui nel 387 a.C. fondò l'Accademia, comunità religiosa dedicata alle Muse che in realtà era un centro di discussione e studi, la prima grande "scuola di pensiero" nella storia dell'umanità.

I dialoghi platonici abbondano di immagini e di miti. Uno dei più noti è il mito della caverna, che apre il settimo libro della *Repubblica* e che illustra l'approccio platonico al tema della conoscenza.

Il filosofo, che parla per bocca di Socrate, descrive una caverna stretta e in pendenza. Al fondo di essa si trovano alcuni uomini, che lì sono nati e, seduti e incatenati, sono rivolti verso la parete della caverna. Non possono né liberarsi, né tantomeno uscire e vedere ciò che accade all'esterno.

All'ingresso della caverna si trova un muro, dietro il quale vi sono persone che portano oggetti sulla testa. Da dietro al muro, tuttavia, non spuntano che questi oggetti: coloro che li trasportano sono invisibili agli abitanti della caverna. Un gran fuoco rimanda le immagini degli oggetti come ombre che si susseguono ininterrottamente.

Per Platone, la caverna sta al mondo esterno come il mondo sta al mondo delle idee. Gli uomini della caverna non conosceranno che immagini ed ombre, ma esse per l'appunto non sono che un pallido simulacro della realtà vera. I filosofi sono coloro

che hanno saputo rompere i ceppi, uscire dalla caverna, sopportando l'accecamento causato dal primo impatto con la luce naturale. Dopo aver visto il Bene, costoro ritornano nella caverna e, a rischio di esser fraintesi e persino a rischio della vita (come capiterà a Socrate), portano la verità agli altri uomini e cercano di liberarli: dalla materialità, dai loro istinti, dalle passioni e dal male.

La *Repubblica* di Platone, scritta fra il 390 e il 360 a.C., viene talora ■ **La Repubblica** descritta come la prima "utopia" della storia. Questo dialogo è un' esplorazione del governo ideale nel quale, com'è chiaro dal mito della caverna, un ruolo prominente non può che spettare a quanti conoscono la verità e pertanto possono liberare dalle catene della menzogna gli altri uomini. La riflessione sul buongoverno ha inizio a partire dalla domanda "chi deve governare?". Il dialogo è diviso in dieci libri, nei quali alla riflessione sulla giustizia e sul governo ideale si affiancano digressioni su temi diversi, a cominciare dalla natura della conoscenza.

La comunità politica ideale è quella retta dai buoni governanti, i quali sono ovviamente i filosofi. Per Platone, gli esseri umani debbono vivere assieme per beneficiare della divisione del lavoro: "Una *polis* nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni. [...] Così per un certo bisogno ci si vale dell'aiuto di uno, per un altro di quello di un altro: il gran numero di questi bisogni fa unire in un'unica sede molte persone che si associano per darsi aiuti" (Platone, *La Repubblica*, II, 369b-c). La divisione del lavoro richiede una specializzazione, ma se è bene che ciascuno impari al meglio a fare una singola cosa, che cosa essa sia dipende dalla sua "naturale disposizione". Gli esseri umani non sono, in alcun senso, uguali e pertanto non possono e non debbono essere trattati come se fossero tali.

La struttura della società politica deve riflettere quella dell'anima umana. Il filosofo è l'uomo che si fa guidare dall'intelletto dominando le passioni ed i bassi istinti, che pure sono parte della natura umana. Come esistono tre funzioni dell'anima ("razionale", "irascibile" e "concupiscibile"), così la società dev'essere divisa in tre parti, che corrispondono alla prevalenza dell'una o dell'altra in ciascun individuo che ne fa parte. La parte "migliore" dovrebbe dominare sulle altre due, in ognuno come nella comunità.

Esistono quindi uomini "d'oro", dominati dalla ragione, tendenti ■ **Filosofi, guerrieri e mercanti** all'eterno e al Bene: costoro sono i filosofi. Ma esistono pure uomini "d'argento", dominati dalla funzione "irascibile", nel senso di desiderio di onore, gloria e potenza: guerrieri per vocazione. E infine vi sono innumerevoli uomini di "ferro e bronzo", dominati dal bisogno dei piaceri materiali, identificati con i contadini, gli artigiani o gli intermediari commerciali.

I confini fra l'una e l'altra di queste "caste" sono invalicabili: "chi è per natura calzolaio è giusto che faccia il calzolaio, senza svolgere altre attività, e chi è falegname il falegname, e così via" (Platone, *La Repubblica*, IV, 442c). Platone biasimava la "licenza" connessa alla varietà e molteplicità dei modi di vita che si osserva in una comunità libera. La giustizia è in un certo senso *stare al proprio posto*: "Ciascun individuo deve attendere a una sola attività nell'organismo statale, quella per cui la natura l'abbia meglio dotato" (Platone, *La Repubblica*, IV, 433a).

Ciò è possibile perché la comunità politica ideale, per come è immaginata dal filosofo ateniese, è quella che si direbbe una "società chiusa". ■ **Una società chiusa**

Essa è, in primo luogo, una società che non tende ad espandersi, ma anzi è rigorosamente limitata sotto il profilo dell'estensione geografica e della popolazione. Il parallelismo fra vita del singolo e vita del corpo sociale segna tutta l'argomentazione di Platone. Esattamente come la virtù per il singolo consiste nell'evitare determinati consumi e determinate attività, che mettono a repentaglio la salute del corpo e il benessere dell'anima, lo stesso vale per la comunità. Una *polis* troppo estesa, che commercia con il mondo intero o che integra territori diversi nei propri domini, sarà inevitabilmente esposta alla degenerazione. Platone è convinto che vada perseguito l'*equilibrio*, nella vita del singolo come nel corpo politico, e questo equilibrio riguarda in prima battuta la popolazione, gli abitanti della città.

**La
collettivizzazione
dei figli**

Ecco perché donne e figli sono, nella Repubblica platonica, un bene comune. È importante che i migliori si accoppino con i migliori e i peggiori con i peggiori, perché il potenziale dei primi non sia guastato dai secondi. Ma è parimenti importante che la riproduzione avvenga secondo un'accurata pianificazione, per evitare che possa esserci crescita demografica.

I figli verranno tolti ai genitori, affinché la comunità possa destinare ciascuno alla casta a lui più appropriata, sulla base delle abitudini personali e non in ragione dell'influenza della famiglia di origine. I neonati debbono essere subito separati e mai più ri-congiunti ai genitori. Persino l'allattamento deve essere condiviso e socializzato: "Condurranno al nido d'infanzia le madri quando abbiano i seni turgidi, escogitando ogni artificio perché nessuna riconosca il proprio figlio" (Platone, *La Repubblica*, V, 460c-d).

Nella città ideale non è consentita, per i "guardiani" che reggono il governo, la proprietà privata: vige il comunismo. La proprietà e l'attaccamento alle cose dividono e corrompono i cittadini, che invece debbono sentirsi coesi gli uni con gli altri, parte della medesima unità, "come le dita di una mano". L'esistenza stessa della proprietà privata indurrebbe a un conflitto fra l'interesse privato dei reggitori e quello della comunità nel suo complesso. Pertanto, solo i cittadini di rango inferiore possono possedere beni, perché sarebbero comunque incapaci di partecipare a forme di felicità più elevata di quella che presuppone il possesso delle cose materiali. Al contrario, l'educazione dei futuri governanti, che deve portarli a comprendere e mettere in atto il bene, per definizione li condurrà a non farsi distrarre dal possesso di beni materiali.

Le leggi ■ Se *La Repubblica* è un ragionamento attorno alla *polis* ideale, uno standard etico superiore a qualsiasi alternativa reale di organizzazione politica, *Le leggi* – rese pubbliche dopo la morte di Platone da un suo discepolo – si presentano come un trattato storico sulla legislazione ateniese, spartana e cretese del tempo. Ciò si concilia con la forma dialogica grazie a un facile espediente: uno dei tre partecipanti al dialogo (nel quale non appare il personaggio di Socrate), Clinia, è stato incaricato dalla città di Cnosso di scegliere le leggi migliori per una nuova colonia che i cretesi hanno intenzione di fondare. Gli altri due personaggi sono lo spartano Megillo e l'Ateniese, identificabile con Platone medesimo.

Il dialogo è diviso in dodici libri, i primi tre dei quali sono una sorta di lunga introduzione, mentre successivamente si discutono le basi della costituzione della nuova *polis*. Il libro nono è una digressione sull'origine del Male – che è, come abbiamo già visto ricordando il mito della caverna, rinvenibile nell'ignoranza del Bene.

Platone ripercorre la storia delle istituzioni politiche, immaginando che dopo una circostanza storica assimilabile al diluvio universale (“una delle molte distruzioni, quella che ad esempio un tempo avvenne a causa del diluvio”) solo gli uomini che vivevano di pastorizia in alta montagna si fossero salvati. Costoro, che conducevano un’esistenza in condizioni abbastanza primitive e che poterono godere di una terra “liberata” da tanta parte degli esseri umani, non conoscevano i conflitti – che invece si sviluppano con il progresso e l’aumento della popolazione.

Nel terzo libro, l’Ateniese spiega che

vi sono due forme di costituzione che sono come due madri, dalle quali non sarebbe sbagliato dire che sono nate tutte le altre: e una di queste si può giustamente chiamare monarchia, l’altra democrazia, e la prima ha il suo punto più alto nella stirpe dei Persiani, e l’altra qui da noi. Le altre come dicevo risultano dalla varia unione di queste due. [...] Poiché l’una ama unicamente e più di quanto deve la monarchia, e l’altra la libertà, nessuna delle due costituzioni possiede la giusta misura, ma le vostre, quella spartana e la cretese, la possiedono in misura maggiore (Platone, *Le leggi*, 693d-e).

Il tema della necessità di contemperare diversi principi di governo è dunque presente in questo lavoro platonico, nonostante egli ritrovi un punto di equilibrio nella realtà spartana, pure considerata l’opposto di Atene, per i principi fondatori. Il principale merito della società spartana risiede nel fatto che essa dà a tutti, ricchi e indigenti, la medesima educazione. Una comunità politica che voglia salvaguardare la propria integrità deve quindi distribuire in modo corretto onore e biasimo, e dare la priorità alla temperanza, poi alla bellezza e ai beni del corpo, e solo da ultimo ai beni materiali e alla ricchezza.

Per Platone le leggi migliori

si trovano laddove si realizzi quanto più è possibile quell’antico detto che dice: davvero comuni sono le cose degli amici. Se dunque questo detto trovi ora attuazione o la troverà un giorno – avere cioè in comune le donne, in comune i figli, in comune tutte quante le ricchezze –, se con ogni mezzo sia dovunque estirpato dalla vita ciò che si considera privato, se si escogiti il sistema che renda possibile di mettere in qualche modo in comune ciò che per natura è personale, come se ad esempio occhi, orecchi e mani sembrino vedere, ascoltare, e agire sempre in comune, in modo che tutti quanti insieme, per quanto è possibile, facciano elogi o biasimi e per le stesse cose provino gioia o dolore, se, in sostanza, si voglia stabilire un altro criterio per giudicare la superiorità, rispetto alla virtù, di quelle leggi che cercano di unificare quanto più possono uno stato, non se ne troverebbe un altro più giusto e migliore di questo (Platone, *Le leggi*, 739c-d).

Se *Le leggi*, a differenza della *Repubblica*, vorrebbero essere un ragionamento *concreto* e non *astratto* circa la natura del Bene in politica, il pensiero platonico accetta invero un numero molto ridotto di compromessi con la realtà. Anche pensando al caso concreto della colonia cretese, Platone raccomanda che le terre siano divise in modo equo tra i cittadini: dovranno essere 5040 i proprietari terrieri, a ciascuno dei quali deve corrispondere un lotto comprendente un terreno e una casa. Se ogni porzione di terra deve essere considerata “come proprietà comune di tutto lo stato”, nondimeno è permessa la coltivazione individuale, perché gli uomini non sono ancora pronti per svolgere davvero tali attività in regime “comunista”.

È assai chiaro, nelle *Leggi*, che il tema dell’equilibrio demografico è cruciale per

Platone: il numero di 5040 nuclei famigliari deve mantenersi costante nel tempo. Ogni padre di famiglia dovrà lasciare il suo lotto di terra a un unico erede, affidando eventuali altri figli maschi ai cittadini che non ne abbiano avuti, così che ognuno abbia una discendenza. In alternativa, i governanti potranno inviare giovani nelle colonie ovvero porre in essere meccanismi di controllo delle nascite:

Si può vietare di procreare a quelli nella procreazione troppo fecondi, e così al contrario si possono attuare le cure e le sollecitudini per incrementare le nascite mediante onori, castighi e precetti formulati dai più vecchi e rivolti ai più giovani sotto forma di esortazione (Platone, *Le leggi*, 740d).

Sottosviluppo programmato La stasi demografica si accompagna alla necessaria frugalità dei costumi, la quale deve essere garantita da apposite regolamentazioni. Il possesso di oro e preziosi è vietato. La moneta è solo ad uso interno e non deve “avere valore presso le altre genti” (Platone, *Le leggi*, 742a). Vigono stretti controlli valutari: in caso un cittadino viaggi all'estero e riporti a casa la moneta del Paese in cui si è recato, deve consegnarla immediatamente all'autorità pubblica. Lo stesso vale, più in generale, per qualsiasi reddito che ecceda il massimo consentito, per ciascuna delle quattro classi di censo nelle quali i cittadini vengono divisi.

È bene sottolineare che queste prescrizioni non sono, per Platone, l'esito di una preferenza per una distribuzione *egualitaria* delle risorse fondata sull'uguaglianza fra gli uomini. Egli è anzi profondamente convinto che esistano *differenze naturali* fra gli esseri umani, e che l'ordine politico le debba rispecchiare fedelmente. Tuttavia, come abbiamo visto, per Platone la proprietà privata, i beni materiali e l'attenzione alla realtà mondana non sono che distrazioni: corrompono l'uomo, nutrono l'amor proprio e il senso del privato e così rendono più difficile perseguire il bene pubblico. Come scrive nelle *Leggi*, “coloro che sono assai ricchi non possono essere onesti e, di conseguenza, se non sono onesti, non possono neppure essere felici” (Platone, *Le leggi*, 743c).

È proprio per evitare qualsiasi possibile sviluppo mercantile della città, che Platone propone una regolamentazione tanto minuziosa della vita economica. Lasciare spazio all'iniziativa individuale, e dunque all'ambizione di guadagno, costituirebbe una tentazione destinata a minare le fondamenta del retto agire e del buongoverno.

1.2. Atene e lo spirito della libertà

Disegnando i contorni della città ideale, Platone senz'altro non pensava alla sua Atene. La condanna a morte di Socrate non poteva che suscitare nel suo allievo un profondo e permanente rifiuto delle istituzioni ateniesi.

Quelle istituzioni invece, per altri pensatori, rendevano possibile la vita buona all'interno della *polis*. Uno dei più importanti testi della grecità è l'Epitaffio di Pericle (495-429 a.C.), che ci è pervenuto grazie allo storico Tucidide (460-400 a.C. ca.), autore della *Guerra del Peloponneso*. Si tratta di un'opera storica fondamentale, che ricostruisce il conflitto fra Atene e Sparta nell'ultimo trentennio del V secolo, conclusosi con la vittoria degli spartani.

Nel 430 a.C., alla conclusione del primo anno di guerra, gli ateniesi scelsero Pericle, il principale politico dell'epoca, per tenere l'orazione funebre per i caduti. Nel discorso che Tucidide gli attribuisce, Pericle cerca di dimostrare perché è giusto sacrificare la propria vita per una città quale Atene. Egli si sofferma su tre elementi: l'atteggiamento dei cittadini, i loro concreti modi d'agire e la costituzione (*politia*).

L'Epitaffio di Pericle

Spiega Pericle:

Il nostro sistema politico non emula le leggi delle altre città. Noi non copiamo nessuno, ma siamo noi stessi un modello piuttosto che gli imitatori di altri. E quanto al nome, per il fatto che non si amministra lo stato nell'interesse di pochi, ma di una maggioranza, si chiama democrazia. Come privati cittadini, siamo tutti uguali innanzi alla legge. Ma nella vita pubblica conta il prestigio personale: cariche e onori sono attribuiti in base alla stima di cui ciascuno gode in un determinato campo, non in virtù del censo bensì del suo valore. E chi è povero, se è in grado di operare per il bene della città, non è ostacolato dalla modestia della sua condizione.

Noi svolgiamo la nostra vita di cittadini liberamente, non solo per il registro politico ma anche nei rapporti quotidiani, dove le abitudini personali possono suscitare reciproche diffidenze: non ci scandalizziamo se il nostro vicino si comporta come gli aggrada e non lo umiliamo con atteggiamenti che fanno comunque soffrire pure quando non infliggono offese materiali. Mentre nella vita privata siamo tolleranti, nella vita pubblica è soprattutto il timore a vietarci di trasgredire le leggi: diamo ascolto a coloro che di volta in volta sono in carica e alle leggi, specialmente quelle che sono stabilite per aiutare le vittime di ingiustizia e quelle che, pur senza essere scritte, portano a chi le viola una vergogna comunemente riconosciuta (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II, 37). Il discorso di Pericle non solo rappresenta una testimonianza circa l'effettivo funzionamento della democrazia ateniese, ma ci fornisce anche una visione d'insieme dei valori ai quali gli ateniesi ritenevano si ispirasse il loro sistema politico. In questa descrizione, destinata a restare un punto di riferimento per i secoli a venire, Pericle sottolinea l'importanza, nella polis, del valore del merito individuale e non della stirpe o della nascita, rivendica il ruolo che ad Atene gioca il libero dibattito.

Amiamo il bello senza perseguire lo sfarzo e la cultura senza abbandonarci alla mollezza. Ci serviamo della ricchezza più come mezzo per agire che per vantarcene a parole; e per chi è povero non è vergognoso ammettere la sua povertà, ma piuttosto è vergognoso non darsi da fare per uscirne. Una stessa persona può curare i propri interessi e nel contempo adoperarsi per la cosa pubblica. [...] siamo in grado di giudicare le proposte politiche e pensiamo che il dibattito non pregiudichi l'azione; sarebbe un danno, al contrario, non discutere le cose prima di passare all'azione (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II, 40).

Se la comunità politica ideale, per Platone, era basata su di una rigida divisione di ruoli, nella quale coloro che non rientravano nei ranghi dei filosofi non potevano dedicarsi alle questioni di governo, al contrario Pericle afferma l'orgoglio di una partecipazione diffusa alla vita politica, sostenendo che a ciascuno non viene precluso l'alternare la ricerca della propria, individuale felicità, con la partecipazione al governo della polis.

L'Atene di Pericle era, diremmo oggi, una "società aperta", nella quale le persone (o, almeno, i cittadini liberi) potevano affermarsi attraverso percorsi di carriera basati

sui talenti e non sulla nascita, perseguire diverse idee del bene privato e confrontarsi su diverse concezioni del bene pubblico. Nella Repubblica di Platone, al contrario, il posto che ciascuna persona occupa è rigidamente predeterminato.

Platone totalitario? Ad affermare con vigore questo contrasto è stato, negli anni della seconda guerra mondiale, un filosofo austriaco emigrato in Inghilterra, Karl Popper (1902-1994). In *La società aperta e i suoi nemici*, del 1945, egli cerca di ricostruire l'albero genealogico del totalitarismo, e trova le sue più profonde radici in Platone. Questi aveva di fatto immaginato uno "Stato di casta" nel quale

come a Sparta, solo alla classe dirigente è consentito di portare armi, essa sola gode dei diritti politici o di altro genere, essa sola riceve l'educazione, cioè un addestramento specializzato nell'arte di mantenere soggetto il suo gregge umano o armento umano (Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Vol. I, *Platone totalitario*, 1974, p. 71).

Agli occhi di Popper, le conseguenze del pensiero di Platone, nella storia del pensiero occidentale, sono state quanto mai pericolose perché – anziché guardare al complesso dei fattori che condizionano la vita politica, come fa Pericle nel suo discorso, e concentrarsi sul pluralismo e sulla ricchezza istituzionale che caratterizzano un sistema libero e ben governato – egli cercò di immaginare come ottenere e garantire il "governo dei migliori". Il filosofo ateniese "compendiò il problema fondamentale della politica nella domanda: *Chi deve reggere lo Stato?*" (Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Vol. I, *Platone totalitario*, 1974, p. 155). Per Popper, al contrario, l'interrogativo saliente per il buon governo è: come organizzare le istituzioni politiche, in modo che governanti incompetenti o cattivi non facciano troppi danni? Il punto di vista implicito nelle due domande è inconciliabile: da una parte, c'è la visione dei gruppi dirigenti, ciascuno dei quali è presumibilmente convinto di riunire i migliori o i più adatti all'esercizio del potere, dall'altra la necessità di garantire alla società la possibilità dell'esercizio di un certo grado di libertà, indipendentemente da chi detiene il potere.

Altri sono stati più indulgenti. Il filosofo e antropologo Ernest Gellner (1925-1995) ha proposto l'esistenza di una sorta di "paradosso di Platone", se da un lato questi è un ammiratore di Sparta e propone una società chiusa rigidamente divisa in caste, dall'altro produce comunque una riflessione fondata sulle "idee", e le idee sono in sé astratte ed emancipatrici. La forma più tipica dell'opera platonica è quella dialogica, nella quale un ruolo cruciale è quello della *persuasione*, attraverso una logica stringente, dell'interlocutore. "Platone esprimeva un dogmatismo perseguito con mezzi liberali, un autoritarismo dal volto razionale. Il razionalismo, l'apertura e il liberalismo del procedimento argomentativo alla fine risultarono importanti quanto l'illiberalismo delle conclusioni intese. I dialoghi lasciano chiaramente intendere che Platone era affascinato non già dalla forza dei vincoli sociali, ma da quella della logica" (Gellner, *L'aratro, la spada, il libro*, 1994, p. 82).

1.3. Aristotele e la natura della politica

Platone tentava di rispondere alla domanda "chi deve governare?" tracciando un paragone fra il singolo individuo e la *polis*. Come la ragione deve comandare sul corpo,

così i filosofi debbono imporsi al resto del corpo politico. Il disegno di Platone, la ricerca del governo dei migliori, faceva perno su una costituzione *ideale*. In un certo senso, *La Repubblica* fu la prima “utopia”: il governo dei migliori si cerca non nella realtà delle cose, dove non è possibile trovarlo, ma nella speculazione filosofica.

Aristotele (384-322 a.C.), discepolo di Platone all'Accademia, si allontana molto dal maestro. Se Platone tendeva verso l'utopismo, se egli contrapponeva al basso mondo delle cose sensibili una conoscenza più alta e più vera, al contrario Aristotele è il primo pensatore sociale che abbia avuto una vera ambizione *scientifica*. Di qui, il suo realismo: la riflessione politica e sociale non può prescindere dall'indagine e dalla conoscenza della realtà.

Aristotele nacque a Stagira, una cittadina ai confini del mondo greco caduta sotto il dominio macedone. Rimasto orfano in tenera età, venne affidato a un certo Prosseno di Atarneo che, in ragione dei rapporti d'amicizia con Platone, indirizzò il giovane verso l'Accademia attorno al 367/366 a.C. Aristotele vi rimase vent'anni, apprendendo dal maestro e tuttavia sviluppando un proprio pensiero, non sempre coincidente con quello di Platone. Alla morte di questi, Aristotele – che in quanto straniero ad Atene non godeva pienamente dei diritti politici ed era soggetto a tutta una serie di obblighi – colse al volo l'opportunità offertagli da un suo allievo, Teofrasto, per fondare un'altra scuola a Mitilene. Due anni dopo venne chiamato in Macedonia, per diventare il precettore del giovane principe Alessandro, compito che svolgerà per tre anni, fino a quando Alessandro, giovanissimo, non iniziò le sue avventure militari.

Aristotele rientrò ad Atene nel 355, dove in un pubblico ginnasio, detto Liceo perché dedicato ad Apollo Licio, fonda la sua scuola, chiamata “Peripeto” (in greco, “la passeggiata”), nome che indicava quella parte del giardino dove, sotto un colonnato coperto, il maestro e gli allievi discutevano camminando. Alla morte di Alessandro Magno, quando ad Atene si risvegliarono sentimenti anti-macedoni, Aristotele riparerà a Calcide, ove morirà.

Ciò che caratterizza Aristotele è la *scientificità*, l'ambizione a guardare la realtà per come è e ad analizzarla attraverso proposizioni d'impeccabile rigore logico. I suoi scritti di logica, raccolti sotto il titolo di *Organon* (strumento), sono ancor oggi il fondamento del nostro modo di ragionare. Aristotele pone alla base di tutto il principio di non contraddizione (se A è uguale ad A, è diverso da B che non è uguale ad A). Egli distingue fra ragionamenti fondati sulla deduzione (“a priori”), indipendenti dall'esperienza, fondati sul sillogismo – da una certa premessa generale, attraverso un termine medio, è possibile ricavare una conseguenza necessaria (“Tutti gli uomini sono mortali/Socrate è uomo/Socrate è mortale”) – e ragionamenti fondati sull'induzione (“a posteriori”), cioè che dall'esperienza traggono una conclusione di carattere generale.

L'ambizione scientifica

Fra le scienze induttive vi è anche la scienza del buon governo della città, oggetto di molti suoi lavori. Le opere di Aristotele non ci sono pervenute nella loro interezza e anche le *Lezioni di Politica*, comunemente dette *Politica*, non sono concluse.

Pure Aristotele, quando si domanda “se la felicità di ciascun uomo nella sua singolarità e della *polis* sia la stessa o no” risponde che “tutti dovrebbero convenire che è la stessa” (Aristotele, *Politica*, VII, 1324a). La sua analisi è dunque pienamente centrata

sulla *polis*. La politica altro non è che la gestione della *polis* e l'arte della politica è proprio quella di delineare le condizioni necessarie alla felicità degli esseri umani. Ma visto che la vita buona per l'uomo può aver luogo solo nella *polis* è chiaro che il centro focale della riflessione è proprio l'uomo nella *polis*.

La capacità deliberativa ■ È importante ricordare che anche per Aristotele le diseguaglianze naturali sono un "dato" da cui muovere: "Lo schiavo non possiede in tutta la sua pienezza la parte deliberativa, la donna la possiede ma senza autorità, il ragazzo infine la possiede, ma non sviluppata" (Aristotele, *Politica*, I, 1260a). La pienezza della capacità deliberativa appartiene solo all'uomo libero, al cittadino della *polis*, all'uomo che è davvero e pienamente "animale politico". Ma coloro che sono nati e cresciuti lontano dalla *polis*, per esempio i barbari e gli orientali, non avendo acquisito l'uso di questa "capacità deliberativa", non hanno altro destino se non quello di essere servi.

Queste necessarie premesse non possono fare velo alla fondamentale *differenza* che ispira il pensiero di Aristotele, rispetto a quello del suo maestro Platone. L'approccio di Platone è essenzialmente *terapeutico* rispetto a quelle che egli identifica come le patologie della vita sociale: l'attaccamento alle cose, la confusione fra la verità e il mondo sensibile, il governo degli indegni, l'avidità. Il valore supremo è l'unità del corpo sociale: in ragione di quella, Platone rifiuta la proprietà privata e persino l'istituzione della famiglia, l'una e l'altra portatrici di "particolarismo", laddove invece dovrebbe esserci, nella città retta dai filosofi, null'altro che comunione e unità.

La *Politica* di Aristotele è in buona parte una risposta a questa elaborazione. Lo studio delle questioni politiche condotto da Aristotele ha origine da una minuziosa indagine di tutte le costituzioni (ovvero, per meglio dire, delle caratteristiche salienti degli ordinamenti politici: la "costituzione", come oggi noi l'intendiamo, non appartiene certo ai tempi della *polis*) delle città greche: poderoso lavoro di documentazione ed analisi, di cui ci è pervenuta la sola *Costituzione (politeía) degli ateniesi*, nella quale vengono ripercorse le progressive modifiche, in senso vieppiù democratico, dell'ordinamento ateniese.

Il fondatore del liceo praticava quello che oggi noi chiameremmo "metodo comparativo". Per comprendere quale sia il migliore fra gli ordinamenti politici, spiega, non c'è altra via che studiare i diversi ordinamenti. Proprio perché ritiene che i barbari non posseggano la piena "capacità deliberativa", però, l'esame di Aristotele è di fatto limitato alle comunità politiche dell'Ellade. Anziché essere, come *La Repubblica*, un "piano" per la costruzione della società perfetta, la *Politica* di Aristotele è invece uno studio delle migliori condizioni possibili, per il governo di una realtà specifica, la *polis* greca.

L'animale politico ■ Forse proprio sulla scorta di questa ricerca di *regolarità*, di elementi comuni a città e culture diverse, Aristotele si convince che l'uomo è un animale sociale: gli esseri umani *naturalmente* vivono assieme, per motivi "naturali" che precedono qualsiasi ragionamento sulla giustizia.

L'uomo è quindi un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali [...] ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la per-

cezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e la *polis*. [...] Per natura, dunque, è in tutti la spinta verso siffatta comunità, e chi per primo la costituì fu causa di grandissimi beni (Aristotele, *Politica*, I, 1253a).

La comunità sociale, che è il “tutto”, precede la “parte”, ovvero la famiglia: ma è dall'indagine di quest'ultima che si dipana la *Politica*. Questa scelta deriva dalle ambizioni *scientifiche* di Aristotele, convinto che “è necessario analizzare il composto fino agli argomenti più semplici (e cioè alle parti più piccole del tutto)” (Aristotele, *Politica*, I, 1252a). Quindi, se per Platone la famiglia era un costrutto sociale da sacrificare sull'altare della *polis* ideale, per il suo allievo è al contrario l'unità elementare della costruzione sociale, e in quanto tale necessario tema di studio.

La famiglia è la prima unità del mosaico sociale: ad essa seguono i villaggi, nei quali si riuniscono più famiglie per soddisfare i reciproci bisogni, e dunque la *polis*, che è l'unione di più villaggi. L'ambizione di Aristotele, proprio nelle primissime pagine della *Politica*, è quella di delineare una sorta di “evoluzione *naturale*” dei gruppi politici. È bene sottolineare l'aggettivo *naturale*: l'indagine aristotelica infatti è volta alla determinazione di quella che è la *natura* delle cose.

La “natura” aristotelica non abita un iperuranio mondo delle idee: la sua analisi non perde mai di vista anche gli aspetti più materiali e concreti della vita associata. Per questo, egli analizza questioni che oggi diremmo in senso lato “economiche”, ovvero legate all'amministrazione della casa (*oikos*, da cui *oikonomia*). Nella sua prospettiva, il capofamiglia ha il dovere di governare bene la casa, produrre ricchezza e orientare la famiglia verso una vita buona. Aristotele introduce il concetto di “valore di scambio” (non il valore “intrinseco” di un bene di proprietà, ma quello che esso acquisisce in quanto scambievole). Lo scambio è intimamente connesso alla naturale socialità esibita dagli uomini: esso “trae la prima origine da un fatto naturale, che cioè gli uomini hanno di alcune cose più del necessario, di altre meno” (Aristotele, *Politica*, I, 1257a).

■ **L'economia e la ricchezza**

Lo Stagirita naturalmente biasima la brama eccessiva di ricchezze, che non può essere il fine della vita umana. Egli distingue fra due forme di arricchimento: economica e crematistica. La prima è giovevole, perché il padre di famiglia col lavoro proprio, dei suoi figli e dei suoi schiavi, crea benessere per soddisfare i propri bisogni e contribuisce alla ricchezza complessiva della comunità. La seconda è invece più discutibile, perché si fonda sul commercio e sulla speculazione, e può coincidere con il perseguimento della ricchezza fine a se stessa.

Sulla base di queste premesse, è chiaro che Aristotele non può venire con il comunismo platonico. La questione se sia “necessario che o tutti i cittadini abbiano in comune tutto, o niente o alcune cose sì, altre no” (Aristotele, *Politica*, II, 1260b) è il vero inizio di qualsiasi esame delle questioni politiche. Quanti vivono assieme sono legati dalla medesima comunità politica, abitano lo stesso territorio, e partecipano di relazioni di scambio a vantaggio del mutuo benessere: non è possibile dunque che non abbiano “niente” in comune. La questione vera si riduce allora al fatto che si preferisca la proprietà privata, che consente di *non* avere in comune almeno alcune cose, o alla proprietà collettiva. Alla domanda “è meglio un ordinamento come quello ora vigente o uno conforme alla legislazione descritta nella *Repubblica*?” (Ari-

■ **Contro le utopie**

stotele, *Politica*, II, 1261a), la risposta di Aristotele è una ferma difesa della saggezza dell'ordinamento che consente di possedere talune cose a livello individuale. La proprietà privata è considerata il sistema migliore affinché l'uomo lavori e produca, e ciò non è visto come necessariamente in tensione con il bene della comunità politica nel suo complesso.

Il suo argomento chiama in questione lo stesso ideale della *Repubblica*, l'obiettivo di far sì che i cittadini si sentano coesi gli uni con gli altri, parte della medesima unità, "come le dita di una mano". Per Aristotele, una comunità politica "non consiste solo d'una massa di uomini, bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno stato d'eguali" (Aristotele, *Politica*, II, 1261a). Questa diversità è *un dato* di cui tenere conto, nelle istituzioni politiche. Lo Stagirita non ritiene che mettere in comune i beni sia utile a stemperare i conflitti e le gelosie fra gli uomini, al contrario i conflitti che possono sorgere attorno alle cose non hanno origine dalle cose stesse, ma dalla natura umana. "Il vero motivo di tutto questo non è la mancanza della collettivizzazione, ma la cattiveria umana, perché anche quelli che hanno i beni in comune e li mettono in comune, vediamo che vengono in contrasto molto più di quanti hanno proprietà private" (Aristotele, *Politica*, II, 1263b).

La lezione di Aristotele è che la comunità politica deve sì perseguire l'unità, ma non a scapito della *pluralità*. La famiglia così come la proprietà, viste da Platone come elementi di disturbo della concordia sociale, trovano invece una valorizzazione positiva nella prospettiva aristotelica. Non solo: Aristotele anticipa quello che sarà un grande argomento critico nei confronti degli *utopisti* di tutte le epoche: "quale sarà nel suo complesso il funzionamento di questa costituzione a base collettivistica Socrate non l'ha esposto e non è facile dirlo" (Aristotele, *Politica*, II, 1264a). *La Repubblica* descrive minuziosamente la vita di quanti stanno al vertice della piramide sociale, ma è assai parsimoniosa di dettagli circa quanto avverrà nel grosso del corpo sociale. Come sarà organizzata, nella pratica, la vita delle persone? Come faranno a soddisfare i diversi bisogni sociali? Costruzioni intellettuali le più grandiose, che prevedono nientemeno che una radicale revisione di tutte le istituzioni sociali, hanno fondamenta incerte, quando non ci si pone nemmeno il problema di come effettivamente funzionerebbero nella prassi quotidiana.

Ogni uomo è filosofo Per capire perché Aristotele ponga queste domande, è necessario richiamare la sua visione della filosofia. Per lo Stagirita, ogni essere vivente ha un *telos*, un fine: il fine dell'albero di mele è dare frutti, il fine della gazzella è correre. Il fine dell'uomo, lo scopo per il quale esso è al mondo, è essere filosofo, cioè fare attività di pensiero. Per Aristotele, "Se, dunque, l'intelletto in confronto con l'uomo è una realtà divina, anche l'attività secondo l'intelletto sarà divina in confronto con la vita umana" (Aristotele, *Etica nicomachea*, X, 7). L'attività di pensiero coincide allora con le più elevate, e le più importanti, funzioni umane – e dà piaceri e felicità più elevate. Ma se Platone faceva del pensiero un'attività fortemente specializzata, che spettava soltanto a un piccolo gruppo di persone nella società, per Aristotele l'utilizzo dell'intelletto è nel *telos* degli esseri umani. In questo senso, tutti possono essere filosofi: ognuno ha dentro di sé la potenzialità di questa attività di pensiero.

In questo contesto, la buona organizzazione politica diventa quella che consente

agli uomini di dedicarsi alla filosofia, e dunque di essere felici. Per consentire agli uomini di potersi dedicare alla riflessione filosofica, allora, la città dovrà essere ben organizzata, non dovrà ricorrere troppo spesso alla guerra, dovrà essere sufficientemente prospera da non costringere anche gli uomini liberi ad occupare il proprio tempo per procurarsi i mezzi materiali. Anche per questa ragione, il realista Aristotele è assai più attento ai “dettagli” della vita organizzata di quanto non lo fosse il suo maestro Platone.

Abbiamo già accennato al metodo aristotelico nello studio della società. L’osservazione empirica, la comparazione di diversi regimi, era propedeutica alla formulazione di osservazioni di carattere più generale.

Non è quindi davvero sorprendente che ad Aristotele si debba la prima, e più nota, tipizzazione delle forme di governo. Esse sono tre, ma ciascuna di esse può essere buona, nel caso in cui faccia l’interesse dei governati, o al contrario degenerare, nel caso in cui faccia solamente l’interesse dei governanti. Le diverse forme di governo sono distinte sulla base del numero di quanti partecipano alle funzioni di governo. L’autorità sovrana può risiedere nell’uno o nei pochi o nei molti.

Se a comandare è uno soltanto, si parla di monarchia nel caso in cui quello faccia l’interesse dei cittadini tutti; se invece egli opera per sé soltanto, mirando a soddisfare solo i propri capricci, o comunque privilegiando il proprio bene su quello della *polis*, si parla di tirannide.

Il governo di pochi è l’“aristocrazia (o perché i migliori hanno il potere o perché persegue il meglio per la comunità e per i suoi membri)” (Aristotele, *Politica*, III, 1279a) ma nel caso in cui una minoranza al potere persegue invece il proprio esclusivo interesse, si parla di “oligarchia”.

Da ultimo, se a comandare invece è l’insieme della *polis*, si ha la *politìa*, l’autogoverno della città. Ma nel caso in cui il governo dei molti non abbia come obiettivo l’interesse di tutti, quanto semmai quello di una fazione, si ha la “democrazia”, nel senso del potere (*kratos*) della folla. La concezione contemporanea di “democrazia” è dunque più affine alla *politìa* di Aristotele, che alla sua “democrazia”.

È bene tenere a mente questa duplice matrice della classificazione aristotelica. Da una parte, l’elemento *oggettivo* sulla base del quale è possibile distinguere le diverse forme di governo è il numero dei *governanti*. Dall’altra, però, ciò che ci consente di distinguere fra una forma di governo “buona” e la sua degenerazione è la misura nella quale chi detiene il potere tiene in conto l’interesse dei *governati*. “La tirannide è infatti una monarchia che persegue l’interesse del monarca, l’oligarchia quello dei ricchi, la democrazia poi l’interesse dei poveri: al vantaggio della comunità non bada nessuna di queste” (Aristotele, *Politica*, III, 1279b). Le forme di governo degenerate sono pertanto quelle in cui chi governa persegue il suo immediato interesse, identificabile con l’avidità di denaro ed onori: a dimenticare il bene comune sarebbero le famiglie di ascendenza nobile (i ricchi) nell’oligarchia e quelle di ascendenza plebea (i poveri) nella democrazia. Le forme “buone” di governo invece vedono chi detiene il potere perseguire il *giusto*, inteso come benessere sociale e anche come rettitudine nella distribuzione di quelle cariche e degli onori connessi all’esercizio del governare.

Dall’esame delle forme di governo “buone” è evidente un’altra differenza fra Aristotele e Platone. Per Platone il governo arbitrario del saggio è preferibile alla legge,

Le forme di governo

che è rigida e non tiene conto dei casi particolari. La necessità di un “governo dei migliori” risponde per l'appunto a questa impostazione: è necessario che governi chi meglio sa, affinché possa prendere buone decisioni per tutti. Secondo Aristotele, invece, la legge è un prodotto della natura umana, e proprio l'uniforme applicabilità la rende preferibile all'arbitrio del reggitore del potere, che rischia di privilegiare il suo interesse anziché quello della comunità.

1.4. Lo stoicismo e la “scoperta” dell'individuo

Quando tutta l'Ellade fu conquistata da Alessandro il Macedone, le *polis* greche persero dapprima la propria indipendenza e col tempo anche la propria vitalità. Nel 146 a.C., la Grecia, già da tempo nell'orbita della nuova grande potenza egemone, divenne ufficialmente un protettorato romano.

Roma, fondata su una popolazione dedita all'agricoltura, all'ingegneria e alle avventure militari, vide non solo i confini del proprio dominio espandersi progressivamente, ma anche le proprie istituzioni mutare col tempo. Anche se tutte e tre le grandi correnti filosofiche post-aristoteliche – epicureismo, cinismo e stoicismo – ebbero una certa fortuna a Roma, la assoluta vittoria spettò alla terza fra queste. Lo stoicismo fu la dottrina più influente nel mondo antico e diventò anche la filosofia “ufficiale” dei funzionari dell'impero romano. Esso fu un sistema di idee in costante svolgimento, che progredì per adattamenti e successive evoluzioni nel corso dei secoli fino a diventare l'ideologia dominante della classe dirigente durante tutto il periodo del principato romano. I Romani semplificarono la filosofia stoica fino a renderla un duttile strumento: loro primario interesse era infatti la gestione della complessa macchina amministrativa imperiale e non la filosofia.

Una filosofia intimista Il primo filosofo stoico fu Zenone di Cizio (336/335-264/263 a.C.), che teneva le proprie lezioni ad Atene, vicino al Partenone, sotto lo *stoà pecile* (portico dipinto), da cui il nome di “stoicismo”. Zenone e i suoi discepoli vissero in un periodo di evidente crisi: l'antico splendore delle città greche era scomparso e quel mondo appariva ormai in un declino inarrestabile. Se l'interesse per la politica ad Atene era alimentato dalla vitalità stessa della *polis*, che chiamava tutti gli uomini liberi ad interessarsi degli affari, quando la possibilità della partecipazione alla vita democratica viene meno l'attenzione si sposta sul singolo. Per questo gli stoici elaborano precetti di salvezza individuale, che coincide con l'impermeabilità al mondo esterno. Gli stoici affermano che l'uomo, anche quando la sorte è avversa, può trovare un saldo riparo nella tranquillità dello spirito. Tutti corrono verso la morte, l'uomo non è che “un vaso che va in pezzi a ogni scossa e a ogni urto” (Seneca, *Consolazione a Marcia*, 11).

Il saggio deve essere razionale, ossia comprendere la precarietà e la caducità delle cose umane, accettare la morte come un fatto ineludibile e così conquistare il distacco dalle preoccupazioni mondane. È questa forma di “apatia”, ovvero libertà da ogni passione (*pàthos*), nella quale si possono trovare gli effettivi fondamenti di una vita buona e serena.