



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE E
STUDI INTERNAZIONALI**

**Corso di Laurea Triennale in
Scienze Politiche, Relazioni Internazionali e Diritti Umani**

**LA CRITICA DELLA DEMOCRAZIA
IN PLATONE E ARISTOTELE**

Relatore: Prof. Francesco Berti

**Laureando: Lorenzo Giardino
Matricola: 2038867**

Anno Accademico 2023/2024

*Alla mia famiglia, che mi supporta e sopporta ogni giorno.
Siete la mia forza e il mio sorriso.
Grazie per esserci sempre.*

*A mia sorella, la mia metà.
A te che hai sempre saputo ascoltarmi e guidarmi,
sei la mia più grande fonte d'ispirazione.
Finché saremo insieme ogni mio successo sarà tuo.*

*Ai miei amici e a tutte le persone che, anche solo per un momento,
mi hanno accompagnato in questo viaggio.*

*A Davide, che considero mio fratello.
Con te ho vissuto i momenti migliori della mia vita.
A te dedico ogni mio traguardo, perché tu sai spingermi sempre oltre.*

*A Leo,
ovunque tu sia, grazie.
Tutto questo è anche tuo, era quello che sognavamo insieme.
Che la tua luce e la tua gioia possano sempre illuminarmi.*

*A me stesso, alla crescita di questi anni e a tutte gli errori che mi hanno reso l'uomo
che sono.*

TITOLO

“La critica della democrazia in Platone e Aristotele”

INDICE

Introduzione:	p. 3
I. La democrazia Greca	
I.1 La polis greca	p. 5
I.2 Il conflitto ad Atene	p. 13
I.3 Teatro e corruzione	p. 15
II. La critica della democrazia in Platone e Aristotele	
2.1 Il pensiero politico di Platone	p. 21
2.2 Platone critico della democrazia	p. 34
2.3 Il pensiero politico di Aristotele	p. 40
2.4 Aristotele critico della democrazia	p. 62
Conclusioni:	p. 69
Bibliografia	p. 71
Sitografia	p. 72

INTRODUZIONE

La democrazia viene spesso riconosciuta come la forma di governo che meglio garantisce la libertà e l'uguaglianza fra i cittadini. Tuttavia, essa presenta numerose difficoltà e implicazioni che già dall'antichità, dai tempi di filosofi come Platone e Aristotele, due dei più grandi pensatori della Grecia antica, mettevano alla prova lo stesso Stato. E sia l'ateniese che lo stagirita hanno saputo comprendere impeccabilmente le democrazie del loro tempo, sviluppando su di esse e sulla democrazia in generale, ampie riflessioni e profonde critiche. L'opinione da loro espressa non solo dà l'opportunità di cogliere alcuni tratti del loro pensiero, ma fornisce anche spunti rilevanti per le discussioni contemporanee.

Platone, nel contesto della democrazia ateniese del V secolo a.C., esprime una visione fortemente critica della democrazia, arrivando addirittura a definirla una delle peggiori forme di governo. Indubbiamente complice il fatto che proprio la democrazia ha condannato a morte il suo maestro, la sua guida, Socrate. Sapendosi distaccare dal suo mentore, Platone sviluppa una sua concezione, come dimostra nei vari scritti che ha lasciato. Nella *Repubblica*, forse il suo scritto politico più importante (quello che si andrà ad analizzare), descrive la democrazia come un regime che conduce all'anarchia e alla tirannia, a causa dell'incapacità delle masse di governare con saggezza e razionalità. Platone propone una soluzione totalmente diversa: la sua società ideale è guidata da re-filosofi, i soli in grado di riconoscere il vero bene e di governare secondo giustizia e stabilità.

Aristotele, allievo di Platone e per parte della sua vita fortemente influenzato da questo, sviluppa invece una critica più sfumata nella sua *Politica*. Riconosce i pericoli che la democrazia nasconde dentro di sé, come la possibilità di degenerare in demagogia e la difficoltà di garantire una vera giustizia per tutti i cittadini. Riesce, però, anche ad intravederne gli aspetti positivi, come la partecipazione politica dei cittadini. Lo stagirita vede il fine ultimo nella felicità, e la via mediana della *politia* è una delle vie secondo cui, a determinate condizioni, si può raggiungere. Cercando così di bilanciare elementi democratici e oligarchici, questa forma di governo mista vuole evitare gli estremi e promuovere il bene comune.

Questa tesi si propone di analizzare nel dettaglio le critiche mosse nei confronti della democrazia da parte dei due filosofi succitati, mettendo in risalto le loro diverse concezioni, toccando non solo aspetti politici, ma anche etici. Attraverso un confronto tra le loro visioni, si cercherà di comprendere non solo le ragioni delle loro critiche, ma anche le implicazioni per la teoria politica e per le democrazie contemporanee.

Questa tesi si sviluppa in due capitoli: il primo si concentrerà sul contesto storico-politico in cui sono cresciuti Platone e Aristotele, presentando una visione per quanto possibile dettagliata di una società, quella Greca, tanto complessa e sofisticata. Si andranno a toccare punti come la lotta politica, l'organizzazione della società, il teatro, ma anche aspetti meno discussi, come la corruzione. Il secondo capitolo, il quale si suddivide a sua volta in due sotto-capitoli, esaminerà la critica platonica prima e quella aristotelica poi. In conclusione, questa tesi cercherà di offrire non solo una comprensione più approfondita del pensiero e delle critiche di Platone e Aristotele, ma anche di indagare come queste riflessioni tanto antiche possano contribuire al dibattito moderno intorno alla visione della democrazia.

Per l'approccio al tema della polis greca e delle sue componenti è stato indispensabile ricorrere al lavoro di Luciano Canfora, che con *Il mondo di Atene* (2011) ha saputo egregiamente dare un'immagine chiara e oggettiva dell'Atene di quegli anni, smontando anche alcuni miti attorno alla più grande polis del mondo greco. Altrettanto fondamentale è stata *La Costituzione degli Ateniesi* (1998) di Aristotele, a cura di Giuseppe Lozza. Aristotele con il suo straordinario lavoro di storiografia ha saputo fornire un quadro estremamente preciso della storia delle Costituzioni ateniesi dalla prima fino a quella all'epoca a lui contemporanea, sottolineando i cambiamenti che le hanno attraversate.

CAPITOLO I

LA DEMOCRAZIA GRECA

1.1 La polis greca

Quando si parla di polis, non si può non citare Atene. Probabilmente la polis per eccellenza, e di certo la più influente durante l'età ellenica. Quell'Atene la cui storia nel corso dei secoli si è diffusa, fino a diventare un mito. Un mito che trova le radici indubbiamente nell'epitafio di Pericle. Esso, infatti, giunti a noi grazie a Tucidide, si poneva come obiettivo l'esaltazione della gloriosa Atene e della sua straordinaria fioritura culturale:

«In sintesi affermo che la nostra città nel suo insieme costituisce la scuola della Greci»¹; «da noi ogni singolo cittadino può sviluppare autonomamente la sua persona nei più diversi campi con garbo e spigliatezza»².

È un'esaltazione totale, che parte dal sistema politico ateniese, passando per i suoi tribunali, le cui leggi pare garantissero uguale trattamento a tutti, l'assemblea popolare, descritta come luogo in cui chiunque avesse qualcosa di utile da dire per la città poteva farlo liberamente, fino al confronto con Sparta, presa in causa in un confronto che dimostra quanto Atene fosse superiore, riuscendo a vincere le guerre pur senza quell'educazione guerresca e dura, tipica di Sparta. Seppur molto gonfiate, e con qualche falsità storica, le parole di Pericle un fondo di verità lo trovano, facendo in modo che mito e storia risultino così intrecciati. E, nonostante le critiche, sia a Pericle, sia al sistema democratico ateniese, non si siano fatte di certo mancare dai vari Isocrate, Lisia, Platone, il mito ha proseguito il suo percorso, anche grazie alle biblioteche di Alessandria e alla forza della cultura romana, a dimostrazione di quanto, già allora, Atene fosse temuta e rispettata. Era una grandezza basata sull'intreccio tra ceti alti e massa popolare, in una costante lotta che ha portato i due ceti a modificarsi reciprocamente, con l'élite che si è vista costretta a scendere a compromessi, accettando quella democrazia che, essendo

¹ Tucidide, II, 41, 1.

² Tucidide II, 40, 1.

sempre conflitto, da una parte è stata la causa del declino, dall'altra è stata il detonatore di energia intellettuale e creatività durevole³, che ha permesso alla più importante polis greca di diventare quello che è diventata. Ma la nascita dell'impero ateniese è stato un processo tutt'altro che semplice, e con non poche trasformazioni della città. La sua storia, minuziosamente descritta da Aristotele ne *La Costituzione degli Ateniesi*, ha inizio con la prima Costituzione, sotto la legislazione di Draconte (620-621 a.C.). In essa i magistrati venivano eletti fra nobili e ricchi, e rimanevano in carica per dieci anni. I magistrati più importanti erano tre: re, polemarcho e arconte. Il re, primo per importanza, rimaneva in carica a vita. Il polemarcho fu inserito perché alcuni re si sono rivelati inadatti in guerra. E l'arconte, ultima magistratura, aveva soltanto competenze aggiuntive, ecco perché ha assunto un'importanza sempre maggiore in età più recente, con l'accumularsi delle funzioni aggiuntive. Con il passare degli anni i magistrati hanno iniziato ad essere eletti annualmente, e fu introdotta la figura del tesmoteta, simile ad un legislatore, con l'incarico di redigere e conservare le usanze tradizionali per risolvere le controversie giudiziarie. Vi era poi il Consiglio dell'Areopago, presieduto dai nove arconti che avevano terminato il loro mandato, il quale aveva la funzione di custodire le leggi, ma partecipava anche agli affari più importanti della città. I membri dell'Areopago avevano una carica vitalizia. Sotto l'arcontato di Aristecmo poi, Draconte stabilì le leggi. I diritti politici furono affidati ai cittadini in grado di armarsi di opliti. Ed erano gli stessi cittadini ad eleggere i nove arconti, i tesorieri, i magistrati, gli strateghi e gli ipparchi. Al Consiglio partecipavano quattrocentouno membri estratti a sorte dai cittadini a pieno diritto. Per questa carica, come per altre, il sorteggio veniva fatto fra gli adulti superiori a trent'anni, e nessuno veniva riletto prima che fosse toccato a tutti gli altri, a quel punto il sorteggio ricominciava da capo. Con un'organizzazione dello Stato di questo tipo, che vedeva la maggioranza asservita alla minoranza, il popolo si mise a contrastare i nobili. Visto il costante stato di opposizione tra i due partiti, questi scelsero di comune accordo Solone come pacificatore e arconte, e gli affidarono il governo. Solone rappresenta un'importante figura nella storia della democrazia ateniese. Egli combatteva e contestava entrambe le fazioni, e lo faceva nel loro interesse, esortandoli a cessare la lotta. A capo della politica, Solone organizzò una Costituzione e stabilì nuove leggi, di cui gli Ateniesi si servirono, accantonando quelle di Draconte, eccezion fatta per quelle sui delitti di sangue. Suddivise

³ L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma, Bari 2011, p.14.

poi la società in quattro classi: pentacosimedimni, cavalieri, zeugiti e teti. Distribuí tutte le magistrature fra le prime tre classi: i nove arconti, i tesorieri, i poleti, gli undici e i colacreti. Ai teti concessi solo la partecipazione all'assemblea e ai tribunali.

Solone stabilì che le magistrature fossero sorteggiate fra un certo numero di candidati proposti da ciascuna tribù. Formò inoltre un Consiglio di quattrocento membri, cento per tribù. Tra i provvedimenti più democratici dell'amministrazione soloniana troviamo il divieto di prestito delle persone, la facoltà data a chiunque di vendicare gli offesi, e il diritto d'appello al tribunale. L'ultimo risulta particolarmente importante per il popolo, infatti se è arbitro del voto, il popolo diviene arbitro dello Stato⁴. Tuttavia, l'ambiguità con cui Solone formulò le sue leggi generò non poche contestazioni. Infatti, non passò molto dall'entrata in vigore della Costituzione, che i cittadini iniziarono a recarsi da lui, talvolta con delle domande, talvolta criticandolo. Solone decise quindi di andare in Egitto, in un viaggio che sarebbe durato non meno di dieci anni. In sua assenza però, la situazione mutò. Sia i nobili, insoddisfatti per la sua abolizione dei debiti, che le classi meno abbienti, convinte di una ripartizione dei beni, cambiarono idea sul suo conto, accortisi che la costituzione di Solone non corrispondeva alle loro attese. Per i quattro anni successivi alla sua partenza lo *status quo* rimase intatto, ma al quinto anno, a causa della tensione civile, l'arconte non fu nominato. La stessa cosa si ripeté cinque anni dopo, per le medesime ragioni. Seguì una fase particolarmente caotica, fatta di lotte per la conquista del ruolo di arconte, al termine della quale si svilupparono principalmente tre partiti: il partito della popolazione costiera, convinti partigiani di una costituzione moderata; il partito degli abitanti della pianura, favorevoli all'oligarchia; e il partito dei montanari, capeggiati da Pisistrato. Pisistrato, mirando al potere, organizzò una rivoluzione contro il popolo e occupò l'Acropoli. Seppur la sua idea iniziale fosse quella di instaurare una tirannia, una volta al potere, inaspettatamente, amministrò la cosa pubblica più da concittadino che da tiranno⁵. In un susseguirsi di dentro e fuori dalla scena politica, il suo governo è stato caratterizzato in larga misura da equilibrio e clemenza. Per evitare che gli agricoltori si interessassero degli affari pubblici, Pisistrato prestò loro denaro, in modo che potessero guadagnarsi da vivere, concedendo loro una condizione pseudo-agiata. Grazie al lavoro della terra, che gli permetteva di riscuotere le decime sui prodotti,

⁴ Aristotele, *La Costituzione degli Ateniesi*, a cura di G.Loza, Mondadori, Milano 1998, p. 39.

⁵ Ivi, p. 53.

aumentarono anche le entrate. Riusciva sempre a mantenere la pace: per questo si ripeteva spesso che la tirannide di Pisistrato era come vivere al tempo di Crono⁶. Governava ogni cosa secondo legge, senza concedersi alcun privilegio. Fu così che amministrò le cose per tutti i diciannove anni trascorsi in carica, e morì, ormai vecchio, trentatré anni dopo l'instaurazione della sua prima tirannide. Presero il suo posto i figli, Ipparco e Ippia, tentando di governare come il padre. In un primo momento riuscirono a portare avanti la politica di Pisistrato, ma dopo l'uccisione di Ipparco, Ippia, volendo vendicare il fratello, divenne diffidente e spietato nei confronti di tutti, arrivando anche ad esiliare ed uccidere. Tre anni dopo la morte di Ipparco, in una situazione decisamente critica, i governanti furono cacciati, ponendo fine ad una tirannide durata diciassette anni.

Si impadronirono del potere i democratici, capeggiati da Clistene. Uno dei suoi primi provvedimenti fu di dividere i cittadini in dieci tribù, anziché le precedenti quattro, affinché ci fosse una maggiore partecipazione al governo. Modificò anche il numero dei membri parte del Consiglio, da quattrocento a cinquecento. Organizzando una costituzione che si rivelò più democratica di quella di Solone, divise il territorio in trenta demi: dieci della città, dieci della costa e dieci dell'interno. Emanò inoltre nuove leggi, dal momento che quelle di Solone caddero in disuso. Alcune si rivelarono molto importanti, come quella sull'ostracismo. La città nel frattempo crebbe, e con essa anche la democrazia. Dopo le guerre persiane, il Consiglio dell'Areopago riprese forza e governò lo Stato, approfittando dell'incapacità degli strateghi di far fronte alla situazione. Nel tempo in cui il Consiglio si mantenne all'autorità, il governo fu gestito relativamente bene, e la fama di Atene si diffuse in tutta la Grecia, anche grazie alla sua egemonia marittima. A capo del popolo allora erano Aristide e Temistocle. L'uno generale, l'altro consigliere, e seppur da sempre rivali, insieme riuscivano a completarsi. Essi provvidero alla ricostruzione delle mura ed è durante il loro governo che si determinarono i primi tributi per le città alleate. Gli alleati venivano trattati dispoticamente, ad eccezione di Chio, Lesbo e Samo, considerati custodi dell'impero, per cui a loro fu concesso di mantenere i propri domini e le rispettive costituzioni⁷. Anche al popolo venne concessa una vita comoda: infatti i tributi, le tasse e gli alleati bastavano a mantenere più di

⁶ Ivi, p.55.

⁷ Ivi, p.71.

ventimila uomini⁸. È proprio con Temistocle che si assiste al punto di svolta nelle guerre persiane, ovvero la battaglia di Salamina. Dopo la vittoria degli Ateniesi, i Persiani subirono una rovinosa caduta, sia a livello di prestigio, sia a livello di influenza nei confronti dei Greci.

Per diciassette anni il Consiglio dell'Areopago ebbe il controllo, ma gradualmente cominciò ad indebolirsi. Al contrario, il popolo cresceva, e divenne capo del partito democratico Efiante. Efiante attaccò l'Areopago, intentando processi per corruzione ed eliminandone molti membri. Rimosse inoltre, alcune funzioni al Consiglio, principalmente quelle tramite cui esso vigilava sulla costituzione, distribuendole in parte ai cinquecento, in parte al popolo e in parte ai tribunali.

Da quel momento in avanti, la politica subì un rilassamento maggiore per le passioni dei demagoghi⁹. Le persone, a quei tempi, non avevano nemmeno una guida, visto che a capo si trovava Cimone, troppo inesperto e tardivo per condurre la politica. Si amministrava ogni cosa senza più tenere conto delle leggi come prima¹⁰. La svolta si ebbe con Pericle. Una volta divenuto capo dei democratici, una delle sue prime mosse fu, visto l'elevato numero di cittadini, consigliare di negare i diritti politici a chi non fosse nato da entrambi i genitori cittadini (450 a.C.). In seguito, tolse alcune prerogative all'Areopago e spinse la città a diventare una potenza navale, con la conseguenza che il popolo si rese sempre più protagonista, attirando a sé tutta la politica.

Quasi cinquant'anni dopo la guerra di Salamina, scoppiò la guerra del Peloponneso, nella quale il popolo, costretto tra le mura della città e abituato a combattere per denaro, scelse di addossarsi tutto il governo dello Stato. Finché Pericle rimase a capo dei democratici, la politica visse un buon momento, ma alla sua morte, peggiorò nettamente, e lo si può osservare dai suoi successori. Dopo di lui, infatti, subentrarono Cleone e Nicia, l'uno a capo del popolo, l'altro a capo dei nobili. E a Cleone viene attribuita la fama di massimo responsabile della corruzione popolare. Lui, come Cleofonte, succedutogli dopo, e tutti gli altri che successivamente si sono posti al comando del popolo, vengono accusati di essersi curati solo dei loro interessi e del loro tempo, ignorando il vero senso del loro mestiere. Era quindi una democrazia che si stava allontanando sempre di più da quella

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ivi*, p.75.

¹⁰ *Ibidem.*

originaria, e che lentamente si stava sgretolando. Ma finché le sorti della guerra del Peloponneso rimasero incerte, ad Atene si mantenne la democrazia. A seguito della catastrofe in Sicilia (413 a.C.) però, alla democrazia si sostituì il governo dei Quattrocento (411 a.C.). Pitodoro di Anaflisto propose al popolo di affidare il governo ad un'oligarchia. La maggioranza degli ateniesi accettò, pensando che il re di Persia in tal caso si sarebbe alleato con loro più volentieri. Ecco il decreto di Pitodoro:

«Il popolo scelga, oltre ai dieci commissari già in carica, altri venti fra i cittadini superiori ai quarant'anni, ed essi, dopo avere giurato di scrivere le leggi che riterranno più utili per la città, scriveranno quelle che riterranno più utili per la sua salvezza; ma ogni altro cittadino avrà diritto di proposta, se lo vorrà, affinché fra tutte le proposte sia scelta la migliore»¹¹.

I commissari affermarono che gli affari pubblici sarebbero stati affidati agli Ateniesi più capaci di servire lo Stato con persone e patrimoni, e queste persone dovevano essere almeno cinquemila (anche se secondo Tucidide cinquemila era il numero massimo, che rifletteva le intenzioni degli oligarchi)¹². I cinquemila designarono dal loro gruppo cento persone incaricate di scrivere la Costituzione. I provvedimenti previsti al suo interno furono poi confermati dal popolo. Circa cento anni dopo l'ultima tirannia, ad Atene si instaurò un governo oligarchico. Esso forniva pieni poteri agli strateghi, i quali entrarono nel palazzo del Consiglio e dominarono la città. Il governo dei Quattrocento fu una parentesi durata circa quattro mesi. Infatti, dopo la sconfitta contro Sparta nella battaglia di Eretria, che fece perdere ad Atene il controllo dell'Eubea, vitale per gli approvvigionamenti, gli Ateniesi rovesciarono il governo dei Quattrocento, e affidarono il comando ai cinquemila scelti fra gli opliti.

Sei anni dopo la caduta dei Quattrocento, dopo la battaglia delle Arginuse (406 a.C) vinta dagli Ateniesi contro i Lacedemoni, ma a carissimo prezzo, gli Spartani dichiararono di essere disposti a fare la pace a condizione che gli uni e gli altri rimanessero nello Stato in cui erano. Il popolo Ateniese però, si oppose, e Cleofonte affermò che non avrebbe permesso la pace finché gli Spartani non avessero lasciato tutte le città. E quando persero la battaglia di Egospotami (405 a.C.), che sarebbero risultata decisiva per la fine del

¹¹ Ivi, p.83.

¹² Ivi, p.85.

conflitto del Peloponneso, gli Ateniesi riconobbero il loro errore, ma ormai era troppo tardi. Lisandro, che aveva guidato la flotta spartana alla vittoria in quella guerra, divenne padrone della città, imponendo il governo dei Trenta. Gli Ateniesi ottennero la pace a condizione che applicassero la Costituzione degli avi. In quella situazione i democratici tentarono di salvaguardare il popolo, i nobili invece, desideravano l'oligarchia. Lisandro si schierò con gli oligarchici, e il popolo si vide costretto a votare per l'oligarchia. I Trenta si imposero ad Atene, diventando padroni di questa. In un primo momento si mostrano moderati nei confronti dei cittadini, e finsero di aver intenzione di conservare la Costituzione. Tolsero dal Consiglio dell'Areopago le leggi di Efiante e Atchestrato (collaboratore di Efiante) sugli areopagiti, e le leggi di Solone che risultavano ambigue; annullarono il potere discrezionale dei giudici, mostrando la volontà di risolvere e rendere indiscutibile la Costituzione. Mandavano a morte i sicofanti (accusatori di professione) e chiunque si rivolgesse al popolo agendo contro il suo interesse. In un certo senso sembrava volessero tutelare gli Ateniesi, i quali, vedendo queste prime riforme, apparvero quasi sollevati. Ma quando rafforzarono il loro potere non risparmiarono nessuno. Uccisero tutti i cittadini che si distinguevano per ricchezza, nobiltà o rango, spaventati da possibili congiure contro di loro. E mentre lo Stato decadeva, Teramene (uno dei fautori del colpo di Stato che portò all'oligarchia nel 411) consigliò ai Trenta di porre fine a quel regime di terrore e affidare il governo ai più onesti. Essi inizialmente si opposero, ma quando le discussioni si diffusero tra il popolo, temendo che esso abbattesse il loro potere, programmarono un elenco di tremila cittadini a cui avrebbero affidato il governo. Ma l'elenco tardava ad essere pubblicato, e quando finalmente decisero di diffonderlo, cancellarono alcuni nomi e ne inserirono altri, riuscendo anche a sbarazzarsi di Teramene. Dopodiché disarmarono tutti tranne i tremila e continuarono il loro governo violento e disonesto.

Quando il demo di File combattendo l'omonima battaglia nel 403 a.C. riuscì a sconfiggere il governo dei Trenta, sostenuto anche dalla guarnigione spartana, si iniziò una trattativa di pace tra Atene e Sparta condotta da Pausania, re di Sparta. Così i democratici tornarono al potere e si aprì l'undicesima riforma costituzionale, quella del regime contemporaneo ad Aristotele.

Alla pausa dal dominio spartano seguì la guerra di Corinto (395-387 a.C.), che vedeva schierati da una parte Sparta e alcuni membri della lega peloponnesiaca, dall'altra una

coalizione formata da Tebe, Atene, Corinto e Argo, la quale inizialmente venne sostenuta dalla Persia. Ma presto i Persiani cambiarono schieramento, allarmati dalle vittorie ateniesi, e costrinsero gli alleati a porre fine agli attacchi. La guerra si concluse con la Pace di Antalcida, conosciuta anche come Pace del Re, nel 386 a.C.: un trattato che concretamente riconosceva ai persiani il dominio nell'Asia minore e lasciò a Sparta carta bianca in Grecia. Fu una pace che durò molto poco, infatti, nel 382, i Lacedemoni occuparono Tebe, estendendo i loro domini fino al loro massimo storico. Atene, evidentemente preoccupata dalla forza di Sparta, organizzò una seconda lega (la prima comprendeva Sparta, Atene e Corinto ed era nata con l'obiettivo di contrastare la minaccia persiana) con obiettivi antispartani. Questa seconda lega si scioglierà dopo trent'anni, culminando in una guerra tra Atene e gli alleati. Di lì a poco Atene stessa cercherà l'appoggio dei Persiani per tentare di contrastare l'ascesa macedone, sempre più imponente. Alla fine, sarà Alessandro Magno, alla guida dell'esercito macedone, che porrà definitivamente fine all'impero persiano, nel 331 a.C.

Risulta evidente come un ruolo cruciale nella storia dell'Attica di quegli anni lo svolga la Persia. Essa, infatti, in un continuo gioco di invasioni e cambi di alleanze riuscì sempre a ritagliarsi uno spazio centrale. A testimonianza di questo c'è anche il fatto che è grazie all'aiuto dei Persiani se Sparta riuscirà a sconfiggere Atene nella lunga guerra del Peloponneso. E il mito di Atene si fonda proprio sui Persiani o, meglio, sulla vittoria dei Greci contro di loro, che, nella credenza comune, si pensa sia dovuta ad Atene. E da quella vittoria si fonda anche il prestigio e la forza militare dell'impero. Come già detto in precedenza, è un intreccio tra storia e mito. Atene veniva percepita realmente come la città che aveva salvato la libertà dei Greci dall'invasione. E questo suo prestigio lo si può riconoscere anche dagli avvenimenti del 404 a.C.: quando molte città greche, tra cui Tebe e Corinto, una volta avvenuta la resa di Atene, ne chiedevano la distruzione (che alla fine non era altro che lo stesso trattamento riservato da Atene ai suoi ribelli). Ma gli Spartani si opposero categoricamente, argomento in questo modo:

«Non si può rendere schiava una città greca che ha fatto grandi cose nel momento in cui la Grecia ha corso il massimo pericolo»¹³.

¹³ *Elleniche*, II, 2, 20.

Può anche essere, in altro modo, che le parole di Sparta non fossero altro che una copertura per evitare che i suoi diretti alleati, Tebe e Corinto, acquistassero troppo potere una volta eliminata Atene. Risulta difficile stabilire se quindi il mito fosse reale o solo un espediente per salvaguardare i propri interessi, ma sta di fatto che mito e storia risultano e risulteranno inevitabilmente inscindibili fra loro.

C'è anche chi nel corso degli anni, come Tucidide, ha combattuto il mito, cercando di svelarne il senso e di spiegare perché rappresentasse la forza dell'impero ateniese e al contempo il suo progressivo affievolimento. E nel farlo, usa parole forti, anche a rischio di far apparire gli Ateniesi come portatori di guerre ingiuste, dissacrando quindi in un certo modo il mito.

Ma fino a quando Atene si può dire che Atene potesse considerata una grande potenza? Con il fallimento dell'impero ateniese, e il contemporaneo incrinamento delle due potenze prima alleate e poi rivali, Tebe e Sparta, i rapporti di forza in Grecia si ridimensionarono. In una sorta di equilibrio tra potenze, Atene rimaneva ancora la maggiore potenza navale, e, ad occhi stranieri come quelli di Filippo di Macedonia, essa rimaneva ancora la grande antagonista. Demostene sosteneva che la Macedonia avrebbe vinto solo quando avrebbe sconfitto Atene. Ecco spiegato perché, quando finalmente i Macedoni riuscirono a vincerla, si vollero assicurare che essa non sarebbe più tornata in vita. Ed infatti gli Ateniesi, alla notizia della morte di Alessandro Magno, provarono a mobilitare una nuova coalizione panellenica che, pur durando soltanto qualche mese, per un momento mise a rischio il predominio macedone in Europa. Con la caduta dell'ennesima coalizione panellenica, cadde anche il mito di Atene come grande potenza. La storia della Grecia è un susseguirsi di potenze che si scontrano, e in questa gara Atene ne esce sicuramente vincitrice, grazie alla longevità e al dominio del suo impero, a differenza di quello tebano, che durò così poco da essere praticamente dimenticato, e di quello spartano, le cui atrocità commesse nel suo breve periodo di egemonia, superano di gran lunga quelle commesse da Atene in settant'anni.

1.2: Il conflitto ad Atene

La vita della democrazia ateniese era dominata in ogni suo aspetto dal conflitto. A partire dal teatro, fino ad arrivare al tribunale, si viveva di conflitti. E dallo scontro tra i valori opposti delle aristocrazie e del demo, nasce il pensiero etico. Nella polis, come già detto,

la cittadinanza era un lusso per pochi, ed era quindi il bene più conteso. Infatti, quando il conflitto degenerava in guerra civile, la prima mossa era la limitazione della cittadinanza. E il fatto che la guerra venisse utilizzata come forma normale di risoluzione dei conflitti, portava ad una maggiore limitazione della cittadinanza. Che temi come conflitto e guerra siano elementi centrali nella società ateniese non è una novità, basti pensare che opere come *Illiade* o *Odissea* erano i testi formativi di quelle polis. Un altro elemento è il fatto che tramite guerra e conflitto si arrivava a oro e schiavi, le due principali forme di ricchezza e produzione. La guerra aveva, inoltre, un valore simbolico: era strumento di selezione ed accertamento del valore. Grazie ad essa si stabilivano le gerarchie. Tutta questa visione veniva riportata anche in ambiti come la poesia e l'arte figurativa.

La guerra arrivava anche all'educazione: essa parte dal presupposto che è bello morire combattendo in prima fila¹⁴, e ad Atene in particolare, tutto questo culminava in un rito collettivo nel quale le bare dentro cui giacevano i morti in guerra venivano esposte e il politico più influente della città elogiava i caduti, auspicando una morte simile a tutti, in quanto quello era considerato il miglior esito per il buon cittadino. Questa concezione della guerra ha portato a decenni e decenni di guerre generali, con un conseguente crollo demografico, che ha contribuito a rendere maggiormente più esclusivo il diritto di cittadinanza. Questo perché la cittadinanza comporta privilegi politici ed economici che il popolo, principale soggetto della democrazia, non intende condividere. Tutto ciò ha spinto Atene, che pur è stata molto meno razzista della rivale Sparta, a rigettare l'idea dell'estensione indiscriminata della cittadinanza. In questo assetto, signori e popolo, anche se in conflitto su molti aspetti, si trovavano in accordo sulla fruizione (seppur in maniera diversa ovviamente) dei vantaggi pratici della ricchezza proveniente dall'impero. Il conflitto trovava poi il modo di esprimersi nella forma di comunicazione di massa più influente: il teatro. In esso venivano trattate le questioni etiche, come l'uguaglianza e la giustizia, o la sofferenza del giusto, l'indifferenza inspiegabile del divino. Ed è nel teatro, più che nell'assemblea popolare, che si riesce a capire ciò che realmente pensano le persone. I politici sapendo quanto il teatro sia importante, lo tengono sott'occhio, e talvolta si impegnano anche in esso. La tragedia va interpretata come educazione e catarsi, cosa che Aristotele fu molto bravo a comprendere e teorizzare. Nella tragedia attica del

¹⁴ L. Canfora, op.cit., p.55

quinto secolo troviamo due categorie: colpa e responsabilità. Sono due categorie giuridiche alla base del diritto, ma anche con un'implicazione etico-religiosa.

Ne consegue che l'uno modo per arrestare il conflitto è la legge, la quale necessita però di essere codificata. Ma essa da sola non basta, perché vi sono situazioni, casi, in cui vigono delle leggi non scritte, figlie del diritto naturale. Ed è in questi casi che cambia la logica. Se prima si passava dall'etica alla legge, ora dalla legge si passa all'etica. È da sottolineare come il pensiero etico-giuridico dell'Atene del quinto secolo avanti cristo sia già profondamente maturo, e che ben si discosta dai governi passati.

1.3: Teatro e corruzione

Nell'assemblea popolare, in linea teorica, parlano tutti coloro che lo desiderano. Chiunque risponda positivamente alla domanda "*Chi vuole parlare?*"¹⁵ ha il diritto di farlo. Ma concretamente, come spesso accade, tutto ciò non corrisponde al vero. Prende parola chi sa parlare, chi ha una formazione tale per cui riesce ad avere il dominio della parola. Pericle nel suo epitafio propone una visione piuttosto idealizzata della questione, affermando che si è considerati in base ai meriti, e non al rango sociale, il quale non costituisce un impedimento per coloro che hanno da dare un apporto positivo alla città¹⁶. Ma appunto, la verità è ben diversa, ed è descritta molto bene nella commedia. Gli *Acarnesi* (425 a.C.) è la più antica commedia di Aristofane, e costituisce la più antica descrizione a nostra disposizione del meccanismo assembleare. Le opere aristofanee si caratterizzano per la loro criticità nei confronti della società del tempo. Basti pensare ad un'altra commedia che lo stesso autore aveva presentato l'anno prima, i *Babilonesi*, in cui criticava apertamente il fondamento stesso dell'impero, e quindi il pagamento del tributo alla cassa federale da parte degli alleati. Con gli *Acarnesi* criticava addirittura la scelta di proseguire la guerra.

Sono anni molto movimentati a livello politico. La posizione dominante era detenuta da Pericle, ma considerevoli erano anche Cleone, la cui forza andava crescendo, e Nicia, le cui posizioni si discostavano da quelle periclee. Attori politici diversi generano ideologie diverse, con cui Aristofane si è spesso e volentieri scontrato. Traduceva i suoi pensieri nelle commedie, le quali, la maggior parte delle volte, venivano molto apprezzate dal

¹⁵ Ivi, p. 82

¹⁶ *Ibidem*.

pubblico. In ogni caso c'era sempre una parte del pubblico, tra cui anche Nicia, a cui non doveva far piacere che venisse messa in discussione la principale fonte di prosperità del popolo ateniese, ovvero lo sfruttamento economico degli alleati. Senofonte nei suoi scritti riesce a cogliere questa complicità tra popolo e commediografi, e afferma che il popolo non gradisce essere messo in cattiva luce; apprezza piuttosto gli attacchi personali dei commediografi nei confronti di figure emergenti, anche se di estrazione popolare, e soprattutto contro nobili e ricchi. Il commediografo nel suo lavoro si trovava a diretto contatto con il pubblico, e il contenuto del teatro comico assumeva inevitabilmente un carattere di tipo politico. È questo il motivo per cui Aristofane si permetteva di trattare tematiche così delicate in quei determinati modi. Certo è, che nel farlo egli doveva sempre avere l'appoggio del popolo, oltre che il suo divertimento.

Il teatro si fa quindi protagonista politico, e in esso si riusciva a dire più di quanto non si facesse in assemblea, perché nella commedia si parlava esplicitamente della politica cittadini, e non attraverso metafore. Nel farlo però, doveva comunque tenere conto dei vincoli e dei limiti inerenti al funzionamento della macchina politica. Il teatro arrivava perciò ad essere, insieme all'assemblea e ai tribunali, un pilastro del funzionamento politico della comunità. È in queste tre sedi che la comunità si riconosce tale e la comunicazione si fa generale e immediata. Atene era quindi una città in cui si respirava cultura, dalle scuole ai capolavori artistici, passando per il teatro.

La polis, tuttavia, voleva avere un controllo sui contenuti del teatro, voleva monitorarlo. E quali erano i limiti ad esso? Attraverso quali strumenti si limitava? Chi concedeva la messinscena dei drammi, ovvero la concessione del coro¹⁷, era un magistrato, l'arconte eponimo. Valutava sulla base della moralità politica, della conformità con i valori fondamentali della città, se le trame erano adatte ad essere portate al pubblico. Sfuggire a tale controllo era impossibile. Una volta ottenuta l'approvazione per portare a teatro la propria opera, si doveva poi fare i conti con il "grande giudice": il pubblico. Saper riconoscere il gusto e quella che sarebbe stata la reazione dell'Atenese medio, era un compito piuttosto difficile. Il giudizio veniva assegnato ad una giuria formata da dieci cittadini sorteggiati, uno per tribù. L'arconte estraeva i nomi dalle urne. Una volta selezionati i giudici, questi doveva giurare, e al termine delle rappresentazioni teatrali dovevano esprimere il loro verdetto su delle tavolette. Delle dieci tavolette però, ne

¹⁷ Ivi, p. 88.

venivano prese in considerazione solo cinque, estratte a sorte. Ma il vero problema era la pressione del pubblico sui giurati. Era tanto forte che talvolta i giudici affidavano il loro ruolo direttamente agli strateghi, i quali essendo la massima autorità della città, erano meno soggetti a tali pressioni.

La materia storico-politica nel tragico non era usuale, e nemmeno così apprezzata se non quando si parlava di un'Atene vittoriosa e sopra le altre città. Era invece più comune la mitologia, che veniva immediatamente compresa dal pubblico in quanto l'argomento trattato era sempre qualcosa di conosciuto e tradizionale. Con un pubblico così ampio, per poter essere apprezzati bisognava portare del materiale semplice, e che suscitasse una forte reazione emotiva. Nonostante i controlli degli arconti, risultava comunque più semplice ed efficace portare determinate problematiche e questioni nella scena teatrale piuttosto che nell'assemblea, visto il fortissimo assenteismo. Il vero ostacolo, per così dire, era, come già detto, il pubblico, che non di rado respingeva il contenuto politico proveniente dalla scena.

Nell'ampia complessità propria del sistema politico ateniese non mancavano di certo i difetti. E focalizzandoci sul panorama politico del IV secolo, è interessante osservare il fenomeno, allora molto diffuso, della corruzione politica. Al tempo vi erano diversi gruppi politici favorevoli al predominio macedone, e tra questi alcuni personaggi di spicco sono sicuramente Eschine e Dinarco. D'altro canto, il re di Persia, consapevole della minaccia macedone e dell'aggressività di Filippo, non si fece scrupoli a pagare oratori ateniesi, come Demostene, per fomentare l'opposizione contro Filippo in Grecia. Demostene rinfacciava costantemente agli avversari, Eschine e Dinarco, di essere pagati dal re macedone e di agire nella scena politica ateniese solo e unicamente nell'interesse di questo. Entrambi gli schieramenti giocavano "sporco", tentando di smascherarsi reciprocamente, in una lotta infinita fatta di stratagemmi e sotterfugi. Alle accuse di Demostene, Eschine e i suoi rispondevano che questo non era animato da quei sentimenti patriottici che tanto menzionava nei suoi discorsi, ma che incitava tanto alla rottura con la Macedonia perché anch'egli lavorava per un sovrano straniero, quello di Persia.

Un altro esempio della corruzione di quegli anni viene sempre dalla Persia. Il re persiano inviò in Grecia un suo fiduciario, Timocrate di Rodi, per comprare uomini politici. Ad Atene Timocrate pagò Epicrate e Cefalo, i quali diedero vita ad una serie di manovre occulte che collegavano Atene, la Boezia e altre città, che sfociarono poi in un conflitto

che costringerà il re spartano, Agesilao, a rinunciare al disegno di attaccare l'impero persiano.

Tornando indietro nel tempo, un altro esempio di come il denaro sia risultato decisivo nella lotta politica si può osservare nel confronto tra Pericle e Cimone e nelle loro diverse modalità di acquisire consensi. Cimone si serviva dei suoi mezzi dei suoi possedimenti, per elargire beni e sostegno a chi li chiedesse, mentre Pericle, almeno secondo le ricostruzioni di Plutarco¹⁸, sfruttava l'arte della demagogia per decretare sovvenzioni di denaro, attinte dalle pubbliche entrate. Sotto questa ricostruzione, Pericle appare come colui che usufruisce del denaro statale per conquistare popolarità.

Ma il vero luogo della corruzione politica ad Atene era il tribunale. Vista la sua centralità nella società ateniese del V e IV secolo, forse era d'importanza superiore sia al teatro che all'assemblea. Questo perché in tribunale emergevano tutte quelle controversie relative alla proprietà, alla spartizione di ruoli, ecc. Aristofane ha dedicato gran parte delle sue commedie alla satira della mania ateniese per i tribunali. I giurati erano centinaia, ed erano estratti a sorte; quindi, ogni cittadino potenzialmente poteva essere giudice. Era una carica che garantiva il salario per la prestazione di pubblica utilità, e garantiva inoltre, come spesso accadeva, entrate extra derivanti dai fenomeni di corruzione. Infatti, giudicando sulle controversie di proprietà, gli attori coinvolti cercavano qualsiasi mezzo pur di vincere, ricorrendo appunto, anche alla corruzione.

Il dialogo *Sul sistema politico ateniese*¹⁹ menziona l'intero sistema amministrativo e politico della città, definendolo estremamente corrotto, in particolare il tribunale. Secondo l'autore, il numero di controversie che vengono esposte ai tribunali è talmente elevato che il sistema è destinato ad andare in tilt.

Un altro ambito in cui il denaro si rende protagonista, anche se meno conosciuto, è quello dello spionaggio. Poteva essere di tutti i tipi, interno alla città (in questo caso potevano essere coinvolti diversi attori, privati e non), ma anche esterno (una sorta di *intelligence*). Era una società, quella ateniese, in cui non era insolito che gli schiavi origliassero le conversazioni e vendessero piccole informazioni quotidiane a coloro che lo facevano per professione. Anzi, risultava quasi consuetudinario pagare per ottenere informazioni, come

¹⁸ Ivi, p. 426.

¹⁹ Ivi, p. 428.

testimonia anche il biografo di Tucidide, Marcellino, secondo il quale lo storico pagava i soldati di entrambi gli schieramenti per ottenere informazioni per i suoi racconti.

Tra le varie magistrature ve n'era una sottoposta costantemente a controllo, ed era quella da cui dipendevano le sorti della città: la strategia. La magistratura elettiva, così come l'ipparchia, era riservata agli esponenti delle classi più alte di censo (pentacosimedimni e cavalieri). La delicatezza del ruolo e le responsabilità che ne derivavano, erano il motivo per cui questi erano sempre sotto osservazione. A questo si aggiungeva anche il fatto che le classi di rango sociale elevato erano considerate sospette dalle classi popolari. Nonostante gli strateghi fossero generalmente persone ricche, si aveva il sospetto che questo potessero lasciarsi corrompere, motivo per cui ogni mese il loro operato veniva controllato e sottoposto a vaglio (*epicheirotonia*)²⁰. Se dai controlli emergeva che qualcosa era fuori posto, gli strateghi veniva richiamati ad Atene e processati.

Così, dunque, si configurava l'Atene del V e IV secolo a.C. Ed è in questa società che si sono formate le menti di Platone prima, e Aristotele poi.

²⁰ Ivi, p. 430.

CAPITOLO II

LA CRITICA DELLA DEMOCRAZIA IN PLATONE E ARISTOTELE

2.1. Il pensiero politico di Platone

Platone, il cui vero nome sembrerebbe essere Aristocle, nacque nel 427 a.C. nell'isola di Egina, in Grecia. Di famiglia nobile, fu educato, come tutti i giovani aristocratici ateniesi, nella grammatica, nella musica e nella ginnastica, con particolare interesse per la pittura e la poesia. Si avvicinò alla filosofia grazie a Cratilo, e dopo aver conosciuto Socrate a vent'anni, rimase un suo fedele discepolo fino alla condanna a morte, nel 399 a.C., la quale gli provocò una forte crisi spirituale, da cui derivarono alcuni dei suoi dialoghi più celebri (detti *dialoghi socratici*), volti ad omaggiare la memoria del maestro e diffonderne il pensiero (*Lachete*, *Carmide*, *Ippia maggiore e Ippia minore*, *Critone*, *Eutifronte*, *Protagora*, *Gorgia* e il primo libro della *Repubblica*). Dopo la morte di Socrate, Platone viaggiò molto, e quando rientrò ad Atene fondò l'Accademia, una sorta di università in cui si insegnavano diverse facoltà, tra cui geometria, aritmetica, astronomia, ma anche materie naturalistiche, artistiche e storiche. Tutte queste scienze però, erano in funzione della politica, trattata non solo teoricamente, ma anche praticamente, come dimostra il fatto che molti uomini dopo aver frequentato l'Accademia assunsero incarichi di governo nelle rispettive città. Tra il 387 e il 367 a.C. Platone scrisse quelli che vengono definiti *dialoghi della maturità*, tra cui figurano il *Menone*, il *Cratilo*, il *Simposio*, il *Fedone*, la *Repubblica*, il *Fedro*, seguiti dal *Parmenide* e dal *Teeteto*, con i quali si assiste al passaggio all'ultima fase letteraria e filosofica di Platone, quella dei *dialoghi della vecchiaia*, a cui appartengono il *Sofista*, il *Filebo*, il *Timeo*, il *Politico*, il *Crizia* (interrotto) e le *Leggi* (pubblicate postume da Filippo di Opunte). Tra tutti i dialoghi però, uno viene considerato il capolavoro politico dell'autore; un'opera che ancora oggi, dopo più di duemila anni, continua a influenzare il pensiero occidentale: la *Repubblica*. In essa è racchiuso il pensiero platonico, già distante da quello socratico dei primi dialoghi. Platone riuscì, infatti, a superare Socrate, attuando una vera e propria riforma della filosofia, ponendo nuove basi e dimostrando come qualsiasi problema fosse riconducibile alla ricerca e alla pratica della virtù, identificabile nel sapere. È per Platone fondamentale

trovare una realtà che si presenti come “essere” immutabile, sempre identico a sé, e per questo conoscibile. È su queste basi che sviluppa l’elemento dialettico dei suoi dialoghi, nei quali è la figura del filosofo quella incaricata di conoscere le cose per ciò che sono, ovvero le “idee”, uniche vere realtà che stanno al di fuori del mondo sensibile e materiale. Esse, infatti, risiedono in una realtà intellegibile, e gli oggetti sensibili della realtà contingente non si rivelano altro che copie. Alcune di queste idee rappresentano per Platone i valori che dovrebbero guidare la condotta umana: l’idea del bello, del giusto, l’idea del bene, che trascende le altre per dignità e potenza. Questa dottrina delle idee di Platone risulta centrale per comprendere la sua filosofia. Per lui la conoscenza è sostanzialmente reminiscenza di concetti appresi nella vita extra-corporea. E il filosofo, colui che meglio di tutti è in grado di governare lo Stato in quanto capace di far prevalere la parte razionale dell’anima sulla parte coraggiosa e su quella concupiscibile, è anche l’unico in grado di avvicinarsi a questa conoscenza (seppur senza arrivarci mai totalmente).

Nella *Repubblica*, che oltre ad essere opera politica, si configura anche come opera etica, si vuole dimostrare come la riforma che Platone vuole attuare, debba partire prima dall’uomo e poi estendersi allo Stato, essendo uomo e Stato elementi indivisibili, ed avendo reciprocamente bisogno l’uno dell’altro, ritrovando nel loro legame la propria ragione. Infatti, l’uomo può realizzare al meglio sé stesso solo in uno Stato che riesca a fornirgli ciò di cui ha bisogno; e al contempo, lo Stato non può esistere senza quegli individui che, adempiendo ognuno al proprio compito, conferiscono allo Stato quella struttura e quel complesso di attività indispensabili affinché esso sussista e prosperi. È quindi dall’uomo che parte ogni cosa, è la sua riforma morale che garantisce quella statale e permette la felicità sia individuale che sociale. L’educazione dell’uomo si traduce in una organizzazione virtuosa della polis. È un’educazione che si pone al centro della città pensata da Platone, e che si oppone all’educazione tradizionale della società ateniese e anche a quella predicata dai sofisti. Talmente centrale lo Stato e la sua formazione da occupare i primi quattro libri, e anche parte del quinto. Per questo oltre che un trattato politico la *Repubblica* è da considerare un’opera pedagogica: i suoi insegnamenti risultano sempre attuali. Come è stato detto, affinché si possa riformare lo Stato è necessario riformare prima l’uomo, e lo si fa educando la sua anima, e selezionando per le cariche più elevate, le anime che presentano una maggiore attitudine a ricevere

quell'educazione che, una volta interiorizzata, conferisce al singolo piena perfezione intellettuale e morale, che permetterà la realizzazione dell'ottimo Stato: quello Stato fondato sull'educazione e sulla scienza dei governanti, sul coraggio dei guerrieri e sulla temperanza dei cittadini. Uno Stato in cui regna la giustizia, condizione necessaria per la felicità, terrena ed ultraterrena. È questo che idealizza Platone, una società che l'uomo ha l'obbligo etico di realizzare in quanto buona e giusta. Sarebbe sbagliato però, parlare di rivoluzione riferendosi al processo che propone il filosofo, piuttosto una riforma. Infatti, la rivoluzione Platone l'aveva conosciuta, nel 411 prima, nel 404 poi, quando il partito oligarchico aveva strappato il potere alla democrazia, anche se per poco; e aveva assistito ai danni sociali che queste rivoluzioni avevano creato. L'originalità di Platone sta non solo nell'aver idealizzato una riforma, ma aver ricercato tale riforma nell'anima dell'uomo, la quale si riflette nelle varie classi, così da costituire un tutt'uno armonioso. In risposta al caos dell'Atene di quegli anni, prima scossa dalla trentennale guerra del Peloponneso, poi sottoposta all'egemonia spartana, rivelatasi fortemente difettosa perché basata su una struttura politica inadatta a quell'ateniese, Platone voleva proporre un rinnovato e rinnovante sistema di educazione etica e politica, inteso ad assegnare ad ogni cittadino il proprio posto e compito nel complesso sociale.

Il dialogo si svolge in una sera di primavera di Cefalo, padre del noto oratore Lisia. Per l'intero dialogo, così come per molte altre sue opere, Platone esprime il suo pensiero facendo parlare Socrate. Così, Socrate e Glaucone, fratello di Platone, di ritorno verso Atene sono raggiunti da Polemarco, figlio di Cefalo, e da Adimanto, fratello di Glaucone. Tutti insieme, su invito di Polemarco, fanno visita a Cefalo, nella cui casa si trovano anche gli altri suoi figli, Lisia ed Eutidemo, e alcuni amici. Nella casa ha inizio il colloquio sul quale si basa tutta la discussione della *Repubblica*.

Il primo libro si apre con una discussione intorno alla vecchiaia, la domanda che viene posta è se la vecchiaia sia o no un male. A questa domanda Cefalo risponde che solo l'uomo ingiusto teme la vecchiaia e la morte. Da questa risposta nasce una problematica maggiore: definire la natura della giustizia e se l'uomo giusto sia realmente felice. Polemarco definisce la giustizia come l'arte di giovare gli amici e di nuocere ai nemici, ma Socrate confuta questa tesi e afferma che il giusto non deve nuocere a nessuno. Eliminata la prima definizione, Socrate rinnova la domanda su cosa sia, quindi, la giustizia. Trasimaco, seguace di Gorgia, propone una definizione già in uso al tempo dai

politici e affermata nelle scuole sofistiche: la giustizia è l'utile del più forte. Questa tesi rientra in una più larga problematica, che ha investito il dibattito politico del V secolo a.C.: il rapporto tra forza e diritto. La visione del mondo greco rispetto a questa tematica è ben distante da quella dei nostri giorni, ad esempio la legge di guerra ellenica consentiva massacri di civili e prigionieri, schiavitù di donne e bambini, distruzione e incendi di borghi pacifici, e consentiva ai politici di eliminare con ogni mezzo qualsiasi avversario pericoloso. Non risulta dunque strana la definizione di Trasimaco se letta in quest'ottica, anzi, esprime una teoria diffusa sia dentro che fuori dalla polis, riguardante la vita interna dello Stato e le sue relazioni con le altre potenze. Il primo libro termina senza che una reale definizione della giustizia e della sua natura sia stata ancora data. Tale definizione arriverà più avanti, nel corso degli altri nove libri, quando Socrate esponendo la sua complessa teoria sullo Stato e sull'uomo, arriverà a definire la giustizia come la virtù per la quale ciascuno adempie il compito che la natura gli ha fissato e per il quale gli ha concesso le doti appropriate²¹.

All'inizio del secondo libro vengono distinte tre specie di beni e la giustizia si colloca nelle specie dei beni che si amano sia per sé stessi sia per i vantaggi che possono derivarne. Tornando a cercare una definizione di giustizia, Glaucone, riprendendo la teoria di Trasimaco, si esprime affermando che l'ingiustizia è migliore della giustizia e che chiunque agirebbe secondo ingiustizia se essa rimanesse occulta. Adimanto porta avanti il discorso sostenendo che la prevalenza dell'ingiustizia sulla giustizia appare evidente quando l'ingiusto, ingannando gli uomini e facendosi perdonare dagli dèi tramite offerte e preghiere, riesce a sembrare giusto. Sentendo le parole di Glaucone e Adimanto, appare più sensato per Socrate ricercare e definire la natura dell'ingiustizia prima nell'ampio ambito dello Stato e poi in quello ristretto dell'uomo. Detto ciò, Socrate sviluppa la sua teoria dello Stato. Parte affermando che nasce perché nessuno di noi basta a sé stesso, ma ha molti bisogni, e quindi ci si vale dell'aiuto di uno per un determinato bisogno, dell'aiuto di un altro per altri bisogni e così via. Così, il gran numero di bisogni fa riunire in un'unica sede molte persone che si associano per darsi aiuto, e a questa coabitazione si dà il nome di Stato²². Esso in origine è estremamente semplice, e solo successivamente, con l'aggiunta di agi ed esigenze, può diventare più raffinato, vasto e

²¹ Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma, 1980, p.23

²² Ivi, p. 48

complesso, necessitando quindi di agricoltori, artigiani, commercianti, negozianti, mercenari, e molti altri. La complessità che ne deriva però, fa sì che esso abbia bisogno di tutele, e quindi di un'apposita classe di guardiani; e tali guardiani saranno per natura filosofi, animosi, veloci e rigorosi, e dovranno essere educati per assicurarne l'integrità morale e per assicurare che svolgano al meglio il proprio compito, liberi da altri pensieri. Tale educazione, tuttavia, non dev'essere impartita sulle forme della mitologia e delle religioni tradizionali che, a detta di Socrate, presentano in cattiva luce e sfigurano gli dèi. È un'educazione basata sulla musica prima e sulla ginnastica poi. Nella musica Socrate fa rientrare anche le composizioni letterarie, ma solo quelle non ingannevoli, eliminando così le opere di Omero, Esiodo e altri poeti, che per il filosofo hanno composto per gli uomini favole false²³. Questo perché, se raccontate ai giovani queste storie, essi non saranno in grado di giudicare ciò che è allegoria e ciò che non lo è, e tutte le impressioni che riceve a quell'età rimangono indelebili nella memoria. Ecco perché è estremamente importante che le prime cose udite dai giovani siano favole narrate nel miglior modo possibile con l'intento di incitare la virtù²⁴.

Nel terzo libro Socrate continua ad esporre i suoi ideali educativi. Afferma che si devono bandire tutte le opere letterarie o musicali che fanno emergere i lati peggiori dell'anima, quindi tutte quelle melodie languide o torbide e suscitatrici di cattivi istinti; al contrario, si devono mantenere quelle che risvegliano nei cuori sentimenti di coraggio e di pace. Lo stesso deve valere per i ritmi di danza. La ginnastica deve farsi protagonista, completando l'educazione morale e intellettuale, che Platone chiama *musica*, e ci deve essere un'armonia tra queste due arti, ginnastica e musica, ed esse devono essere applicate all'anima nella giusta misura. Soltanto così si può giungere alla temperanza, dote distintiva dello Stato. È un'educazione che mira, quindi, a ideali di bellezza, onestà e armonia. Ideali che si applicano anche al corpo: i guardiani devono vivere nutrendosi con cibi semplici, senza aver bisogno di medici, in quanto gli organismi deboli o inguaribili non devono essere lasciati sopravvivere. Coloro che diverranno guardiani vengono scelti tramite apposite prove e la loro superiorità viene giustificata con il mito di originaria e naturale differenziazione degli uomini in tre classi: oro (governanti), argento (soldati), ferro e bronzo (artigiani e agricoltori). E i figli delle varie classi dovranno essere quanto

²³ Ivi, p. 61

²⁴ Ivi, p. 63

più simili ai genitori. Ma vi potrebbero essere casi in cui da oro nasca prole d'argento e da argento nasca prole d'oro, e così reciprocamente nelle altre nascite. Se un figlio di genitori oro ha in sé alla nascita bronzo o ferro, questi non devono avere alcuna pietà e devono respingerlo tra gli artigiani o tra gli agricoltori; e reciprocamente, se da costoro nascono figli che abbiano in sé oro o argento, devono innalzarli ai compiti di guardia o di difesa, perché esiste un oracolo che afferma che lo Stato è destinato a perire se la sua custodia viene affidata ad un guardiano di ferro o bronzo²⁵. E per fare in modo che i guardiani svolgano il loro compito nel modo migliore possibile, eliminando ogni forma di egoismo che possa nuocere alla comunità, essi non potranno avere possessi privati né usare denaro. Non potranno poi disporre di un'abitazione o di una dispensa cui non possa accedere chiunque lo voglia. Riceveranno dai cittadini una mercede per il servizio di guardia, in misura né maggiore, né minore del loro annuo fabbisogno. Devono, quindi, vivere in comune, frequentando mense collettive²⁶.

Nel quarto libro *Adimanto* obietta le parole di Socrate, affermando che i guardiani vivendo così come aveva detto, non avrebbero mai potuti essere felici, essendo essi padroni dello Stato, ma non potendone ricavare niente. Socrate ribatte sostenendo che lo Stato di cui discorrono non è ideato perché una sola classe tra le altre goda di una speciale felicità, ma perché l'intero Stato goda della massima felicità possibile. Per spiegare questo, Socrate ricorre ad un esempio:

«Supponiamo che, mentre siamo intenti a dipingere una statua, si presenti uno a criticarci e affermi che alle parti migliori della figura non applichiamo i colori più belli, adducendo il motivo che gli occhi, che costituiscono la parte migliore, non sono colorati in vermiglio, ma in nero; ci sembrerebbe di rispondergli bene con queste parole: “Ammirevole amico, non credere che noi dobbiamo dipingere gli occhi tanto belli che non sembrano neppure occhi; e così per le altre parti. Devi osservare invece se, colorando ciascuna parte con la tinta conveniente, rendiamo bello l'insieme [...]”»²⁷.

I guardiani devono inoltre sorvegliare in ogni modo perché a loro insaputa non si insinuino nello Stato la ricchezza e la povertà. Perché l'una produce lusso, pigrizia e moti

²⁵ Ivi, p. 85

²⁶ Ivi, p. 88

²⁷ Platone, *La Repubblica*, introduzione di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 132

rivoluzionari; l'altra grettezza e lavorazione scadente, oltre ai moti rivoluzionari. E qualsiasi Stato diverso da quello idealizzato da Socrate non sarà degno di essere chiamato tale, e sarà costituito da numerose città al suo interno; e qualunque sia la sua situazione sarà formato da due città tra loro in lotta: la città dei poveri e la città dei ricchi. E per quanto riguarda le dimensioni, lo Stato di Socrate non sarà né troppo piccolo né troppo grande, ma della giusta misura da rimanere uno. Per essere perfettamente buono lo Stato, deve avere buoni fondamenti, e quindi le sue virtù saranno quattro: sapienza, coraggio, temperanza e giustizia. La virtù dei governanti è la sapienza, quella dei soldati il coraggio, e quella delle tre classi insieme la temperanza, che Socrate definisce come una sorta di ordine e continenza di piaceri e appetiti²⁸; definisce infine giustizia l'adempimento di ogni classe al proprio compito, arrivando così a rispondere alla domanda da cui ha avuto origine il dialogo. La stessa tripartizione si ritrova nell'anima, in cui sono presenti l'elemento razionale, che fa imparare, quello animoso, che fa provare impeti d'animo, e quello cupido, che fa bramare i piaceri della tavola, della procreazione e ogni altro godimento affine. Per Socrate, così nello Stato come nell'uomo, la giustizia si configura come la subordinazione delle parti inferiori alla superiore, mentre, ovviamente, l'ingiustizia è il conflitto, il dissidio di queste due parti e l'insubordinazione delle inferiori alla superiore. Socrate definisce quindi la giustizia in questo modo:

«Essa consiste nell'adempire ai propri compiti non esteriormente, ma interiormente, in un'azione che coinvolge la propria personalità e carattere, per cui l'uomo non permette che nessuno dei suoi elementi espliciti compiti propri di altri o che le parti dell'anima s'ingeriscano le une nelle funzioni delle altre; ma instaurando un reale ordine nel suo intimo, diventa signore di se stesso e armonizza le tre parti dell'anima, come perfettamente sintonizzano le tre armonie di una nota fondamentale [...]»²⁹.

La giustizia produce virtù, quindi sanità, bellezza e felice condizione dell'anima; mentre l'ingiustizia produce vizio, e quindi malattia, bruttezza e debolezza. Proprio sulle forme del vizio nello Stato e nell'uomo, parlerà nei libri ottavo e nono.

Nel libro quinto Socrate su richiesta di Adimanto prosegue e argomenta il suo discorso sui guardiani, affermando per questi dev'esserci comunanza di donne e figli perché così

²⁸ Ivi, p. 143

²⁹ Ivi, p. 155

facendo si eliminerà nei guardiani qualsiasi affetto particolare, facendo considerare tutti i membri dello Stato un'unica famiglia, rafforzando anche l'unità dello stesso e assicurando la felicità dei cittadini. Sostiene poi che nello Stato idealizzato v'è parità tra uomini e donne e che le stesse donne possono assumere compiti di guardia dello Stato. E se le donne vengono impiegate per gli stessi scopi per i quali vengono impiegati gli uomini, allora identica dev'essere anche l'istruzione che si dà loro; quindi, se agli uomini vengono date musica e ginnastica, allora anche alle donne vengono assegnate queste due arti. Socrate non nega l'esistenza di una diversità tra uomo e donna, ma è una diversità di tipo fisiologico, che non concerne quindi le occupazioni che l'uno o l'altro possono ricoprire. Se, ad esempio, un uomo nasce con le capacità di governante, deve svolgere tale ruolo, indipendentemente che sia uomo o donna, avendo entrambi la stessa natura, poiché a identiche nature si devono assegnare identiche occupazioni³⁰. Socrate, sempre sul discorso della comunanza dei beni e delle donne, afferma che così come sono stati selezionati gli uomini, saranno selezionate anche le donne, e verranno assegnate agli uomini con il criterio della maggiore affinità naturale possibile. Ed essi, avendo case e pasti in comune, staranno insieme e insieme saranno spinti ad unirsi da una necessità amorosa. Ma in uno Stato di gente felice non può vigere il disordine, e quindi anche gli accoppiamenti seguiranno ordine. Ecco che allora i migliori dovranno unirsi alle migliori più spesso che possono, e al contrario, i più mediocri con le più mediocri; e si dovrà allevare la prole dei primi, non quella dei secondi, se si vuole rendere la città quanto più egregia possibile. Tutto questo deve avvenire senza che nessuno ne sia a conoscenza, se non gli stessi governanti, per evitare discordie all'interno del gruppo dei guardiani. Per fare in modo quindi che il genere dei guardiani sia puro, i figli dei buoni saranno seguiti da nutrici abitanti a parte in un determinato settore della città; invece, i figli degli elementi peggiori e anche l'eventuale prole minorata degli altri, saranno nascosti in un luogo segreto e celato alla vista. E chi crescerà questi figli saranno persone nel fiore dell'età, sia dal punto di vista fisico, sia dal punto di vista intellettuale, e quindi per le donne in un'età compresa tra i venti e i trent'anni, per gli uomini in un'età compresa tra i trenta e i cinquantacinque anni. Socrate passa poi ad esaminare quale sia il bene maggiore per uno Stato e quale il massimo male, trovando nel bene maggiore l'unità dello Stato e nel massimo male la sua divisione e la sua molteplicità:

³⁰ Ivi, p.169

«Se dunque, penso, un solo cittadino è colpito da un caso qualsiasi, buono o cattivo, questo Stato riconoscerà subito che quel caso lo tocca direttamente e condividerà tutto il piacere o il dolore del suo cittadino»³¹.

In merito ai rapporti tra lo Stato e le potenze straniere, Socrate sostiene che la razza ellenica è estranea e ostile nei confronti dei barbari, per un'inimicizia naturale a cui si dà il nome di guerra, mentre tra loro gli Elleni sono unificati dalla familiarità e dall'affinità, e perciò sono per natura amici. E quando vi sono dei conflitti tra Elleni, essi sono la conseguenza di un'Ellade malata e in preda alla discordia, e quest'inimicizia che viene generata prende, appunto, il nome di discordia. Si esprime anche sulla condizione di schiavitù, affermando che è inammissibile che i Greci possano ridurre schiavi altri Greci. L'ultima parte del libro si addentra sempre di più nell'ambito politico, e Socrate afferma che i non vi potrà essere tregua dei mali per gli Stati, e per il genere umano, finché il potere politico non sarà affidato ai veri filosofi. Definisce filosofo colui che desidera la sapienza in tutta la sua forma, e non solo una sua parte; coloro che amano contemplare la verità e posseggono la scienza, la facoltà tra le facoltà. A differenza dei *filodossi*³², ovvero coloro che si credono filosofi e non lo sono, possedendo soltanto qualcosa di intermedio fra la scienza e l'ignoranza, ossia l'opinione.

Nel libro sesto descrive la natura dei filosofi: essi amano la disciplina che svela l'essenza delle cose, ciò per cui le cose sono e non subiscono corruzione; devono poi possedere la dote della sincerità, odiando il falso e accogliendo e amando la verità. Sono individui i cui desideri sono rivolti agli studi e ad ogni attività che riguardi il piacere dell'anima per sé stessa, trascurando i piaceri del corpo, i beni materiali. La natura filosofica si distingue, inoltre, per la sua prontezza d'apprendere e la sua capacità di pensare con misura e grazia. Solo a queste persone, rese perfette dall'educazione e dall'età, si può affidare lo Stato. Socrate esamina poi le posizioni dei filosofi negli Stati ed elenca le accuse che vengono mosse loro: stravaganza, inettitudine alla vita politica, malvagità. Socrate sottolinea poi l'impossibilità della massa di essere filosofa, e il conseguente disprezzo da parte di questa e di tutti quei privati che, avendo relazione con la folla, bramano di piacerle, per chi,

³¹ Ivi, p. 176

³² Ivi, p. 195

invece, lo sia. Confutando le accuse, evidenzia come il vero filosofo non debba interessarsi alla vita politica di uno Stato non buono, e come, al contrario, solo la Costituzione che il filosofo è in grado di delineare permetta di giungere allo Stato perfetto, la cui realizzazione, per quanto difficile, non risulta impossibile. Nel finale del libro Socrate si spinge poi ad esaminare le qualità necessarie al filosofo, prima su tutte la necessità per esso di apprendere la massima disciplina: giungere alla conoscenza del Bene. Per Socrate il Bene è paragonabile a ciò che rappresenta il sole per il mondo visibile. La medesima cosa, infatti, è il Bene per il mondo intellegibile; come il sole è fonte di vita e con la sua luce permette che si possano vedere gli oggetti sensibili, così il Bene è fonte dell'essere e dell'esistere e, al contempo, è ciò che permette agli oggetti intellegibili di essere conosciuti:

«Non sai, ripresi, che gli occhi quando uno non li volge più agli oggetti rischiarati nei loro colori della luce diurna, ma a quelli rischiarati dai lumi notturni, si offuscano e sembrano quasi ciechi, come se non fosse nitida in loro la vista? [...] Ma quando, credo, uno li volge agli oggetti illuminati dal sole, vedono distintamente e la vista, che ha sede in questi occhi medesimi, appare nitida. [...] Allo stesso modo si considera anche il caso dell'anima, così come ti dico. Quando essa si fissa saldamente su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, ecco che lo coglie e lo conosce, ed è evidente la sua intelligenza; quando invece si fissa su ciò che è misto di tenebra e che nasce e perisce, allora esso non ha che opinioni e s'offusca, rivolta in su e in giù, mutandole, le sue opinioni e rassomiglia a persona senza intelletto»³³.

Il Bene viene descritto come fonte dell'essere, esso non è essere, piuttosto trascende l'essere in dignità e potenza, ovvero tramite le *idee*. Il Bene è l'unica vera realtà, di cui il mondo sensibile non può che esserne un'imitazione, una copia. Per chiarire meglio questa teoria della conoscenza Socrate illustra la sua "teoria della linea", proponendo una linea divisa in quattro segmenti corrispondenti ai quattro gradi della conoscenza: immagine, credenza, pensiero dianoetico, intellezione. I primi due corrispondono al genere visibile, mentre gli altri due al genere intellegibile. Nel primo segmento sono rappresentate le immagini, ovvero in primo luogo le ombre, poi i riflessi nell'acqua. Nel secondo segmento sono inseriti gli animali, le piante e tutti gli oggetti artificiali. Nel terzo

³³ Ivi, p. 223

segmento, il primo della sezione dell'intellegibile, l'anima ricerca l'intellegibile tramite immagini, quindi imitazioni, e partendo da ipotesi, procede verso una conclusione, senza mai arrivare al principio; rientrano in questa sezione le scienze che si occupano di calcoli e simili studi, per tentare di vedere ciò che non si può vedere se non con il pensiero, dianoeticamente. Nella seconda parte della sezione dell'intelligibile invece, l'anima conduce la sua ricerca non tramite immagini, ma tramite le idee, con lo scopo di giungere al principio del tutto; e dopo averlo raggiunto, ripiegare attenendosi alle conseguenze che ne derivano, e quindi discendere alla conclusione senza ricorrere a niente di sensibile, ma solo tramite le idee, passando quindi dalle idee alle idee, e sempre con le idee termina il processo.

Nel libro settimo viene argomentato il discorso sulla conoscenza attraverso il mito della caverna, che Platone esprime in maniera poetica il processo attraverso il quale dalla tenebra dell'ignoranza l'uomo può salire alla luce della verità e del Bene. Platone immagina una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia quanto tutta la larghezza della caverna. Dentro questa vi abitano da quando sono fanciulli degli uomini, le cui gambe e il cui collo sono incatenati, in modo da restare fermi e poter vedere soltanto avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilla alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri corre rialzata una strada; lungo questa vi è un muricciolo, come quello posto dai burattinai durante i loro spettacoli. Degli uomini lungo questa strada portano oggetti di ogni sorta sporgenti dal margine, e statue e altre figure di pietra e di legno. Alcuni di loro parlano, altri tacciono. L'unica cosa che riusciranno a vedere i prigionieri saranno le ombre proiettate sulla parete davanti a loro, derivanti dal fuoco che illumina gli uomini che passano trasportando questi oggetti. Vedendo le ombre e solo quelle, i prigionieri non immaginano che esse non siano la realtà (*immaginazione*). Si trovano, quindi, immersi in un mondo fittizio, con credenze illusorie. A questi prigionieri vengono paragonati gli uomini del mondo sensibile. Dopodiché Platone immagina che uno dei prigionieri venga liberato, potendo volgere il capo indietro. In un primo momento faticherebbe a riconoscere di aver creduto realtà quelle che sono semplicemente ombre; in un secondo momento crederebbe che la realtà siano quegli oggetti che gli uomini trasportano al di là del muretto (*credenza*). Una volta liberato, il prigioniero si dirigerebbe verso l'uscita della caverna, rimanendo a primo impatto accecato dalla luce del sole, costretto quindi a

guardare verso il basso, vedendo solo ombre e riflessi nell'acqua (*pensiero dianoetico*). Abituatosi poi alla luce esterna, potrebbe volgere lo sguardo verso l'alto, ad ammirare i corpi celesti, contemplando così il mondo reale e giungendo a scorgere l'idea del Bene (*intellezione*). Ma se il prigioniero liberato decidesse poi di ridiscendere nella caverna per spiegare ai compagni quale sia realmente la verità, i suoi occhi faticherebbero ad abituarsi nuovamente alla tenebra dopo essere stato alla luce del sole. E se il periodo in cui gli occhi si riabituassero alle condizioni della caverna fosse troppo lungo, rischierebbe di essere deriso dai compagni, i quali potrebbero credere che la sua ascesa gli abbia solo rovinato gli occhi e non valga nemmeno la pena tentare di andare di risalire, e anzi, ucciderebbero chiunque provasse a liberarli e condurli in superficie. Quest'immagine della caverna dev'essere paragonata al mondo sensibile, che si conosce attraverso la vista, e la luce del fuoco all'interno è la luce del sole. L'ascesa e la contemplazione del mondo superiore equivalgono all'elevazione dell'anima al mondo intellegibile. E i filosofi, gli unici in grado di avvicinarsi alla conoscenza del Bene, hanno l'obbligo di discendere nella dimora comune agli altri e abituarsi a contemplare quegli oggetti tenebrosi, nonostante corrano il rischio di essere beffeggiati e risultino incompresi da coloro che non hanno intrapreso quel percorso di liberazione dalle false credenze. Una volta abituati, vedranno infinitamente meglio di tutti coloro che abitano il mondo sensibile, e riusciranno a conoscere le singole visioni e gli oggetti, perché avranno già visto la verità sul bello, sul giusto e sul bene. Così l'amministrazione dello Stato può divenire realtà, e non solo sogno, come per gli Stati dell'epoca, amministrati da persone che si battono fra loro per le ombre e si contendono il potere, come se questo fosse un grande bene. Così era la sua visione:

«Lo Stato in cui chi deve governare non ne ha il minimo desiderio, è per forza amministrato benissimo, senza la più piccola discordia, ma quello in cui i governanti sono di tipo opposto, è amministrato in modo opposto»³⁴.

Socrate passa poi alla spiegazione di come si possono formare e condurre alla luce simili uomini. Si chiede quale sia la disciplina che attira l'anima dal mondo della generazione al mondo dell'essere. Come già affermato precedentemente, in primo luogo questi uomini

³⁴ Ivi, p. 235

devono essere educati secondo ginnastica e musica. La ginnastica si occupa di ciò che nasce e perisce, di conseguenza non può essere questa la disciplina ricercata. La musica si configura come il corrispettivo della ginnastica: educa i guardiani a forza di abitudini e procura tramite armonia una certa armoniosità, ma non la scienza, di conseguenza nemmeno la musica sarà la disciplina ricercata. La disciplina ricercata è quella scientifica, fatta di aritmetica, geometria, stereometria, astronomia, tutte quelle discipline utili alla conoscenza dell'essere, e la più importante, la dialettica. Così il guardiano sarà uomo di guerra e filosofo. Il metodo dialettico è l'unico a procedere eliminando le ipotesi e andando verso il principio stesso per confermare le proprie conclusioni. Prosegue poi con una descrizione del processo selettivo dei giovani che presentano una maggiore attitudine alla dialettica.

Nel libro decimo Socrate torna sul tema della letteratura, già trattato nel secondo e terzo libro, esprimendo una nuova, e più severa, condanna delle varie arti imitative (pittura, tragedia, poesia, ecc.), per ragioni oltre che etiche, anche scientifiche: l'oggetto che l'artista rappresenta, essendo copia di un oggetto sensibile, che a sua volta è copia dell'*idea*, risulta copia di una copia e si relaziona soltanto con i sentimenti più ignobili dell'animo umano. È questo il motivo per cui il filosofo condanna l'arte e in modo particolare la poesia. Socrate passa poi ad una dimostrazione dell'immortalità dell'anima (tema ampiamente approfondito nel *Fedone*). La dimostrazione avviene in questo modo: poiché ciascuna cosa perisce del male suo proprio e l'anima non perisce per l'ingiustizia, che è appunto il suo male, l'anima è immortale. A questa dimostrazione segue il mito di Er, in cui viene esposta una cosmologia ripresa e approfondita nel *Timeo*, e viene affrontata la questione delle reincarnazioni e della scelta della vita terrena da parte delle anime. Socrate conclude con un esordio a vivere la vita terrena secondo giustizia, perché da questa dipende la felicità dell'uomo:

«Se mi darete ascolto e penserete che l'anima è immortale, che può soffrire ogni male e godere ogni bene, sempre ci terremo alla via che porta in alto e coltiveremo in ogni modo la giustizia insieme con l'intelligenza, per essere amici a noi stessi e agli dèi, sia finché resteremo qui, sia quando riporteremo i premi della giustizia, come chi vince nei giochi raccoglie in giro il suo premio; e per vivere felici in questo mondo e nel millenario cammino che abbiamo descritto»³⁵.

³⁵ Ivi, p. 345

2.2 Platone critico della democrazia

Nei libri ottavo e nono Platone parla delle varie degenerazioni dello Stato. Lo Stato perfetto, essendo un prodotto umano, non può durare eternamente. E la degenerazione avrà inizio a causa di un errore nei calcoli demografici dei guardiani, che porterà alla nascita di individui meno buoni tra i guardiani stessi. La degenerazione si svilupperà per gradi a seconda della forma dello Stato e del tipo di individui: Stato e individui timocratici sono dominati dall'elemento impulsivo che li spinge a bramare gli onori e segretamente anche il denaro; nello Stato e negli individui oligarchici prevalgono gli appetiti e si manifesta apertamente l'amore per il denaro; nello Stato e negli individui democratici ogni desiderio viene realizzato e la libertà si trasforma in licenza; Stato e individui tirannici sono l'ultima e peggior forma di degenerazione, in questi le voglie estreme si scatenano senza alcun ritegno. Socrate parte esaminando quindi le quattro costituzioni precedentemente esposte, e tentando di spiegare come dall'aristocrazia possa nascere la timocrazia. Afferma che ogni costituzione si trasforma per causa di quello stesso elemento che detiene il potere, quando in esso si genera discordia, mentre quando è concorde è impossibile scuoterlo. Si chiede allora come si possa scuotere lo Stato idealizzato. Continua dicendo che, per quanto ben organizzato e amministrato lo Stato possa essere, esso, come ogni cosa che nasce, è soggetto a corruzione, ed è destinato a dissolversi. Comincerà a dissolversi quando i governanti dello Stato non riusciranno a distinguere i periodi in cui la razza può dare pienezza di frutto o è sterile. Non accorgendosene, generano figli quando non dovrebbero. Così inizia la degenerazione, ed ogni cosa andrà degenerando, le spose coabiteranno fuori tempo con gli sposi, i figli non avranno prestanza fisica né fortuna, i guardiani non avranno più cura degli abitanti, la musica verrà posposta alla ginnastica, e si generano giovani meno colti. Andranno dunque a governare persone prive di qualità proprie del guardiano, e si mescoleranno le razze, generando anomalie e dissomiglianze non può riconducibili ad armonia, che, a loro volta, condurranno a guerre inimicizia. Quando sorge discordia la razza di ferro e quella di bronzo tendono a voler far denaro e acquistare terreni, case, oro, argento, mentre le altre due razze, l'aurea e l'argentea, non essendo povere, ma naturalmente ricche nell'anima, guidano alla virtù e a mantenere l'originaria condizione delle cose. Si verrà a delineare quindi, una costituzione intermedia fra aristocrazia e oligarchia, che imiterà un po'

dell'una e un po' dell'altra. Il governo timocratico si configura, quindi, per alcuni aspetti simile al governo precedente, poiché la classe dei governanti e dei guerrieri si asterrà dalle attività agricole e manuali e dalle altre forme di affari, e poiché vi saranno allestite mense comuni e si cureranno la ginnastica e le esercitazioni belliche. Per altre cose differirà, ad esempio la paura di far accedere i sapienti alle cariche pubbliche, in quanto non si può più parlare di sapienti integri e retti, vi sarà un'inclinazione verso individui animosi e più semplici, che saranno naturalmente più portati alla guerra che alla pace e alla valorizzazione degli inganni tipici della guerra. Elementi comuni all'oligarchia invece, sono ad esempio la bramosia di ricchezze da parte di questi individui; abitazioni cintate da mura, come nidi privati. Saranno individui avari delle loro ricchezze e bramosi di quelle altrui. Sfuggiranno alla legge, essendo cresciuti non secondo persuasione, ma secondo violenza. È quindi una Costituzione mista di male e bene, caratterizzata dall'ambizione di affermarsi e ricevere onori. L'uomo che corrisponde a questa Costituzione sarà caparbio, incline ad ascoltare, anche se in alcuna maniera oratore. Tratterà aspramente gli schiavi, ma non li disprezzerà, allo stesso modo con cui non li disprezza chi ha avuto un'educazione egregia. Sarà cortese con le persone libere, molto obbediente ai magistrati e ambizioso di poteri e onori. Pretenderà di governare non in virtù della sua parola o di altre doti simili, ma delle sue opere belliche e del suo talento militare. E sarà amante della ginnastica come della caccia. Avendo, però, vissuto una vita senza raziocinio e musica, la sua virtù non potrà mai essere pura. Dopo aver delineato la timocrazia e l'uomo timocratico, Socrate spiega come da questo tipo di governo si passi all'oligarchia:

«A rovinare tale costituzione è quel ripostiglio che ciascuno colma d'oro. Cominciano con l'inventarsi delle spese e a questo scopo storcono le leggi, senza obbedirvi né loro né le loro donne [...] Poi secondo me, scrutandosi e gareggiando a vicenda, rendono la massa del popolo simile a loro [...] E da allora procedono a far denaro e più pregiano quest'attività, meno pregiano la virtù»³⁶.

In uno Stato, onorando dunque la ricchezza e i ricchi, si spregiano sempre di più la virtù e gli onesti; gli uomini ambiziosi di affermarsi e ricevere onori, finiscono col diventare

³⁶ Ivi, p. 268

affaristi e avari. E legiferano stabilendo come limite base della costituzione oligarchica una certa quantità di ricchezza dove più forte è l'oligarchia, minore dove è meno forte. Chi non disponga di una determinata sostanza, stabilita dal censo, non può ricoprire cariche pubbliche. Questi sono risultati ottenuti tramite intimidazioni o addirittura ricorrendo alla violenza e alle armi. Il difetto di tale Costituzione risiede proprio nella sua natura, che esalta il ricco ed esclude il povero, ignorando qualsiasi forma di meritocrazia. Da questa contrapposizione nasce inevitabilmente una divisione dello Stato in due: quello dei poveri e quello dei ricchi. Abitano nello stesso luogo e si tendono continue e reciproche insidie. Anche nella guerra poi si possono trovare difetti; in questo caso, infatti, o ricorrono alla massa popolari, armandola e temendola più dei nemici; oppure rinunciano a ricorrervi. Socrate descrive poi il passaggio dell'uomo da uomo timocratico a oligarchico. E esso, avvilito dalla povertà, si volge agli affari e risparmiando e lavorando riesce ad ammassare capitali. Così facendo, si lascia guidare dagli appetiti e dall'avidità, accantonando i principi razionale ed animoso e rendendoli schiavi. È un uomo che accumula tesori, che fa denaro di tutto e che non si preoccupa dell'educazione. Dall'oligarchia Socrate spiega poi come si passi alla democrazia. Sostiene che l'oligarchia si trasforma in democrazia perché si è insaziabili di diventare il più ricchi possibile. Nell'oligarchia i governanti per negligenza permettono una vita dissoluta, costringendo talvolta alla povertà uomini non ignobili. Questi sono colmi d'odio verso coloro che hanno acquistato i loro beni e bramano la rivoluzione. Uno Stato che si trovi in queste condizioni è uno Stato malato, precario, in cui basta un lieve pretesto per farlo contrastare con sé stesso. Della democrazia Socrate dice questo:

«Ora, credo, la democrazia nasce quando i poveri, dopo aver riportata la vittoria, ammazzano alcuni avversari, altri ne cacciano in esilio e dividono con i rimanenti, a condizioni di parità, il governo e le cariche pubbliche, e queste vi sono determinate per lo più col sorteggio»³⁷.

Passa poi a descrivere l'uomo democratico. Ne parla come un uomo libero che vive in uno Stato libero in cui regna la libertà di parola, e in cui si può fare ciò che si vuole. In uno Stato del genere allora, appare evidente che ognuno può organizzare il proprio

³⁷ Ivi, p. 274

particolare stile di vita, e si troveranno, dunque, uomini d'ogni specie. Socrate afferma che questa, tra le varie Costituzioni prese in esame, sia la più bella:

«Come un variopinto mantello ricamato a fiori di ogni sorta, così anche questa, che è un vero mosaico di caratteri, potrà apparire bellissima. E bellissima, saranno molti a giudicarla, simili ai bambini e alle donne che contemplano gli oggetti di vario colore»³⁸.

Successivamente passa alla critica di questo regime, descritto come indulgente e carente di meticolosità. Sottolinea la diversità tra la Costituzione da lui ideata e la democrazia. Nella prima, uomo onesto lo diventa solo chi è portato ad esserlo per natura, o chi fin da bambino si diverte con giochi belli o attenda a ogni cosa simile. Nella democrazia invece, tutto questo viene calpestato, non curandosi quali studi un uomo segua per prepararsi all'attività politica, ma al contrario, subito lo onora non appena questo si mostri ben disposto verso la massa popolare. La definisce Costituzione dispensatrice di uguaglianza indifferentemente a eguali e ineguali. Socrate passa poi a spiegare come dall'uomo oligarchico si passi a quello democratico. Quando un giovane allevato senza cultura e nella parsimonia comincia a frequentare fiere focose e terribili, capaci di provocare piaceri d'ogni sorta svariati e in forme diverse, la sua *natura* oligarchica si trasforma in democratica. E come lo Stato si trasformava per l'aiuto che un alleato esterno dava al partito avversario per effetto della loro somiglianza, ecco che anche il giovane quando una delle due specie di appetiti che sono in lui riceve un aiuto esterno da una specie congenere e simili si trasforma. In lui nascono sommosse, contro sommosse e battaglia contro sé stesso. Talvolta alcuni appetiti vengono distrutti, altri cacciati via, ristabilendo l'ordine. Ma altre volte questi appetiti si moltiplicano e crescono, a causa della mancata educazione. E l'assenza di cultura, nobili studi e veri discorsi portano il giovane discorsi e opinioni false proprie dei ciarlatani, liberando e scatenando quei piaceri superflui e vani. Un tale uomo vive spendendo tanto denaro e tempo per i piaceri necessari quanto per quelli superflui. Vive una vita che chiama dolce, libera e beata, ma in realtà non conosce né l'ordine né alcuna necessità. Questo è l'uomo egualitario descritto da Socrate. Infine, passa all'ultima Costituzione, la tirannide e l'uomo che ne fa parte, il tiranno. La tirannide si configura come una trasformazione della democrazia. La democrazia perisce nello

³⁸ Ivi, p. 275

stesso modo in cui perisce l'oligarchia: la fine dell'oligarchia è determinata dall'insaziabilità di ricchezza e la non curanza del resto, provocata dall'avarizia; la democrazia viene distrutta dall'insaziabilità di quello che essa definisce il suo bene più grande, ovvero la libertà. Socrate spiega la fine della democrazia così:

«Quando, credo, uno Stato democratico, assetato di libertà, è alla mercé di cattivi coppieri e troppo s'inebria di schietta libertà, allora, a meno che i suoi governanti non siano assai miti e non concedano grandi libertà, li pone in uno stato di accusa e li castiga come scellerati e oligarchici [...] E coloro che obbediscono ai governanti, li copre d'improperi trattandoli da gente contenta di essere schiava e buona a nulla, mentre loda e onora privatamente e pubblicamente i governanti che sono simili ai governati e i governati che sono simili ai governanti. Non è inevitabile che in uno Stato siffatto il principio di libertà si allarghi a tutto? [...] E così, mio caro, vi nasce l'anarchia e si insinua nelle dimore private e si estende fino alle bestie»³⁹.

La troppa libertà concessa agli individui, li porta a pensare di poter trascurare le leggi scritte e non scritte perché non vogliono essere soggetti ad alcun padrone. Socrate definisce “morbo” quello sorto nell'oligarchia prima, e nella democrazia poi, che nasce dalla licenza e in maniera più intesa e forte, le riduce schiave. E il morbo di cui parla è la classe degli uomini oziosi e spendaccioni; quando questi due gruppi sorgono, producono turbamenti in qualunque Costituzione, e il bravo legislatore di uno Stato deve fare prendere per tempo questi mali, cercando prima di tutto di prevenirli, e poi, nel caso non riuscisse a prevenirli, rimuoverli al più presto. Socrate divide lo Stato democratico in tre parti: la prima classe è quella appena nominata, degli oziosi e spendaccioni che si forma a causa della licenza, presente anche nello Stato oligarchico, anche se in forme differenti, in quanto nell'oligarchia essa è sprezzata e tenuta lontana dai pubblici uffici, mentre nella democrazia risulta essere l'elemento predominante; la seconda classe è composta da coloro che per natura sono ordinati, caratteristica che permette che la loro ambizione al denaro si trasformi in ricchezza; la terza e ultima classe è popolo: tutti coloro che lavorano per sé e si astengono dalla vita politica, gente che possiede poco. Nella democrazia tale classe è il gruppo più numeroso e sovrano. Da questo popolo, fatto di gente ignorante e ingannata dai calunniatori, emerge un protetto, un uomo che viene messo a capo,

³⁹ Ivi, p. 281

mantenuto, cresciuto e ingrandito; e da questo protetto si genera il tiranno. Il tiranno si forma nel momento in cui, proteggendo il popolo e disponendo di una massa molto remissiva: non si astenga dal portare i propri compatrioti nei tribunali, coprendoli di accuse ingiuste; si macchi di omicidi, sopprimendo vite umane; condannando all'esilio o, peggio ancora, alla morte. Se, in un primo momento, un tale uomo si mostra magnanimo ed è amato dal popolo, successivamente, anche nei periodi di tranquillità, questo si trova costretto a sollevare guerre in continuazione, perché il popolo abbia bisogno di un capo. Sono guerre necessarie per lui, cosicché il popolo rimanga distratto a pensare alle necessità quotidiane e non abbia il tempo di complottare contro di lui. Ma il tiranno conducendo una vita di questo tipo, si trova costretto a dover eliminare tutti gli amici e i nemici di un certo valore, dovendo diffidare di chiunque. Socrate descrive così la condizione del popolo:

«[...] Il popolo, per fuggire il fumo della schiavitù sotto uomini liberi, si troverà caduto nella fiamma del dispotismo di schiavi, rivestendo, anziché quell'ampia e inopportuna libertà, la più trista e amara schiavitù, di essere schiavi»⁴⁰.

Da ogni eccesso scaturisce una reazione in senso opposto, così nelle stagioni come anche nelle Costituzioni; quindi, dalla troppa libertà non può che nascere la schiavitù, sia per il privato, sia per lo Stato. La tirannide, dunque, può generarsi solo dalla democrazia. Dopo aver esaminato a fondo l'animo e i costumi del tiranno, Socrate riprende il problema della felicità e dimostra che l'uomo più felice è il filosofo-re e il più infelice è il tiranno, Arriva addirittura a dire che il tiranno è 729 volte più infelice del filosofo-re. Tramite un'immagine Socrate arriva poi a spiegare quale sia la composizione della natura umana: nell'uomo esistono tre elementi: un uomo, un leone e un policefalo. L'uomo riuscirà a realizzare in sé la giustizia solo quando l'uomo che è in lui riuscirà, aiutato dal leone, a frenare il mostro. Parlando attraverso metafore afferma quindi che la ragione, sostenuta dal coraggio, potrà dominare le passioni. L'uomo giusto non potrà svolgere attività politica se non nello Stato perfetto, che sulla terra non è possibile realizzare in quanto risiede solo nell'iperuranio, ma che comunque vale come modello di perfezione a cui ispirarsi per dare a sé stessi le norme di una vita giusta e felice.

⁴⁰ Ivi, p. 288

2.3 Il pensiero politico di Aristotele

Aristotele nacque intorno al 384/383 a.C. a Stagira (attuale Stavro), città facente parte dell'allora regno macedone. Figlio di Nicomaco e Festide, entrambi legati alla corporazione degli Asclepiadi, e quindi medici. In particolare, il padre, Nicomaco, era tanto abile nella sua arte che fu scelto da Aminta, re dei Macedoni, come medico di corte. Ma il soggiorno di Aristotele e del padre alla corte del re durò poco, perché rimase orfano poco tempo dopo. Divenuto orfano, se ne prese cura Prosseno, che abitava ad Atarneo. Questo dimostra il legame particolare che legava Aristotele al mondo greco, nonostante fosse nato in Macedonia. A completamento della sua educazione, lo stagirita si iscrisse all'Accademia. Quando Aristotele entrò nell'Accademia, nel 367/366 a.C., Platone era in Sicilia, e la sua opera in quegli anni era oggetto di continui dibattiti, discussioni e critiche. Opera che aveva visto il suo arricchimento anche grazie al *Politico*, diventando una delle più importanti indagini sull'uomo capace di guidare una polis. In questo Aristotele seguì il maestro, Platone, e dedicò alla politica non poche opere, tra le più importanti: *Grillo*; *Politico* (riprendendo il titolo dal dialogo di Platone); *Protrettico*; *Alessandro* o per le colonie; *Sul regno*; *Tesi sullo Stato*; *Lezioni sulla politica* (in otto libri); *Leggi* (in quattro libri); *Costituzioni di 158 Stati, distinti in democrazia, oligarchia, aristocrazia, tirannide*. Gli otto libri delle *Lezioni di politica*, o come comunemente vengono chiamati, la *Politica*, costituiscono il lascito più esauriente e razionale che l'antichità ci ha lasciato su questo tema. Il titolo con il quale Diogene Laerzio ricorda l'opera, ovvero *Lezioni di politica*, è verosimilmente quello che lo stesso Aristotele le aveva imposto. Tutto ciò è significativo, perché spiega come ogni lezione abbia un suo andamento, esiga chiarificazioni, spieghi rimandi, e si sviluppi autonomamente dalle altre, pur essendoci, ovviamente, un filo conduttore che le unisce. Come già detto, la *Politica* si compone di otto libri. Il primo tratta dell'*oikos*, casa, famiglia, e delle parti che la compongono, incentrando l'esame sull'elemento fondamentale, l'uomo libero, che è marito per la moglie, padre per i figli, padrone per gli schiavi. Da qua seguono i tre rapporti: marito-moglie, simile al governo aristocratico; padre-figli, simile al governo monarchico; padrone-schiavi, simile alla tirannide. Sono rapporti che si fondano sulla natura, la *physis*, la quale essendo insita nell'uomo, si fa protagonista in questo e negli altri sette libri della *Politica*. È proprio la natura a spingere un sesso verso l'altro, motivo per cui la famiglia è qualcosa di naturale, anteriore al villaggio, ovvero un insieme di famiglie, e anteriore

anche alla *polis*, cioè un insieme di villaggi. Per la sua natura la famiglia trova la sua piena realizzazione nella polis, poiché solo essa è in grado di metterle a disposizione tutti i mezzi necessari per raggiungere il suo fine, la felicità. Aristotele prosegue poi con lo studio dell'uomo d'affari, che lui chiama *crematista* (l'uomo che tratta le cose), e dell'arte dell'usare le cose i beni, le ricchezze. Distingue crematistica naturale e innaturale: la prima provvede all'esistenza degli uomini, procurando loro il necessario secondo naturale, quindi, soddisfacendo i loro bisogni in maniera naturale; la seconda si occupa dell'arricchimento, cercando, come l'istinto dell'uomo desidera, di ampliare senza fine le proprie ricchezze. La prima, essendo naturale, viene accettata, mentre la seconda respinta in quanto innaturale. Il secondo libro critica alcune delle Costituzioni ideate da pensatori come Platone, Falea, Ippodamo, e anche quelle vigenti allora a Sparta, Cartagine, Creta, Atene e altre. Nel terzo libro compaiono problemi più propriamente politici, di cui il più importante è l'assenza del vero cittadino, sia in riferimento alle diverse Costituzioni, sia in riferimento alla Costituzione migliore. A tale questione ne sono associate diverse altre, e tra queste spicca per importanza quella relativa al rapporto tra le virtù dell'uomo buono e del buon cittadino. Le Costituzioni si differenziano per il numero di persone che partecipano al governo (una, poche, molte), e delle modalità con cui queste governano, cioè se badano all'interesse collettivo a quello personale. Da questa differenziazione nascono le tre forme rette: monarchia, aristocrazia e *politeia*. Contrapposte a queste sono le tre forme deviate: tirannide, oligarchia e democrazia. Dopo aver esposto alcune questioni in merito alla democrazia e all'oligarchia, si passa ad esaminare la monarchia nelle sue sei forme. Il quarto libro continua l'analisi delle varie Costituzioni, concentrandosi sul gruppo democrazia-oligarchia e configurando intorno a questo un nuovo schema delle Costituzioni stesse. Sul finale del libro torna a parlare degli obblighi del cittadino vero, come la partecipazione al Consiglio, alle magistrature, ai tribunali, esaminandone anche il funzionamento. Il quinto libro conserva gli stessi argomenti del precedente, e tratta di come si conservano e distruggono le Costituzioni. La parte conclusiva è riservata all'esame della tirannide. Tutto ciò che viene esposto e teorizzato da Aristotele è accompagnato da numerosi rimandi storici, che dimostrano il suo grande studio e la sua preparazione nell'ambito. Il sesto libro, secondo molti, è un completamento del primo. Continua l'analisi della democrazia e dell'oligarchia, le due forme fondamentali di Costituzione, tentando di delineare la configurazione delle magistrature

che ne promuovono l'andamento ordinato e felice. Questo libro, insieme all'ottavo (incompleto) è il più breve dell'opera. Il settimo e l'ottavo libro si occupano di costruire la polis ideale a livello urbanistico, politico e pedagogico. Come detto, la Politica non è conclusa, e c'è stato chi ha tentato di completarla, come ad esempio Ciriaco Strozzi, professore di filosofia scolastica, che ha pubblicato i due libri mancanti, nono e decimo, nel 1562.

Il primo libro si apre con una distinzione tra uomo di Stato, re, amministratore e padrone. Aristotele ci tiene a precisare che essi non sono sinonimi, ma si differenziano per alcune caratteristiche: se sono poche le persone sottoposte si parla di padrone; se di più, amministratore; se ancora di più uomo di Stato o re. Fa un'ulteriore distinzione fra uomo di Stato e re: quando esercita l'autorità da sé è re, quando la esercita secondo le norme della politica, ed è al contempo governante e governato, allora è uomo di Stato⁴¹. Passa in seguito a spiegare come gli uomini e le donne siano per natura, così come accade per gli animali e le piante, siano portati, ai fini della riproduzione, ad unirsi. E però un'unione che va oltre la riproduzione, infatti uomo e donna si uniscono anche per provvedere alle necessità della vita; motivo per cui emerge una divisione dei compiti all'interno della stessa famiglia, in cui uomo e donna espletano funzioni differenti. Sottolinea la diversità naturale che esiste tra uomo, donna e schiavo:

«In realtà, l'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può nel corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo»⁴².
Pone barbari, donna e schiavo sullo stesso piano, poiché nessuno di loro ha ciò che serve secondo natura per comandare. Dall'unione dell'uomo e della donna nasce la famiglia, la comunità originaria. E dall'unione di più famiglie nasce il villaggio. L'unione dei villaggi forma lo Stato, perfetto, che raggiunge il limite dell'autosufficienza completa, e rende possibile una vita felice. Lo Stato è quindi un prodotto naturale, e l'uomo per natura è un essere socievole. Qui introduce la sua celebre frase "L'uomo è un animale politico per natura". Di conseguenza, chi vive fuori dallo Stato (*apolis*) o è una bestia, o è un dio. È quindi insita nell'uomo la spinta verso la comunità, che solo in questa, nella sua forma più perfetta, può realizzarsi. Infatti, quando si trova nello Stato, l'uomo è la migliore delle creature, mentre quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è il peggiore di tutte. Esso

⁴¹ Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 3

⁴² Ivi, p. 4

viene al mondo possedendo prudenza e virtù. Senza virtù l'uomo è l'essere più sfrontato, selvaggio ed è incline ai piaceri d'amore. Giustifica la superiore politicità dell'uomo con il suo possesso del linguaggio, affermando che questo gli permette di non limitare la comunicazione con i suoi simili a ciò che è piacevole o doloroso (come accade per gli animali), perché mediante il logos egli esprime agli altri l'utile e il dannoso, e insieme il giusto e l'ingiusto, essendo esclusiva dell'uomo la capacità di distinguere bene e male, giusto e ingiusto e altre qualità simili. La giustizia, in quanto virtù, è elemento dello Stato e il diritto è quel principio ordinatore della comunità statale che determina cosa è giusto. Partendo dalla comunità, la famiglia, Aristotele spiega come questa era amministrata. La famiglia perfetta si compone di schiavi e di liberi. I rapporti che intercorrono all'interno della famiglia sono padrone e servo, marito e moglie, padre e figli, e intorno a questi si deve ricercare la natura e le qualità di ognuno. Rispettivamente: rapporto padronale, matrimoniale, e quello risultante dalla creazione dei figli. Per quanto riguarda il padrone e il servo alcuni sostengono che il governo del padrone sia una scienza determinata, mentre per altri, l'autorità padronale è contro natura, e che la condizione di schiavo e di libero esistono solo per legge, e invece per natura non vi sia alcuna differenza fra di loro, di conseguenza essa risulterebbe ingiusta, poiché fondata sulla violenza. Aristotele spiega che dato che la proprietà è parte della casa e l'acquisto è parte dell'amministrazione familiare, così pure qualsiasi oggetto di proprietà è strumento per la vita, e la proprietà non è altro che un insieme di strumenti. Quindi lo schiavo è un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha la precedenza sugli altri strumenti, come fosse lo strumento più importante. Continua affermando che, se ogni strumento riuscisse a compiere il suo mestiere, che sia sotto comando o anche autonomamente, prevedendolo, allora i padroni non avrebbero bisogno di schiavi. Lo schiavo è dunque un essere che per natura non appartiene a sé stesso, ma ad un altro, pur essendo uomo. Dimostra poi perché è giusto che esistano gli schiavi e che questa appena descritta sia la loro condizione:

«Comandare e essere comandato non sono solo tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli e certi esseri, subito dalla nascita, sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare»⁴³.

⁴³ Ivi, p. 10

Tale rapporto lo si può trovare in ogni vivente, poiché in quanto composto di anima e corpo, la prima per natura comanda e il secondo è comandato. Aristotele attribuendo all'economia un carattere familiare, estende la trattazione alla crematistica, intesa come arte di acquisizione dei beni utili e acquisizione del denaro. Lo stagirita attribuisce alla casa un'importanza tale da essere considerata un termine intermedio fra uomo e città. Tant'è che la distinzione principale che ammettono i Greci di questo periodo non è la stessa nostra fra Stato e società civile, ma piuttosto fra città (*polis*) e casa (*oikos*), e la società civile se non viene assorbita dalla casa, viene assorbita dalla città. Da tutto questo si può evincere che per Aristotele il rapporto di divisione dei compiti che si stabilisce in casa ha una base naturale, ma non è più la natura biologica che porta all'accoppiamento e alla riproduzione, piuttosto la natura che consiste in differenti attitudini di persone che differiscono per sesso o per altre ragioni. La visione del filosofo della casa e dei rapporti che si sviluppano all'interno di questa, fa capire come proprio dalla casa emergono gli inizi e le fonti di amicizia (*philia*), della Costituzione (*politeia*) e della giustizia, ovvero che già all'interno dell'ambiente domestico sono presenti tutti quei principi e rapporti che valgono per la comunità politica. Non è difficile quindi capire perché Aristotele consideri naturale lo Stato: se esso si sviluppa come estensione della famiglia, e questa è considerata naturale, lo sarà anche lo Stato. Dalla casa (o famiglia) si passa poi al villaggio, che Aristotele presenta come un'espansione della casa mediante l'aggregazione di più case, riconoscendo che questo apporta delle novità, tra cui lo scambio dei beni, che non era presente all'interno della casa, avendo tutto in comune. Con il villaggio si passa ad una divisione più articolata del lavoro, come ad esempio l'agricoltura da parte degli agricoltori, la produzione di artefatti da parte degli operai (*demiourgoi*), lo scambio da parte dei commercianti. Tale divisione si rifà fortemente a Platone, ma ne critica la posizione nell'osservare che esso non può attuarsi in maniera totalmente automatica, ma richiede persone che ne sorvegliano lo svolgimento, preoccupandosi fra l'altro di far rispettare le esigenze di giustizia⁴⁴. Anche la terza fase, cioè la formazione della città, che risulta dall'aggregazione di più villaggi, apporta delle novità rispetto al villaggio. L'obiettivo della città (o Stato) non è il semplice vivere, come accadeva per le comunità precedenti, ma il vivere felicemente. Come già affermato, sia nella famiglia, sia nello Stato si instaurano dei rapporti di potere, in cui qualcuno comanda e qualcun altro

⁴⁴ E. Berti, *Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 311

obbedisce. Nel caso dello Stato è opportuno notare come siano più i rapporti di governo, uniti a quelli cooperativi legati alla divisione del lavoro a tenerlo insieme, piuttosto che i rapporti di solidarietà delle comunità precedenti. Il compito della politica è quello di occuparsi di questo tipo di rapporti.

Il secondo libro, con l'obiettivo di identificare la comunità politica migliore, si propone di analizzare sia le Costituzioni vigenti in alcuni Stati, sia quelle espresse dai pensatori. Prima di tutto Aristotele si domanda se i cittadini devono avere tutto in comune, se non devono avere niente o se devono avere in comune alcune cose e altre no. Esclude immediatamente la possibilità che essi non abbiano nulla in comune, perché per definizione lo Stato è una forma di comunità che condivide il territorio, e i cittadini hanno in comune lo Stato stesso. Si chiede, quindi, se i cittadini debbano avere in comune figli, donne e averi come ipotizzato da Platone nella *Repubblica* o se sia meglio un ordinamento come quello vigente. Arriva qua un primo distacco da Platone, perché Aristotele afferma che uno Stato aspirando all'unità, e quindi puntando all'unità come bene supremo non sarà più nemmeno Stato, visto che lo Stato è per sua natura pluralità e diventando sempre più uno si ridurrà a famiglia da Stato e a uomo da famiglia⁴⁵. Uno Stato, infatti, si caratterizza per la diversità dei suoi uomini. Ciò che conserva gli Stati è l'uguaglianza per reciprocità: ciò si deve verificare tra persone libere ed uguali, dal momento che non possono avere il comando tutti nel medesimo tempo. In questo modo tutti arrivano al governo. Ma poiché compiere le stesse funzioni è meglio anche per la comunità politica, è preferibile che al governo vi siano sempre gli stessi. Un altro modo che Aristotele utilizza per dimostrare che l'eccessiva unità dello Stato non è il meglio, è il seguente: la famiglia è più autonoma dell'uomo, lo Stato è più autonomo della famiglia e lo Stato si può dire veramente tale solo quando arriva ad essere autosufficiente. Se quindi è preferibile una maggiore autosufficienza, sarà preferibile anche un'unità meno stretta a una più stretta. La teoria di Platone sulla comunanza dei beni presenta, inoltre, degli inconvenienti, tra cui uno che Aristotele espone molto chiaramente:

«Di quel che appartiene a molti non si preoccupa proprio nessuno perché gli uomini badano soprattutto a quel che è proprietà loro, di meno a quel che è possesso comune o, tutt'al più, nei

⁴⁵ Aristotele, op. cit., p. 32

limiti del loro personale interesse: piuttosto se ne disinteressano, oltre il resto perché suppongono ci pensi un altro»⁴⁶.

Aristotele presenta poi un'altra problematica, legata alla proprietà. Si chiede in che modo questa deve essere disposta per avere la migliore costituzione politica, se dev'essere comune o non comune. La conclusione a cui giunge, è che la vita associata e la comunanza di interessi sono difficili in ogni campo dell'attività umana. Esalta, piuttosto, il sistema vigente, il quale dev'essere sorretto da una buona educazione morale e dall'ordinamento di una corretta legislazione per fare in modo che possa beneficiare dei vantaggi di entrambi i sistemi, sia quello collettivistico della proprietà, sia quello privato. La soluzione che propone è la proprietà privata, della quale però si deve fare un uso comune. Spetta poi al legislatore abituare i cittadini a tale modo di pensare. Aristotele sottolinea anche come ritenersi proprietario di qualcosa concorra enormemente a quello che lui considera il fine ultimo dell'uomo: la felicità. Torna poi a criticare quanto affermato da Platone nella Repubblica: è giusto realizzare l'unità nella famiglia e nello Stato, ma non in senso assoluto. Aristotele pone l'accento oltretutto su alcune questioni concernenti la massa, che, secondo lui, Platone ha lasciato irrisolte. Un'altra critica nei confronti di Platone, e delle sue *Leggi*, riguarda l'estensione della proprietà: Platone afferma che dev'essere tanto grande da viverci in maniera sobria. L'espressione però, secondo Aristotele, è troppo generale, in quanto si potrebbe vivere in modo sobrio ma miserabile. Si esprime anche in merito all'ordinamento delineato da Platone nel suo complesso, il quale, secondo lui, non vuole essere né democrazia né oligarchia, ma una via di mezzo, definita *politia*. Di questa dice se la si vuole considerare come la più applicabile tra le altre agli Stati, essa si rivela adatta, ma se la si vuole considerare come la più eccellente dopo la prima Costituzione, allora non lo è. A detta di Aristotele la Costituzione migliore è quella formata dalla fusione di tutte le altre. Le *Leggi*, invece, delineano chiaramente come Costituzione migliore, quella ibrida fra democrazia e tirannide; forme che, secondo Aristotele, o non si dovrebbero ritenere affatto Costituzioni, o le peggiori di tutte⁴⁷. Gli elementi che si trovano nell'opera platonica sono oligarchici e democratici. Dopo aver esaminato le Costituzioni proposte da Falea e Ippodamo, ed averne individuato pregi e

⁴⁶ Ivi, p. 34

⁴⁷ Ivi, p. 45

difetti, Aristotele si concentra sulle Costituzioni vigenti, come quelle dei Lacedemoni e dei Cretesi. Del regime spartano critica fortemente, tra le altre cose, la libertà concessa alle donne, ritenuta dannosa sia all'intento della Costituzione, sia alla felicità dello Stato. Motiva quest'affermazione, sostenendo che, come uomo e donna sono parte della famiglia, così anche lo Stato deve ritenersi diviso in due gruppi separati: quello degli uomini e quello delle donne. Perciò in tutte le Costituzioni in cui il ruolo della donna è mal definito, bisogna credere che la metà dello Stato sia senza leggi⁴⁸. E appunto, Sparta, volendo così tanto uno Stato forte, perseguiva le sue intenzioni in rapporto agli uomini, trascurando totalmente le donne, e concedendo loro di vivere senza freni e nella lussuria. Tutto ciò non solo provoca disarmonia nella Costituzione stessa, ma concorre anche a fomentare avidità di denaro. La Costituzione dei Cretesi, viene posta a pari livello di quella spartana, ma nel complesso meno rifinita. Elogia, invece, la Costituzione dei Cartaginesi, definendo le loro leggi "eccellenti", eccezion fatta per quelle identiche a quelle dei Laconi. Le tre Costituzioni prese in esame, quella spartana, quella cretese e quella dei Cartaginesi sono in un certo modo simili. La maggior parte delle critiche che Aristotele volge, sono comuni a tutte e tre le Costituzioni, mentre per quanto riguarda il principio fondamentale dell'aristocrazia o della *politia*, la Costituzione dei Cartaginesi tende per certi versi in direzione della democrazia, per altri dell'oligarchia. Nella parte finale del libro, Aristotele parla di alcuni dei legislatori più importanti, come Licurgo, Solone, Zaleuco, Filolao, Draconte, e molti altri.

Il terzo libro si apre con una domanda, necessaria per chi studia i caratteri e la natura di una Costituzione: che cos'è lo Stato? Per rispondere a questa domanda però, bisogna prima indagare sul cittadino, in quanto lo Stato non è che una pluralità di cittadini. Di conseguenza ci si deve prima interrogare su chi sia il cittadino. A tal proposito ci sono opinioni differenti, date dal fatto che a diverse Costituzioni corrispondono diversi cittadini, e chi è considerato cittadino in una democrazia, potrebbe non esserlo in un'oligarchia. La ricerca di Aristotele è quella del cittadino in senso assoluto, ovvero:

⁴⁸ Ivi, p. 56

«Quegli che ha la facoltà di partecipare all'ufficio di consigliere e di giudice questo noi diciamo senz'altro cittadino dello Stato in cui tale diritto e per Stato intendiamo, volendo parlare in maniera generale, un numero di tali persone sufficiente ad assicurare indipendenza di vita»⁴⁹.

Sorge però una difficoltà a proposito di coloro che acquistano il diritto di cittadinanza in seguito a cambiamento di Costituzione: come, ad esempio, successe con Clistene dopo l'espulsione dei tiranni, il quale iscrisse nelle tribù molti stranieri e meteci in condizione di schiavitù. La questione non riguarda tanto la cittadinanza in sé, quanto se costoro l'abbiano ottenuta giustamente o meno. Osservando la questione, Aristotele afferma che essa è simile ad un altro problema: quando uno Stato si deve dire "lo stesso" o "non lo stesso ma diverso"? La risposta sta nel fatto che, se lo Stato è una comunità, ed è una comunità di cittadini partecipi d'una Costituzione, quando la Costituzione diventa diversa e dissimile, ne consegue che anche lo Stato non sia più lo stesso. Un altro tema collegato a quello appena trattato è se la virtù dell'uomo buono si debba ritenere la stessa di quella del bravo cittadino, o sia diversa. La virtù del cittadino è necessariamente in rapporto alla Costituzione, dovendo il primo assicurarsi la sicurezza della seconda. Ma nel momento in cui esistono più forme di Costituzione, è evidente come non esista una sola virtù del bravo cittadino, quella perfetta, a differenza dell'uomo buono, il quale si può definire così in rapporto ad una sola virtù, quella perfetta. Appare chiaro, dunque, che si può essere buoni cittadini senza possedere la virtù per cui l'uomo è buono. Attraverso il suo ragionamento Aristotele arriva a dire che la virtù dell'uomo buono e del buon cittadino non è la stessa. Il bravo cittadino deve saper comandare e obbedire, ed è in questo che risiede la sua virtù, conoscere il comando che conviene a uomini liberi sotto entrambi gli aspetti. Comandare ed obbedire sono capacità proprie anche dell'uomo buono, anche se temperanza e giustizia al comando sono di una specie diversa: infatti, l'uomo buono, che è comandato ma libero, non avrà una sola virtù, ma diverse, secondo le quali comanderà e sarà comandato, così come sono differenti la temperanza e il coraggio dell'uomo e della donna. Terminata la questione dell'uomo buono e del buon cittadino, rimane un'altra questione che Aristotele intende affrontare intorno al cittadino: se sia davvero cittadino chi ha il diritto di partecipare alle cariche oppure se si debbano ritenere cittadini anche gli operai meccanici. La risposta che dà è che, pur risultando indispensabili, non tutti possono

⁴⁹ Ivi, p. 73

essere ritenuti cittadini, così come anche i ragazzi non possono essere tenuti pienamente cittadini: lo Stato perfetto non farà cittadino l'operaio meccanico⁵⁰. Dato che esistono varie Costituzioni, è necessario che ci siano anche varie specie di cittadini, di conseguenza in una Costituzione pure l'operaio meccanico sarà cittadino, mentre in altre no. Dunque, si deve tenere conto della Costituzione che si prende in causa per poter definire cittadino quell'uomo piuttosto che quell'altro, e lo stesso vale per l'uomo buono e il buon cittadino, essi in uno Stato posseggono la medesima virtù, in un altro virtù diverse. A seguito di quanto detto è opportuno chiedersi se si debba ammettere una forma sola di Costituzione o più forme, e se più forme, quali siano e in cosa si differenzino. Prima di tutto bisogna determinare per quale fine esiste lo Stato e quante sono le forme di governo che riguardano l'uomo e la vita in comune. Essendo gli uomini, come già detto, animali socievoli per natura, essi pur non necessitando di aiuti reciproci, desiderano vivere insieme e vivendo insieme traggono vantaggi, talvolta personali, talvolta comuni; così si riuniscono nella comunità statale. E quelle Costituzioni che mirano all'interesse comune sono dette giuste, mentre quelle che mirano solo all'interesse personale dei capi sono sbagliate, e rappresentano una deviazione delle costituzioni rette. Infatti, sono pervase da spirito di despotismo, mentre lo Stato è comunità di liberi. Aristotele analizza, dunque, le Costituzioni rette, quante sono e quali, perché da queste risulteranno chiare le deviazioni. Quando si parla di Costituzioni, si sta parlando di governo ed esso è l'autorità sovrana dello Stato, che può essere uno, pochi o molti. Quando l'uno, i pochi, o i molti governano perseguendo il bene comune, le Costituzioni saranno necessariamente rette; mentre quelli che governano badando all'interesse di uno, dei pochi o della massa risulteranno deviazioni. La forma monarchica che bada all'interesse comune è detta regno; il governo di pochi, o comunque più di uno, è definito aristocrazia (o perché i migliori hanno il potere, o perché persegue il meglio per lo Stato e per i suoi membri); il governo della massa che bada all'interesse comune è detto *politia*. Le deviazioni corrispondenti sono per il regno la tirannide; per l'aristocrazia l'oligarchia; e per la *politia* la democrazia; La tirannide, infatti, è una monarchia che persegue l'interesse dei ricchi; l'oligarchia quello dei ricchi; la democrazia l'interesse dei poveri. La comunità non ricava nessun vantaggio da nessuna di queste forme deviate. La tirannide si configura, quindi, come una monarchia che esercita potere dispotico sulla comunità politica; l'oligarchia si ha quando i sovrani

⁵⁰ Ivi, p. 80

del regime sono coloro che hanno proprietà; democrazia, al contrario, quando lo sono coloro che non possiedono grandi proprietà, ma sono poveri. Dunque, uno Stato deve curarsi dell'interesse comune, perché il suo fine dev'essere il vivere bene, ed ogni cosa dev'essere in vista di questo fine. Vivere in modo felice e bello significa quindi comunanza di stirpi e villaggi in una vita pienamente realizzata e indipendente. Una volta osservati i vari tipi di Costituzioni, rette e deviate, la domanda sorge spontanea: chi dev'essere il potere sovrano dello Stato? Aristotele analizza così i vari casi, per capire se esista un governo giusto. Se i poveri, ad esempio, in forza della loro superiorità numerica si dividono i beni dei ricchi, ci sarà ingiustizia. Se la minoranza governa comportandosi allo stesso modo dei molti, e quindi rubando e portando via beni alla massa, sarà ugualmente ingiusto. Se governa uno solo, anche il più bravo, saranno esclusi dagli onori in molti, e quindi risulterà una forma di governo ancora più oligarchica. La massa però, può essere sovrana dello Stato a preferenza dei pochi, seppur con delle difficoltà: i molti, infatti, pur se singolarmente non eccellenti, se si unissero sarebbero superiori ai pochi, non presi singolarmente, ma nella loro totalità. Essendo molti, ciascuno ha una parte di virtù e di saggezza e come quando si raccolgono insieme, in massa, diventano un uomo con molti piedi, con molte mani, con molti sensi, così diventano un uomo con molte eccellenti doti di carattere e d'intelligenza⁵¹. È vero che far partecipare i molti alle cariche più alte è pericoloso, ma lo è ancor di più che questi non siano ammessi e non partecipino. È necessario però, che qualunque Costituzione venga emanata, le leggi la seguano: così le leggi che si conformano alle Costituzioni rette sono necessariamente giuste, quante invece si conformano alle deviazioni, non sono giuste. Le Costituzioni deviate si fondano sull'uguaglianza di tutto per coloro che appaiono uguali sono un certo aspetto, e sull'ineguaglianza in tutto per coloro che sono diseguali sono un certo aspetto. La piena realizzazione di una vita perfetta, invece, si ha con la cultura e la virtù. Nello Stato tutti vogliono governare, ognuno con le proprie ragioni: i ricchi perché possiedono la più vasta proprietà fondiaria; i liberi e i nobili per la stretta affinità che li lega reciprocamente. Risulta naturale, inoltre, che i discendenti dei superiori siano anch'essi superiori in quanto la nobiltà è l'eccellenza della razza. Un elemento che si pone sullo stesso piano della ragione è, appunto, la virtù, perché la giustizia è virtù sociale, superiore alle altre. Aristotele passa poi ad analizzare il governo di uno che, come già affermato, si divide in

⁵¹ Ivi, p. 90

regno e tirannide, a seconda che la Costituzione sia retta o meno. Della guardia del corpo dice che si addice al regno e non alla tirannide, in quanto il re lo difendono i cittadini in armi, mentre i tiranni le truppe straniere: i re governano secondo la legge e su sudditi bendisposti, i tiranni su sudditi maldisposti. Il re, di fatto, recluta le sue guardie tra i cittadini, il tiranno tiene le guardie per proteggersi dai cittadini. Anche ammettendo che la miglior forma di governo sia quella regale, rimane una questione piuttosto controversa da risolvere: la successione. Far governare la discendenza risulterebbe alquanto difficile, e gli esempi passati si sono rivelati a dir poco fallimentari. Anche per quanto riguarda la guardia armata: chi vuole regnare deve circondarsi di una milizia con cui potrà costringere quanti rifiutano l'obbedienza. E un sovrano, sia conforme alla legge, o meno è costretto ad utilizzare la forza, anche solo per difendere le leggi. Se fosse, quindi, il re a dover governare, sarebbe per lui necessario che possedesse una milizia che abbia una consistenza tale da essere superiore a quella dei sudditi, ma comunque inferiore a quella massa. Aristotele prosegue quindi il suo discorso sulla monarchia, affermando che, se conforme alla legge, come visto in precedenza, non costituisce un tipo speciale di governo. Ma a proposito della monarchia assoluta, quella in cui il re governa ogni cosa secondo la sua volontà, afferma che alcuni non ritengano conforme a natura che un solo sovrano sia di tutti i cittadini in uno Stato formato da persone uguali. Infatti, tra persone uguali per natura il giusto è necessariamente lo stesso, di conseguenza, così come è dannoso per il fisico che persone diseguali abbiano uguale cibo e vesti, lo stesso vale anche per gli onori, è ugualmente dannoso che persone uguali abbiano cose diseguali: perciò è giusto che esse non comandino più di quanto non obbediscano e che quindi si alternino nello stesso modo⁵². È preferibile il governo della legge piuttosto che quello del cittadino, e secondo questo principio, anche se è meglio che governino alcuni, costoro si devono fare guardiani della legge e subordinati alle leggi. Perché la legge e il suo governo rimandano al governo di Dio e della ragione, mentre il governo dell'uomo è ostacolato dalla passione che lo caratterizza, e che coinvolge anche gli uomini migliori. La legge è, dunque, ragione senza passione. Non è poi semplice che uno uomo solo badi a molte cose: bisognerà quindi che ci siano più magistrati che lo aiutino. Nonostante sia giusto che governi un uomo eccellente, perché superiore, due uomini buoni sono superiori a uno solo. È chiaro, quindi, che tra persone uguali e simili non è giovevole né giusto che uno

⁵² Ivi, p. 108

solo sia sovrano di tutti, né se non esistono leggi ma sia da lui la legge, né se le leggi esistono, né se è buono lui e buoni i sudditi, né se non sono buoni i sudditi e non è buono lui, né se egli è superiore in virtù, a meno che non lo sia in un certo modo, ovvero se abbia la capacità e l'intenzione di essere governato e di governare, puntando ad una vita conforme a virtù⁵³. Bisogna stabilire però, chi risulti adatto a vivere sotto un re, chi sotto aristocrazia e infine, chi sotto politia: adatto ad essere governato da un re è un popolo in grado di produrre per natura una famiglia di capacità eminenti nella guida politica; adatto all'aristocrazia un popolo che può per natura produrre un corpo di individui in grado di essere retti in modo conveniente agli uomini liberi da capi con spiccate doti di guida politica; adatto alla politia è un popolo in cui esiste per natura un corpo di individui con capacità militari in grado di essere governati e governare secondo legge che distribuisce le cariche ai benestanti in rapporto al merito. Quindi, quando emerge una famiglia o una persona sola che si distingua per virtù dagli altri, allora è giusto che tale famiglia abbia il regno e sia sovrana e che quell'unica persona sia re.

Nel quarto libro della *Politica* Aristotele tenta di delineare la Costituzione migliore. Tenta di esaminare come essa possa originarsi, e in che modo, una volta costituita, possa mantenersi il più a lungo possibile. È importante che una siffatta Costituzione non dev'essere solo "bella", ma deve mostrarsi effettivamente utile. Non si deve pensare solo alla Costituzione migliore, ma anche a quella possibile, e allo stesso modo quella più facile e più comune a tutti gli Stati. Il legislatore deve poter introdurre tale Costituzione in modo che essa possa essere accettata, correggendo così quelle vigenti. Correggere una Costituzione non è un'impresa minore del costruirla per la prima volta. Prosegue l'indagine analizzando la politia, e le tre forme deviate: oligarchia, democrazia, tirannide. Quest'ultima, essendo la forma peggiore, è la più lontana da una costituzione; poi l'oligarchia (dalla quale l'aristocrazia differisce molto), infine la democrazia, la più moderata. L'analisi che svolge di seguito Aristotele è volta a distinguere quante siano le varietà di Costituzioni, se davvero esistano più forme di democrazia ed oligarchia, quale sia la più desiderabile dopo la Costituzione migliore, come voglia procedere chi intenda stabilire queste Costituzioni, ovvero la democrazia in ciascuna forma e l'oligarchia in ciascuna forma, e infine ricercare i loro problemi, quindi gli elementi che portano alla rovina, ma anche quelli che portano alla salvezza queste Costituzioni. Aristotele afferma

⁵³ Ivi, p. 111

che la pluralità delle Costituzioni è dovuta al fatto che ogni Stato è composto da un numero considerevoli di parti. Prima di tutto ci sono le famiglie, poi tra questa massa di gente vi sono delle differenziazioni: alcuni sono ricchi, altri poveri, altri di condizione media. Poi anche tra i ricchi alcuni sono armati, altri disarmati. Tra il popolo c'è chi si occupa di agricoltura, chi di commercio, chi di mestieri meccanici. Oltre alle differenze di ricchezza, ci sono quelle dovute alla nascita e al valore. Queste parti a volte partecipano tutte alla Costituzione, altre volte in numero minore. È chiaro, dunque, che devono esserci necessariamente più Costituzioni, che differiscono l'una dall'altra. Pur essendo molteplici, le più importanti sono due: democrazia e oligarchia. L'aristocrazia, infatti, viene considerata una forma di oligarchia, e la politia una forma di democrazia. Da una parte le Costituzioni oligarchiche, più rigide e dispotiche, dall'altra quelle democratiche, più rilassate e blande. Bisogna però prestare attenzione ad utilizzare il termine democrazia e oligarchia. I più credono, erroneamente, che democrazia si abbia quando il popolo è sovrano, e oligarchia quando invece sono i pochi al governo. Ma Aristotele spiega molto bene perché tale supposizione debba essere considerata un errore:

«Se ci fosse una massa di millecento persone e di costoro mille fossero ricchi e non ammettessero alle magistrature i trecento, di povera condizione, ma liberi e per ogni rispetto uguali, nessuno affermerebbe che costoro sono retti a democrazia: parimenti se i pochi fossero poveri, ma tuttavia più forti dei ricchi, di numero maggiore, nessuno chiamerebbe oligarchia siffatta forma di governo, se gli altri cittadini, che sono ricchi, non avessero parte negli onori»⁵⁴.

Democrazia si dice quando i liberi sono sovrani, oligarchia quando lo sono i ricchi. Ma poiché sia la democrazia che l'oligarchia sono costituite da molteplici elementi, si deve affermare anche che non si ha democrazia se i liberi, pochi di numero, dominano i più, che non sono liberi, né si ha oligarchia se dominano i ricchi in forza della superiorità numerica. Piuttosto si ha democrazia quando stanno al potere uomini liberi e poveri, che sono in maggioranza, e si ha oligarchia quando vi stanno uomini ricchi e nobili, che sono in minoranza. Avendo stabilito che le Costituzioni sono molte perché molte sono le parti degli Stati, Aristotele classifica questa parti: la prima classe è la massa impegnata per il cibo, ovvero gli agricoltori; la seconda classe è quella degli operai meccanici, senza i

⁵⁴ Ivi, p. 121

quali lo Stato non può essere abitato; terza classe quella dei commercianti, coloro che si occupano di vendite e di compere; quarta classe quella dei teti; quinta quella dei militari, essenziali non meno delle altre classi se non si vuole cadere schiavi degli assalitori. Riguardo a quest'ultima classe, Aristotele rivolge una critica nei confronti di Platone, il quale nella sua *Repubblica*, non li classifica, a suo dire sbagliando, tra gli elementi indispensabili, facendoli emergere solo quando lo Stato dovrà affrontare la guerra. La sesta classe, che serve la comunità con le sue proprietà, è quella che chiamiamo dei ricchi. L'ottava quella dei pubblici ufficiali, ovvero coloro che servono le magistrature, senza le quali non è possibile l'esistenza dello Stato. Dopo aver visto gli elementi che compongono lo Stato, Aristotele analizza le varie forme che assumono democrazia ed oligarchia. Le classi del popolo e dei notabili sono numerose: agricoltori, mercanti, lavoratori manuali, e altre. Ciò che le differenzia sono la ricchezza, la nascita, la virtù, l'educazione, e altre distinzioni dello stesso genere. La prima forma di democrazia è quella così chiamata soprattutto sulla base dell'eguaglianza: ed eguaglianza la legge di tale democrazia stabilisce il fatto che non sovrastano in alcun modo i poveri più dei ricchi e che nessuna delle due classi è sovrana, ma eguali entrambe. Infatti, l'uguaglianza si realizza solo quando tutti partecipano in egual maniera al governo. La democrazia si ha quando il popolo, numericamente superiore, decide; quando la maggioranza decide, tale decisione diventa sovrana. Un'altra forma di democrazia è che partecipino alle cariche tutti i cittadini di nascita incensurabile, ma la legge è sovrana. Un'altra forma di democrazia è che chiunque prende parte alle cariche, purché sia cittadino, ma la legge è sovrana. Un'altra forma di democrazia è che tutte le altre prescrizioni sono le stesse, ma sovrana è la massa, non la legge: ciò avviene quando diventano sovrane le decisioni dell'assemblea e non la legge, e ciò accade per opera dei demagoghi. In realtà, in uno Stato democratico conforme a legge, il demagogo non esiste, e i cittadini migliori hanno una posizione preminente. Dove, appunto, le leggi non sono sovrane, ecco che appaiono i demagoghi, perché allora diventa sovrano il popolo, la cui unità è composta di molti, e i molti, come già detto, sono sovrani non come i singoli, ma nella loro totalità. Se il popolo non è governato dalla legge, diventa dispotico, tanto che può essere comparata alla tirannide. Il carattere è lo stesso: entrambe esercitano potere dispotico sui migliori e le decisioni dell'assemblea rappresentano quello che per l'uno è l'editto del tiranno; il demagogo e l'adulatore rappresentano in un certo senso la medesima cosa. È necessario,

quindi, che la legge regoli tutto in generale, e i magistrati in particolare, affinché una Costituzione possa essere detta tale. La *politia* per Aristotele, si identifica come una mistione di oligarchia e democrazia⁵⁵. Solitamente, però, si chiamano *politie* le forme di governo che inclinano verso la democrazia, così come si chiamano aristocrazie quelle che tendono verso l'oligarchia, perché cultura e nobiltà si accompagnano maggiormente ai più benestanti. La *politia*, per Aristotele, esiste in molti Stati perché essa riguarda agiati e disagiati, ricchezza e libertà. La combinazione di agiati e disagiati è ciò che forma la *politia*. La formazione della *politia* può avvenire in diversi modi: si possono prendere le prescrizioni legislative della democrazia e dell'oligarchia, per esempio riguardo all'amministrazione della giustizia; si può prendere il medio di ciò che entrambe le Costituzioni prescrivono, come per la partecipazione all'assemblea nelle democrazie non si esige alcun censo, nelle oligarchie lo si esige elevato; un terzo modo è combinare i due ordinamenti prendendo alcune prescrizioni dalla legislazione oligarchica, altre da quella democratica, come l'assegnazione delle cariche a sorte si può prendere dalla democrazia, l'elezione in base al censo si può prendere dall'oligarchia. La giusta combinazione di democrazia e oligarchia si ha quando la Costituzione si può dire al contempo democratica e oligarchica. Per giudicare la bontà o la malvagità di uno Stato e di una Costituzione, si devono richiamare quei principi che Aristotele ha esposto nell'*Etica*, grazie ai quali si è stabilito che la vita felice è vissuta senza impedimento in accordo con la virtù, e che la virtù è medietà, ed è necessario che la vita media sia la migliore, di quella medietà che ciascuno può ottenere⁵⁶. In tutti gli Stati esistono tre classi di cittadini: i molto ricchi; i molto poveri; coloro che stanno in mezzo a questi. Come già detto, sono misura e medietà l'ottimo, ne consegue allora che anche dei beni di fortuna il possesso moderato è il migliore di tutti, perché rende facile obbedire alla ragione, mentre chi è eccessivamente ricco o bello o forte o nobile, oppure al contrario, eccessivamente misero, debole, o troppo ignobile, difficilmente darà retta alla ragione. La classe media, quindi, non brama le cariche, né le rifiuta, tendenze, entrambe, dannose per gli Stati. Inoltre, coloro che eccedono nei possessi di beni di fortuna, ricchezza, amici e altre cose del genere, non vogliono farsi governare, mentre quelli che possiedono troppo poco di queste cose, sono troppo remissivi. Allora gli uni non sapranno governare, bensì sottomettersi da servi al

⁵⁵ Ivi, p. 131

⁵⁶ Ivi, p. 135

governo, gli altri non sanno sottomettersi a governo, ma governare in maniera dispotica. Ciò che viene fuori è uno Stato di schiavi e despoti, non di uomini liberi. Uno Stato di gente invidiosa e che disprezza. È chiaro, quindi, che l'ordinamento migliore sarà quello fondato sul ceto medio, e che gli Stati meglio amministrati saranno quelli in cui il ceto medio è numeroso e più potente rispetto alle altre due classi. Dove il ceto medio è numeroso, non si producono fazioni e dissidi tra i cittadini. A dimostrazione della superiorità del ceto medio, Aristotele cita alcuni personaggi importanti che appartenevano proprio a tale classe: Solone, Licurgo e Caronda⁵⁷. In ogni Costituzione ci sono tre parti che, se ben ordinate, rendono ordinata anche la Costituzione, e dalla loro differenza dipende anche la differenza delle Costituzioni stesse, l'una dall'altra, ed è compito del legislatore verificare che essi siano ordinate. Di tali parti una è quella deliberante sugli affari comuni; la seconda concerne le magistrature, ovvero quali devono essere, in quali campi devono essere sovrane e in che modo si deve procedere alla loro elezione; la terza è quella giudiziaria.

Nel libro settimo e ottavo Aristotele prosegue la sua ricerca sulla Costituzione migliore, ricercando però, prima, il modo di vivere più desiderabile, e se esso sia lo stesso per la comunità e per gli individui, o diverso. Aristotele riprende la distinzione dei beni da lui effettuata nell'*Etica*, afferma che ce ne sono di tre specie: beni esterni, quelli del corpo e quelli dell'anima. Solo chi è beato li possiede tutti quanti, quindi chi ha coraggio, temperanza, giustizia, prudenza. Dei beni esterni Aristotele dice che hanno un limite, e ogni cosa utile serve a una cosa determinata, e una sovrabbondanza di questi beni necessariamente danneggia o non comporta utilità alcuna a chi li possiede. Ciascun bene dell'anima, invece, quanto più è in sovrabbondanza, tanto più è utile. È chiaro quindi che l'anima ha nettamente più valore degli averi e del corpo. Lo Stato migliore è indubbiamente quello felice e che sta bene, ma è impossibile che in uno Stato stiano bene coloro che non compiono belle azioni, e le virtù che appartengono all'uomo sono le stesse dello Stato, e quindi devono essere entrambi coraggiosi, prudenti, giusti, saggi. Aristotele analizza poi se la felicità dell'uomo e dello Stato sia la stessa o no. C'è chi considera felice l'uomo che possiede ricchezze, e allora lo Stato felice sarà quello che nella sua totalità è ricco. Chi considera felice un uomo dotato di virtù, allora crederà felice lo Stato che è più morale. Ma ci sono due problemi che devono essere affrontati: il primo è se è

⁵⁷ Ivi, p. 138

preferibile la partecipazione attiva allo Stato o piuttosto la vita di chi si estrania e si ritira; il secondo è caprie quale Costituzione si deve ritenere migliore per uno Stato, indipendentemente dalla partecipazione alla vita politica. Aristotele considera maggiormente la seconda problematica, e in merito dice che la Costituzione migliore sarà necessariamente quella sotto la quale ognuno può stare nel modo migliore e vivere in modo beato. Ma per alcuni la vita migliore coincide con la partecipazione politica, altri, invece, preferiscono una vita sciolta da ogni cosa esterna, come può essere la vita contemplativa propria del filosofo. La vita secondo politica e la vita secondo filosofia sembrano quindi essere i due generi di vita che hanno scelto gli uomini ambiziosi di virtù. Coloro che ammettono che la vita di virtù è la più desiderabile, ma dissentono sul modo di realizzarla, hanno in parte ragione e in parte torto: è vero che è la più desiderabile perché la vita dell'uomo libero è di certo superiore a quella del padrone. Tuttavia, ritenere che ogni forma di governo sia simile a quella del padrone è sbagliato, perché l'autorità che si esercita sugli uomini liberi differisce da quella utilizzata sugli schiavi, così come sono differenti anche le nature dell'uomo libero e dello schiavo. Uomini uguali devono avere a turno ciò che è nobile e giusto, perché questo risponde ad un criterio di parità e di uguaglianza, ed è contro natura che uomini uguali abbiano ciò che non è uguale, e tutto ciò che è contro natura non è bello. Di conseguenza, se c'è qualcuno di superiore per virtù e per capacità pratica, è bello e giusto obbedirgli. Tale uomo però, dovrà avere non solo la virtù, ma anche la capacità che lo renda bravo nell'azione. Se tutte queste concorrono alla felicità, allora ottima è la vita attiva e collettiva, sia nei confronti dello Stato, sia per ciascun uomo singolarmente. Ma la vita attiva non è da intendersi necessariamente in rapporto agli altri. Quindi la vita di necessità è la migliore sia per gli uomini singolarmente, sia collettivamente, come per gli Stati. Aristotele si sofferma poi sulle condizioni fondamentali su cui fondare lo Stato migliore:

Come gli altri artigiani, quali ad esempio il tessitore e l'armatore, devono avere la materia adatta al lavoro [...] così anche l'uomo di Stato e il legislatore devono avere la materia propria, convenientemente disposta. In primo luogo, bisogna esaminare i cittadini, quanti devono essere e di quale carattere, e ugualmente rispetto al territorio, la sua grandezza e la qualità. C'è chi sostiene che lo Stato migliore debba essere grande, perché giudicano la grandezza dello Stato in base al numero di abitanti, ma in realtà dovrebbero guardare non tanto al numero, quanto alla sua capacità. Lo Stato grande dovrebbe considerarsi quello che assolve il suo compito. Anche per

quanto riguarda la massa della popolazione, non si deve guardare quant'è, ma quanta di essa è parte dello Stato. Anzi, l'esperienza insegna che uno Stato troppo popoloso difficilmente è ben governato. Poiché la legge è ordine, e necessariamente la buona legge è buon ordine, allora è chiaro come un numero troppo smisurato non può avere ordine. E dato che la bellezza di uno Stato si misura in grandezza e numero, lo Stato bellissima sarà quello che sia per grandezza sia per numero risulterà limitato. Così lo Stato con troppi pochi abitanti non è autosufficiente, quello con troppi sarà sì autosufficiente nelle esigenze indispensabili, ma non sarà uno Stato perché difficilmente avrà una Costituzione. Risulterà estremamente difficile, se non impossibile, per uno stratego governare una massa tanto smisurata. Il giusto numero sarà quindi quello indispensabile e che permette l'autosufficienza per un'esistenza agiata in conformità alle esigenze di una comunità civile⁵⁸.

E per quanto riguarda gli stranieri e i meteci, Aristotele si pronuncia così:

«Inoltre stranieri e meteci potranno più facilmente partecipare ai diritti di cittadinanza giacché, dato l'eccessivo numero della popolazione, non è difficile passare inosservati»⁵⁹.

In merito al territorio, Aristotele dice che dev'essere di difficile accesso per i nemici e di facile accesso per gli abitanti. Riguardo alla grandezza, anch'esso dev'essere limitato, infatti, deve poter essere guardato con un unico sguardo, così che risulti facilmente difendibile. Sulla posizione dice che deve dare accesso sia sul mare sia sulla terra. Un ulteriore requisito è che presenti vie facili per il trasporto per i materiali da lavoro. Sulle forze navali Aristotele dice che la cosa migliore è averle in una certa consistenza, ma questa e il numero devono essere proporzionate alla forma di vita della città, alle sue attività. Sul carattere dei cittadini lo stagirita si esprime affermando che devono avere intelligenza e cuore, perché solo con queste la parte dell'anima affettiva e razionale possono essere prese in considerazione nella maniera opportuna e il cittadino può essere ben guidato. I guardiani devono essere affezionati a chi conoscono e duri con chi non conoscono. Aristotele elenca poi gli elementi indispensabili per uno Stato: prima di tutto ci devono essere i mezzi di nutrimento; poi le arti meccaniche; in terzo luogo, le armi; quarto, ci dev'essere una certa disponibilità di ricchezze a cui poter ricorrere in caso di

⁵⁸ Ivi, p. 231

⁵⁹ Ivi, p. 232

bisogni interni o per far fronte ad esigenze di guerra; quinto, ma molto importante, il culto; sesto, forse più importante, la possibilità di decidere questioni di interesse e cause tra cittadini. Lo Stato di deve dunque organizzare sulla base di queste attività, e ad ognuna di queste provvederà un certo numero di individui: ci saranno i contadini, gli artigiani, la classe militare, i benestanti, i sacerdoti ed infine i giudici delle cause indispensabili e delle questioni di interesse. Resta da esaminare se tutti devono prendere parte a queste funzioni o meno. Essendo lo Stato migliore quello che Aristotele prende in considerazione, ovvero quello al massimo felice, e non potendo esistere felicità senza virtù, è naturale che gli uomini di questo Stato saranno assolutamente giusti. Uomini assolutamente giusti non possono però vivere da meccanici o da mercanti, e nemmeno essere contadini coloro che vogliono diventare cittadini. La classe militare e quella che delibera su affari di interesse pubblico e decide controversie giudiziarie, Aristotele dice che vanno assegnate alle stesse persone in un senso, ma in un altro a persone differenti. Questo perché da una parte queste funzioni appartengono ad età differenti e l'una richiede saggezza, mentre l'altra vigore, e di conseguenza vanno assegnate a persone differenti. Dall'altra parte però, quelli che sono padroni delle armi sono anche padroni di far rimanere in vigore o meno la Costituzione. Costoro sono anche padroni delle proprietà. Gli operai meccanici, invece, non fanno parte dello Stato. Ciò è spiegato dal principio fondamentale: «La felicità deve esistere in unione con la virtù e felice si deve dire uno Stato non guardando a una particolare sezione, ma a tutti i cittadini»⁶⁰. E non saranno cittadini nemmeno i contadini. Alla classe dei sacerdoti non possono accedere né contadini né operai meccanici, e poiché il corpo dei cittadini è diviso tra opliti e consiglieri, coloro che a causa dell'età avanzata avranno rinunciato a questi uffici, svolgeranno l'attività di sacerdoti. Per quanto riguarda la terra Aristotele afferma che, come detto, dev'essere di chi possiede armi e partecipa ai diritti politici e che la proprietà non dev'essere di uso comune, ma deve diventare comune nell'uso che se ne fa. Il territorio, inoltre, dev'essere diviso in due parti: una comune, l'altra dei privati. Ciascuna di queste, poi, dev'essere suddivisa ancora in due: del territorio comune una parte è destinata ai servizi divini, l'altra alle spese dei sissizi. Il territorio dei privati, invece, una parte dovrebbe essere presso i confini, l'altra presso il centro cittadino affinché, assegnando a ciascuno due lotti di terra, tutti abbiano interessi in entrambe le parti. Così si realizza uguaglianza e giustizia. Questa dev'essere dunque l'organizzazione

⁶⁰ Ivi, p. 238

della terra, e gli agricoltori, devono essere schiavi. Aristotele torna poi sulla posizione della città, sostenendo che essa deve rispettare queste condizioni: salubrità, le città esposte a oriente e ai venti che vengono da levante sono più salubri; la posizione deve favorire l'attività politica e guerresca; dev'esserci abbondanza naturale di acqua e sorgenti; devono esserci le mura, esse sono un vantaggio per l'ornamento della città e per le esigenze belliche. Per Aristotele, come già detto più volte, il fine ultimo è la felicità, ma non tutti possono ottenerla, alcuni per circostanze fortuite o naturali, altri invece, pur potendo ottenerla, non la cercano nella maniera adeguata. Ma cos'è la felicità? Riprendendo quanto già scritto nell'*Etica*, la definisce una perfetta attività e pratica di virtù, e non condizionatamente, ma assolutamente⁶¹. L'uomo virtuoso è colui per il quale i beni sono assoluti; è chiaro quindi che anche l'uso dev'essere virtuoso e buono, per questo gli uomini ritengono che i beni esterni siano causa della felicità. Di conseguenza alcuni beni ci devono essere, altri è necessario li procuri il legislatore. L'essere virtuoso di uno Stato non risulta come un'opera della fortuna, ma come il prodotto di scienza e scelte deliberate. Perché virtuoso è lo Stato in cui virtuosi sono i cittadini, ed essi proprio per il fatto di essere virtuosi, partecipano tutti alla Costituzione. In che modo l'uomo diventa virtuoso? È possibile che i cittadini collettivamente siano virtuosi, senza però esserlo singolarmente. Gli uomini diventano virtuosi grazie a tre fattori: natura, abitudine e ragione. Prima di tutto si deve avere la natura dell'uomo e non degli altri animali, poi, bisogna avere una certa qualità nel corpo e nell'anima. È qua che interviene l'abitudine, che alcune qualità le migliora e altre le peggiora. Ma oltre ad essere guidato dall'abitudine, l'uomo è guidato anche dalla ragione. Questi tre fattori devono sapersi coniugare l'un l'altro. Spesso gli uomini agiscono contro le abitudini e la natura proprio in forza della ragione. Questi tre fattori accompagnati dall'educazione rendono l'uomo ottimo. Dal momento che ogni comunità politica risulta formata da chi comanda e da chi è comandato, bisogna dire se questi devono essere diversi o gli stessi per tutta la vita. Aristotele afferma che in un senso comandanti e comandati sono gli stessi, in un senso sono diversi; quindi, anche la loro educazione in un senso sarà la stessa, nell'altro sarà differente. Chi vuole comandare dev'essere prima comandato, ma visto che l'eccellenza del cittadino e di chi comanda è la medesima dell'uomo migliore, e che la stessa persona che prima ha subito il comando poi deve comandare, sta al legislatore studiare in che

⁶¹ Ivi, p. 248

modo e con quali mezzi si educano gli uomini buoni e qual è il fine della vita migliore. Si distinguono due parti dell'anima: l'una possiede la ragione, l'altra le obbedisce. La parte che possiede la ragione è, ovviamente, superiore all'altra. E la seconda deve essere in funzione della prima, perché è sempre preferibile il termine più alto. Così, come nella vita tutto si divide in attività e ozio, in guerra e pace, alcune azioni sono necessarie e utili, altre belle, allo stesso modo si fa per le parti dell'anima e la loro attività: la guerra dev'essere in vista della pace, l'attività in vista dell'ozio, le cose necessarie in vista di quelle belle⁶². L'uomo di Stato allora dovrà legiferare badando a tutto questo, e su queste basi dovranno essere educati gli uomini. Avendo visto che il fine degli uomini è lo stesso sia collettivamente che individualmente, e che lo stesso fine appartiene sia all'uomo migliore che alla Costituzione migliore, dovranno esserci virtù che promuovono l'ozio, perché, come detto, come la pace è il fine della guerra, l'ozio è quello delle attività. Quindi ci devono essere molte cose necessarie perché si possa stare in ozio; perciò, è bene che lo Stato sia coraggioso e forte per le attività, abbia amor di sapienza per l'ozio, e sia temperante e giusto in entrambe le condizioni, perché in guerra è più semplice essere giusti e temperanti, ma è in tempo di prosperità e ozio accompagnati dalla pace che gli uomini si allontanano da queste virtù. Lo Stato che vuole essere felice allora dovrà vivere come si è detto. E sempre riguardo all'educazione, Aristotele puntualizza che così come il corpo precede nella generazione dell'anima, così la parte irrazionale quella razionale. Per questo è necessario prima di tutto che la cura del corpo preceda quella dell'anima. La cura degli appetiti in funzione dell'intelletto, la cura del corpo in funzione dell'anima⁶³. Aristotele tratta anche il ruolo del legislatore nel congiungimento dei sessi, e pone un limite della capacità generativa per gli uomini a settant'anni, per le donne a cinquanta. Per l'inizio dell'unione invece afferma che la donna è bene che si sposi intorno ai diciotto anni, l'uomo ai trentasette: si congiungeranno quindi, quando i loro corpi saranno nel vigore delle forze; questo perché i figli di chi è avanti con l'età, o è troppo giovane, vengono imperfetti sia nel corpo che nello spirito. Il settimo libro si conclude con un'analisi su come debbano essere cresciuti i fanciulli.

Nel libro ottavo Aristotele prosegue il suo discorso sull'educazione. Afferma che essa si deve adattare a ciascuna Costituzione, perché il costume di ciascuna è volto a difendere

⁶² Ivi, p. 252

⁶³ Ivi, p. 256

la Costituzione stessa. E poiché lo Stato nella sua totalità ha un unico fine, anche l'educazione sarà unica e uguale per tutti, essendo essa pubblica e non privata. Comune dev'essere anche l'esercizio, e ciascun cittadino deve ritenersi parte dello Stato, non deve guardare a sé stesso nella sua individualità, perché ciascuno è parte dello Stato e il benessere di ogni parte dev'essere in funzione del benessere totale. Le materie che verranno insegnate ai giovani saranno indubbiamente quelle indispensabili. Per quanto riguarda le opere, non si devono insegnare quelle ritenute ignobili, ovvero quelle che rovinano la condizione del corpo, così come lo rovinano i lavori alla mercede. Principalmente sono quattro le materie che si devono impartire per l'educazione perché ritenute utili alla vita e comunemente impiegate: grammatica, ginnastica, musica e disegno. La musica, che secondo alcuni non dovrebbe essere impartita, non si configura come necessaria, né utile (al contrario della grammatica e la ginnastica, utile per gli affari e per reggere la casa e altre attività della vita civile l'una, per la salute e la battaglia l'altra): essa serve per ottenere lo svago che risiede nell'ozio, il quale porta piacere, felicità e uno Stato di vita beato. Aristotele prosegue fino alla fine del libro con la sua trattazione sulla musica, sugli strumenti adatti ad essa, sui modi con cui devono apprenderla e sulle altre sue caratteristiche. Il libro si conclude (seppur sia inconcluso) con la condivisione di Aristotele della visione di Platone della musica, in particolare il suo rifiuto, ai fini dell'educazione, delle melodie rilassate, considerate languide. Termina con un esorto a badare a questi tre principi per educare in maniera ottima: del giusto mezzo, del possibile, del conveniente⁶⁴.

2.4 Aristotele critico della democrazia

Nel quinto libro Aristotele analizza le cause per cui le Costituzioni si rovinano, quali sono le rovine delle varie Costituzioni, come esse si trasformano, come possono salvarsi e come si mantengono in vita. La democrazia nasce dall'idea che coloro che sono uguali per un certo aspetto, lo siano anche nel resto; pensano che il fatto che ognuno sia libero significhi che siano tutti uguali. L'oligarchia, al contrario, nasce dalla supposizione che coloro che sono diseguali sotto un certo aspetto, lo siano anche per il resto; sono convinti che essendo diseguali nel possesso della proprietà, debbano essere diseguali in tutto. Quindi nella democrazia, essendo uguali ritengono giusto partecipare ad ogni cosa in

⁶⁴ Ivi, p. 280

egual misura, gli altri, invece, cercano di avere sempre di più, e questo di più è diseguale. Di conseguenza, queste Costituzioni pur avendo qualche elemento giusto, sono false. Così, quando gli uni e gli altri si accorgono che la realtà è diversa dall'idea che avevano, scoppiano ribellioni. Dalle ribellioni nascono i mutamenti costituzionali: coloro che vivono nella democrazia attaccano la Costituzione perseguendo l'oligarchia, e coloro che vivono nell'oligarchia viceversa. Talvolta, invece, non attaccano la Costituzione vigente: desiderano la stessa forma di governo, ma vogliono che sia sotto il loro controllo. Le ribellioni ricercano l'uguaglianza, che è duplice: numerica e in rapporto al merito. Numerica nel senso che ci dev'essere uguaglianza per numero o dimensione. In rapporto al merito nel senso che deve essere proporzionale. Ma nessuna delle due Costituzioni risulta stabile, perché in loro risiede un difetto che si trascinano dietro dal principio. Tornando alle ribellioni, Aristotele sostiene che da una parte si ribella chi, sentendosi inferiore, ricerca l'uguaglianza, dall'altra chi, sentendosi uguale agli altri, vuole essere superiore. I motivi per cui si ribellano sono i seguenti: brama di lucro e di onori; i loro contrari (si ribellano per evitare il disonore e la perdita); paura; superiorità; disprezzo; sviluppo sproporzionato di alcune parti dello Stato; trascuratezza; disparità. La distribuzione degli onori è giusta quando gli uomini sono onorati o disonorati in base ai loro meriti, ingiusta quando sono onorati o disonorati contro i loro meriti. Si ribellano a causa di una superiorità, quando qualcuno, che sia un uomo solo o un gruppo, ha una potenza più grande di quanto convenga allo Stato o al potere del governo. Solitamente da questa situazione nasce la monarchia o la dinastia. Per questo motivo in alcuni posti vige la pratica dell'ostracismo. Tali ribellioni avvengono o con violenza o con inganno: con violenza usando costrizione. L'inganno, invece, può avvenire in due modi: i rivoluzionari possono ingannare il popolo in un primo momento, mutando la Costituzione con il suo consenso, e poi, una volta mutata, mantenere il potere con la violenza contro la volontà del popolo, come accadde al tempo dei Quattrocento. In alternativa, i rivoluzionari persuadono dal principio il popolo e più tardi, continuando a persuadere, governano con il suo consenso. Una volta spiegate le cause, Aristotele passa ad analizzare i mutamenti. Le democrazie si trasformano soprattutto a causa dell'insolenza dei demagoghi⁶⁵: essi o perseguitano privatamente coloro che posseggono ricchezze, o incitano pubblicamente le masse. Talvolta per avvicinarsi al popolo, offendono i notabili e li spingono a fare causa

⁶⁵ Ivi, p. 164

comune, sia redistribuendone le ricchezze, sia annullandone le entrate, e talvolta li accusano per poter confiscare le proprietà dei ricchi. Aristotele poi spiega come in precedenza il demagogo e lo stratega coincidevano, la Costituzione si trasformava in tirannide. Riuscivano a farlo perché i demagoghi provenivano da coloro che guidavano l'esercito, mentre al tempo dello stagirita, il demagogo e lo stratega erano separati, e il primo per ignoranza in ambito militare non riusciva ad attaccare lo Stato. Si possono avere poi mutazioni da forme di democrazie più antiche a più a moderne: infatti, dove le magistrature sono date per votazione e non in base al censo, ed è il popolo che elegge, i demagoghi, ambendo al potere, manipolano le situazioni facendo in modo che il popolo diventi sovrano anche delle leggi. Per rimediare a tutto ciò si devono e far eleggere i magistrati dalle tribù e non dall'intero popolo. Tutte le Costituzioni si sfasciano o per causa interna o esterna, quando nelle vicinanze c'è uno Stato con Costituzione contrario, oppure tale Stato è lontano ma potente. Analizzata la rovina della democrazia, Aristotele passa di seguito a parlare di come questa si possa salvare. È chiaro che se si conosce ciò che distrugge uno Stato si conoscerà necessariamente anche ciò che lo conserva⁶⁶. Perciò nelle Costituzioni ben temperate si deve badare sopra ogni cosa che non si trasgredisca la legge, e specialmente che si osservi il piccolo, perché le trasgressioni si insinuano senza che ce se ne accorga, e la somma di tali trasgressioni, seppur piccole, diventa un problema rilevante. Bisogna, inoltre, prestare attenzione ai sofisti che argomentando tentano di ingannare la massa. Le Costituzioni perdurano quando coloro che sono al potere trattano a modo quanti sono fuori dalla Costituzione e quanti sono dentro, non oltraggiando chi non ne fa parte, ma anzi, immettendo quanti di questi sono atti al comando, non oltraggiando neppure di onore gli ambiziosi e di guadagno il popolo, e in più, comportandosi tra loro, ovvero tra coloro che partecipano al governo, con un reciproco spirito democratico. Un'uguaglianza tale non solo è giusta, ma è anche giovevole⁶⁷. Inoltre, bisogna cercare di sorvegliare mediante le leggi le mire ambiziose e i tentativi di rivolta dei cittadini. Riconoscere un tale male all'inizio è dote di un vero politico. Un altro aspetto da tenere in considerazione, comune alla democrazia, all'oligarchia, alla monarchia e a qualsiasi altra forma di Costituzione, è non esaltare eccessivamente qualcuno oltre le debite proporzioni, bensì cercare di assegnare onori modesti e di lunga

⁶⁶ Ivi, p. 173

⁶⁷ Ivi, p. 174

durata più che grandi e di poca durata, perché altrimenti l'uomo potrebbe corrompersi, non riuscendo a sopportare tanta fortuna. In particolare, bisogna cercare attraverso le leggi di regolare le cose in modo che nessuno riesca a raggiungere una posizione troppo preminente per aderenze di amici e possibilità di ricchezze, altrimenti bisogna allontanarli questi individui espellendoli. Si deve poi istituire una magistratura che sorvegli gli individui, così che questi vivano in maniera conforme alla Costituzione. L'aspetto più importante in ogni Costituzione però, è fare in modo, sempre attraverso la legge, che le magistrature non diventino fonti di guadagno. Così facendo, non si avranno aspirazioni improprie a governare, infatti, i disagiati non vorranno governare perché non guadagnano niente, e preferiscono badare agli affari propri; gli agiati potranno governare perché non hanno bisogno del denaro pubblico. Ne consegue che i disagiati diverranno agiati perché si occuperanno dei loro affari e quelli del ceto elevato non saranno soggetti a persone qualunque. Aristotele afferma che l'oligarchia e la democrazia possono conservarsi in maniera passabile anche se differiscono dall'ordinamento migliore, ma se uno le tende troppo, nella migliore delle ipotesi peggiorerà la Costituzione, nella peggiore la distruggerà. Per questo motivo il legislatore e l'uomo politico devono sapere quali istituzioni democratiche mantengono in vita la democrazia e quali istituzioni oligarchiche mantengono in vita l'oligarchia. Nelle democrazie in cui la massa è signora delle leggi, i demagoghi sbagliano perché dividono lo Stato in due e combattono i ricchi, quando invece dovrebbero sempre far vedere che parlano a favore dei ricchi. Ma per Aristotele l'errore più grande che tutte le Costituzioni del tempo commettevano era trascurare il sistema di educazione adatto alla Costituzione, perché anche le leggi più utili risultano inutili se i cittadini non saranno abituati ed educati nello spirito dell'educazione. Poiché se c'è disciplina in un uomo, c'è anche nello Stato. Essere educati nello spirito della Costituzione significa, nel caso della democrazia in particolare, fare ciò che permette di governare democraticamente. Nelle democrazie del tempo, invece, i figli dei poveri crescono induriti dagli esercizi e dalle fatiche. E avviene il contrario di quel che è utile, perché la libertà viene mal definita. Gli elementi che definiscono la democrazia sono essenzialmente due: la sovranità della maggioranza e la libertà. Infatti, il giusto consiste nell'uguaglianza e l'uguaglianza esige la sovranità di quel che viene deciso dalla massa: la libertà poi consiste nel fare ciò che si vuole. Di conseguenza nelle democrazie di questo

tipo ciascuno vive come vuole e “secondo la sua brama”, come afferma Euripide⁶⁸. Ma ciò, a detta di Aristotele, è falso perché vivere in conformità alla Costituzione non si deve ritenere una forma di schiavitù, ma piuttosto di salvezza. Le Costituzioni poi, si conservano se il potere viene limitato: minori sono le aspirazioni di coloro che governano, più a lungo si conserverà il governo nella sua integrità. Nella tirannide, ovviamente, il tiranno per conservare il potere ricorrerà alla violenza. E le cose che occorrono nell’ultima forma di democrazia sono tutte di natura tirannica, e in entrambi i regimi sono onorati gli adulatori: nelle democrazie i demagoghi, ovvero gli adulatori del popolo; nelle tirannidi chi si comporta con bassezza.

Nel sesto libro, Aristotele continua il discorso iniziato nel libro precedente, chiarendo quale Costituzione è migliore per i vari Stati e come si devono realizzare queste Costituzioni. Afferma che le cause per cui le democrazie sono parecchie sono principalmente due: la prima è che i popoli sono diversi, ci sono gli agricoltori, gli operai, i tetti, e se la prima classe si unisce alla seconda, o la terza alle altre due, la democrazia che ne risulta non sarà la stessa della precedente. Il secondo motivo è che le istituzioni che si accompagnano alle democrazie se combinate formano democrazie differenti, perché a una si accompagneranno in numero minore, a una in numero maggiore. Perciò è utile conoscerle singolarmente per poter costituire la forma che si vuole o correggere quelle esistenti. Alla base della Costituzione democratica c’è la libertà. Essa si vede anche nel fatto che a turno si governa e si è governati. Nelle democrazie accade che i poveri siano più potenti dei ricchi perché sono di più e la decisione della maggioranza è sovrana. Un altro elemento caratteristico delle democrazie è il vivere come si vuole, garantito dalla libertà, perché chi non vive come vuole è necessariamente schiavo. Da questa seconda caratteristica nasce la pretesa di non essere sotto alcun governo o, in alternativa, governare ed essere governati a turno. Ed è dal concetto di giusto, concordemente inteso in senso democratico, che si sviluppa la vera democrazia e il governo popolare. Per realizzare eguaglianza e libertà nella Costituzione però, è necessario che i poveri non abbiano più potere dei ricchi e che non siano sovrani esclusivi, ma che lo siano tutti su un piano d’uguaglianza in rapporto al numero. La domanda a questo punto sorge spontanea: come si otterrà l’uguaglianza? I sostenitori della democrazia sostengono che giusto è quel che sembra bene alla maggioranza, quelli dell’oligarchia quel che sembra bene ai più facoltosi. Ma

⁶⁸ Ivi, p. 180

entrambi i punti di vista presentano elementi di ineguaglianza e ingiustizia: se prevale la volontà di pochi si ha la tirannide, poiché se uno possiede più degli altri ricchi, secondo il senso oligarchico, è giusto che sia lui a comandare. Se prevale la volontà dei più, in senso numerico, essi commetteranno ingiustizie, confiscando la proprietà della minoranza ricca⁶⁹. Per trovare l'uguaglianza che metta d'accordo entrambe le parti bisogna prima ricercare la definizione che queste danno di giusto. Affermano che ciò che sembra bene alla maggioranza dei cittadini deve avere validità. Per spiegare quest'affermazione Aristotele ricorre ad un esempio:

«Se ci sono dieci ricchi e venti poveri e una decisione è condivisa da sei ricchi e quindici poveri mentre ai poveri si sono uniti i quattro ricchi e ai ricchi i cinque poveri, in tal caso avrà validità la decisione di quelli la cui sostanza, una volta fatte le somme, risulti più consistente. Se poi si ha parità assoluta [...] si deve ricorrere alla sorte o usare qualche altro ripiego del genere»⁷⁰.

Quindi è vero che ciò che sembra bene ad entrambe le parti o alla maggioranza deve avere validità, però se le due classi prendono decisioni opposte, allora deve avere validità quel che decidono i più, ovvero quelli con capitale maggiore. Uguaglianza e giustizia sono due concetti molto difficili da far valere, perché a ricercarli sono sempre i più deboli, mentre chi ha la forza non si cura minimamente di questi. Aristotele distingue quattro forme di democrazia, ma afferma che la migliore è la più antica di tutte, ovvero quello in cui il popolo è dedito all'agricoltura. Questo perché costoro, non avendo molte sostanze, sono occupati e quindi non impiegano il loro tempo nella vita politica o nella ricerca dei beni altrui. Sotto un governo del genere, i cittadini saranno sempre governati bene e anche le classi alte saranno soddisfatte perché non saranno sotto l'autorità di gente inferiore e governeranno con giustizia. Dopo il popolo agricoltore, il migliore per la democrazia è quello dei pastori. La pastorizia, infatti, ha molti punti in comune con l'agricoltura. Tutte le altre masse di cui constano le restanti democrazie, sono inferiori alle due citate perché il loro tenore di vita è basso, e nessuna delle attività svolte dalle restanti componenti dello Stato richiede eccellenza morale. Nell'ultima forma di democrazia tutti partecipano, ma essa non è facile da realizzare, lo Stato deve avere leggi e costumi in grado di reggerla.

⁶⁹ Ivi, p. 205

⁷⁰ Ibidem

Per costituire tale democrazia i capi devono rendere il popolo potente, costruendo un corpo di cittadini il più ampio possibile, e quindi concedendo la cittadinanza non solo ai figli legittimi ma anche a quelli che hanno come cittadino o solo il padre o solo la madre. I demagoghi devono quindi aggregare cittadini finché la massa non superi il ceto elevato e la classe media. Stabilire un limite a quest'aggregazione però, talvolta è difficile, e succede così, come è stato per la rivoluzione di Cirene, che il governo si renda disordinato e il ceto elevato si iriti, accettando forzatamente e di malgrado la democrazia. Una Costituzione così avrà dunque un numero elevato di sostenitori, ma sarà caratterizzata indubbiamente da una vita disordinata. Aristotele critica poi i demagoghi del suo tempo, sostenendo che questi per ingraziarsi il popolo, confiscano continuamente i beni dei condannati. La Costituzione deve intervenire e stabilire per legge che niente di quanto appartiene ai condannati è del popolo o diventa bene comune. In questo modo la folla non avrà più niente da guadagnare e non condanneranno più ingiustamente gli accusati. Dopo aver analizzato le democrazie, lo stagirita passa ad analizzare l'organizzazione delle oligarchie: se le democrazie vengono salvate dall'alto numero dei cittadini, le oligarchie trovano la salvezza nel buon ordine.

CONCLUSIONE

Questa tesi si è prefissa di indagare un sistema di governo che nel corso dei secoli ha rappresentato opportunità e libertà: la democrazia. Il lavoro svolto tenta di offrire una riflessione profonda sia sulle sue potenzialità, sia sui suoi limiti.

Partendo da un'analisi storica della società greca del V e IV secolo a.C., si è tentato di comprendere le dinamiche storico-politiche in cui si sono formate le menti brillanti di Platone e Aristotele. Platone da una parte, Aristotele dall'altra: due autori che condividono, seppur in maniera differente, un approccio critico alla democrazia. Analizzando le loro opere, si riesce a intravedere la complessità di questo sistema e la cura minuziosa che entrambi i filosofi hanno messo, nel tentativo di analizzarla e offrire possibili soluzioni.

Platone, attraverso i dialoghi della *Repubblica*, si fa portatore di una critica aspra alla democrazia, da lui considerata come una forma di governo instabile e disordinata. La democrazia, secondo lui, altro non è che il risultato di una degenerazione politica dell'eccessiva uguaglianza e libertà, che portano al governo le passioni più irrazionali. L'eccessiva libertà e uguaglianza porta all'accesso indiscriminato al potere, permettendo anche ai meno saggi di governare, e conducendo l'intero Stato alla tirannia. Di contro alla democrazia, Platone pone il governo dei re-filosofi, individui saggi, dotati di conoscenza e virtù, e gli unici capaci di guidare lo Stato verso il bene comune.

Aristotele, invece, nella sua *Politica*, critica la democrazia, ma in maniera decisamente più velata e pragmatica. Riconosce i pericoli di questa, come ad esempio la possibilità che la maggioranza possa opprimere la minoranza e tendere quindi verso il populismo; tuttavia, vede anche dei benefici nella partecipazione democratica, come la promozione di valori come l'uguaglianza e il coinvolgimento attivo dei cittadini nella cosa pubblica. In realtà, il termine "democrazia" per Aristotele esprime un concetto negativo, la considera una degenerazione di un'altra forma di governo, da lui considerata retta: la *politia*. È una democrazia più moderata, che rappresenta una sorta di via intermedia tra la democrazia e l'oligarchia. La sua preferenza, quindi, è per questa forma di governo che combina, appunto, elementi democratici e oligarchici, cercando di bilanciare gli interessi che vengono dalle diverse parti della società e promuovendo stabilità e giustizia.

Le diverse critiche alla democrazia proveniente da Platone e Aristotele riflettono le loro differenti concezioni della natura umana e della giustizia.

Platone, con il suo idealismo, ambisce ad un ordinamento politico che rifletta la struttura razionale dell'universo, in cui ogni uomo ha il proprio ruolo specifico, al quale deve attenersi per le caratteristiche e la capacità che per natura gli appartengono.

Aristotele, d'altro canto, ha un approccio decisamente più empirico e realistico, e anche grazie alle sue incredibili analisi storiche delle Costituzioni del suo tempo, tenta di comprendere come funzionino le varie forme di governo nel concreto e come queste possano essere migliorate al fine del bene comune. Le riflessioni dei due filosofi sulla democrazia sono ancora estremamente rilevanti nel contesto politico contemporaneo. Da una parte Platone avverte dei pericoli della demagogia e di fenomeni come la manipolazione delle masse: problematiche che si percepiscono estremamente attuali in un'epoca di crescente populismo e polarizzazione politica. Aristotele, d'altra parte, ricorda l'importanza delle vie di mezzo, dell'equilibrio e della moderazione; quindi, di un sistema di governo che sia in grado di trovare compromessi, bilanciando i vari interessi della società per garantire stabilità e giustizia. Non solo avvertente, ma anche soluzioni. Ricercando con attenzione, si possono trovare elementi chiave permettono di migliorare anche le nostre democrazie moderne. Platone, ad esempio, sottolinea l'importanza della competenza e della virtù nella guida politica, mentre Aristotele ricerca un equilibrio tra le varie forme di governo che limiti gli eccessi e promuova il bene di tutti.

Riflettendo, in un'epoca in cui le democrazie sono caratterizzate da sfide continue, come la disinformazione, la disuguaglianza (economica ma anche sociale) e la minaccia di un ritorno a tendenze autoritarie a cui, purtroppo, si è già assistito in passato, le lezioni impartite dai due filosofi risultano essenziali. Platone e Aristotele non sono solo stati due grandissimi pensatori che hanno fatto la storia, ma sono due punti di riferimento a cui ispirarsi per poter riflettere sulle pratiche politiche delle società contemporanee e ricercare soluzioni che migliorino la *governance* democratica. Il loro lascito, la loro eredità, è un'esortazione ad una ricerca continua di giustizia e stabilità politica attraverso l'educazione dei cittadini e la loro responsabilizzazione, oltre che l'aiuto fondamentale delle istituzioni. Pur distanti migliaia di anni, i pensieri di questi filosofi, se letti nella giusta chiave, possono offrire soluzioni a problematiche dei nostri giorni.

BIBLIOGRAFIA

- Canfora, L., *Il mondo di Atene*. Roma-Bari: Laterza; 2011.
- Berti, E., *Guida ad Aristotele: logica, fisica, cosmologia, biologia, metafisica, etica, politica, poetica, retorica*. Roma-Bari: Laterza; 1997.
- Aristotele, *La Costituzione degli Ateniesi*; a cura di Giuseppe Lozza. Milano: A. Mondadori; 1998.
- Platone, *Repubblica*; a cura di F. Sartori. Roma-Bari: Laterza; 1980.
- Platone, *Repubblica*; a cura di F. Sartori. Roma, Bari: Laterza; 2007.
- Ehrenberg, V., *Lo Stato dei Greci; traduzione di E. Pocar*. Firenze: La nuova Italia; 1980.
- Aristotele, *Politica*; a cura di R. Laurenti. Roma-Bari: Laterza; 1995.

Sitografia

- Treccani.it, s.v., “Continuità e trasformazioni: la Grecia nel IV secolo a.C.” consultato il 6 maggio 2024, [https://www.treccani.it/enciclopedia/continuita-e-trasformazioni-la-grecia-nel-iv-secolo-a-c_\(Storia-della-civilt%C3%A0-europea-a-cura-di-Umberto-Eco\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/continuita-e-trasformazioni-la-grecia-nel-iv-secolo-a-c_(Storia-della-civilt%C3%A0-europea-a-cura-di-Umberto-Eco)/)
- López Melero, R., “Paideia, l’educazione nell’antica Grecia”. Storicamente, 11 giugno 2020, [https://www.treccani.it/enciclopedia/continuita-e-trasformazioni-la-grecia-nel-iv-secolo-a-c_\(Storia-della-civilt%C3%A0-europea-a-cura-di-Umberto-Eco\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/continuita-e-trasformazioni-la-grecia-nel-iv-secolo-a-c_(Storia-della-civilt%C3%A0-europea-a-cura-di-Umberto-Eco)/)