



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Dal “Summum Bonum” alla “vita sufficiens” (la “riscoverta” del *dialogos* nell'opera di Marsilio da Padova)

Antonio Sparano

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

**Dal “Summum Bonum” alla “vita sufficiens”
(la “riscoperta” del *dialogos* nell'opera di Marsilio da Padova)**

di Antonio Sparano

INDICE

Introducción pag. 8

**Parte prima:
La “teoria dello Stato” dalle origini alla tardoantichità.**

Capitolo 1: il dibattito sul rapporto tra *physis* e *nomos*, ovvero l'origine della *polis*. pag. 19

Capitolo 2: Platone tra *politica* e *metapolitica*. pag. 28

2.1: La Repubblica. pag. 29

2.2: Il Politico. pag. 41

2.3: Le Leggi. pag. 54

Capitolo 3: L' *inafferrabilità* della *virtù* aristotelica. pag. 74

3.1: L' Etica Nicomachea. pag. 79

3.2: La Politica. pag. 106

Capitolo 4: *Cosmopolitismo* e *conformismo*, i due fondamenti dell' “ecumenismo” stoico. pag. 153

4.1: La crisi della *res publica* e l'illusione ciceroniana di un'aristocrazia “rinnovata”. pag. 160

4.2: Seneca e il sogno di un' “etica” del potere. pag. 189

Capitolo 5: la Città *Universale* diventa *Celeste*. pag. 200

5.1: Al di là dello *ius naturale*, lo Stato come castigo/rimedio per l'umanità. pag. 207

**Parte seconda:
La “teoria dello Stato” nel Medioevo.**

Capitolo 6: il lungo conflitto tra i due poteri “universali”. pag. 221

Capitolo 7: la “logica” ambigua del tomismo politico. pag. 233

7.1: La Somma Teologica. pag. 234

7.2: Il *De Regimine Principum*. pag. 239

Capitolo 8: una monarchia universale a servizio del *sapere*, l'ideale politico di Dante. pag. 252

8.1: Lo scontro, ideologico e politico, *si allarga* agli Stati nazionali. pag. 252

8.2: Dante Alighieri. pag. 265

Parte terza:
La “teoria dello Stato” nell'opera di Marsilio da Padova.

Capitolo 9: la lotta tra i due poteri si arricchisce di un nuovo capitolo, la questione “francescana”.	pag. 284
9.1: Le tesi di Guglielmo di Ockham.	pag. 290
Capitolo 10: la politica come <i>dialogos</i> tra “valenti” cittadini.	pag. 294
10.1: Una “malattia” minaccia la pace universale.	pag. 294
10.2: Al di là del dualismo Stato-Chiesa.	pag. 295
10.3: La “<i>vita sufficiens</i>”.	pag. 296
10.4: La “forza coercitiva” della <i>lex</i>.	pag. 298
10.5: Il legislatore umano.	pag. 301
10.6: Il procedimento legislativo.	pag. 305
10.7: Il potere esecutivo.	pag. 309
10.8: Quando la <i>pars sacerdotalis</i> diventa una <i>perniciosa pestis</i> per lo Stato?	pag. 313

Capitolo 11: L' <i>ecclesiologia</i> marsiliana.	pag. 318
11.1: I nemici della verità.	pag. 318
11.2: Il vero significato di “ecclesia”.	pag. 319
11.3: Gli altri <i>equivoci</i> semantici alla base della presunta <i>auctoritas</i> dei vescovi sugli altri presbiteri.	pag. 321
11.4: Presunte argomentazioni “politiche” che avallerebbero la tesi curialiste.	pag. 323
11.5: Le Scritture Canoniche, che, apparentemente, dimostrerebbero la tesi dell'<i>autorità politica</i> dei vescovi e della <i>plenitudo potestatis</i> papale, e la <i>Donazione di Costantino</i>.	pag. 324
11.6: La demolizione delle “certezze” ierocratiche.	pag. 327
11.7: Gli unici, legittimi, detentori della <i>giurisdizione coattiva</i> sugli atti umani.	pag. 331
11.8: La <i>summa paupertas</i>.	pag. 339
11.9: Per una “nuova” Chiesa.	pag. 342

Conclusioni

pag. 349

Bibliografia

pag. 353

Introducción

En este trabajo se abordará la investigación histórica y teórica de lo que puede llamarse una de las cuestiones fundamentales del pensamiento político, a saber: *¿es posible un Estado “perfecto”? Un Estado cuya forma de gobierno puede ser la mejor “absolutamente”?*

Desde la Antigüedad, esta investigación ha atraído la curiosidad de los hombres: desde la Antigüedad de la historia humana, la necesidad de estabilidad y de seguridad de los hombres ha coincidido siempre con el ideal de la *mejor* forma de gobierno. Pero, como tengo intención de mostrar en este trabajo, esta “relación” ha acabado por determinar, en toda la historia de la “teoría del Estado”, lo que no dudaré en denominar una especie de “cortocircuito” lógico-lingüístico, un “delirio conceptual” en el contexto de la filosofía política. El resultado de ello fue que el objeto constante de su investigación, el mejor Estado *posible*, asumió con el tiempo un carácter *ideal*, o mejor, *trascendental*, a menudo *utópico*, llegando a ser, en la Edad Media, incluso *teológico*. En esos siglos, de hecho, en tratados políticos, la mejor *communitas* terminó coincidiendo a menudo, explícita o implícitamente, con una especie de “Ciudad de Dios”.

Por lo tanto, me propongo revisar las principales corrientes de la filosofía, desde la Antigüedad hasta la Baja Edad Media, destacando la mencionada “deriva ideológica”: un *excursus* histórico y teórico a través del cual trataré de poner de relieve el tipo de “especulación paranoica”, *delirante*, que distingue sus teorías políticas.

Pero más allá de eso, y este es el otro objetivo de este trabajo, voy a tratar de demostrar que no era necesario esperar hasta el Renacimiento, o la Modernidad, para implementar un cambio radical en el concepto de la política (en el sentido más amplio del término) y en el método de aproximación a la misma. De hecho, ya un intelectual medieval, Marsilio de Padua, llevó a cabo una verdadera “revolución” en la filosofía política: él no fundó su idea de “Estado” sobre principios metafísicos, o presuposiciones teológicas, sino sobre las condiciones reales de los seres humanos.

Iniciaremos esta extensa y minuciosa investigación a partir de los primeros debates sobre el origen de las reglas que son la base de un estado, a saber: aquellos relacionados con

el “conflicto” entre φύσις y νόμος, que caracterizaron gran parte de la filosofía *presocrática*, desde Tales a los Sofistas, hasta llegar a Sócrates. A continuación, pasaremos ad analizar la filosofía platónica, heredera del debate sobre el Estado *mejor* y mostraremos los efectos que la llamada “doctrina de las Ideas” ha tenido en esa teoría, cómo esa doctrina la ha condicionado, determinando, de hecho, una *metapolítica*. Mostraré, concretamente, cómo la aplicación de este modelo cognitivo a la política termina estableciendo un *arquetipo* de Estado que, precisamente como tal, es ajeno a la dimensión fenomenal en la que el hombre vive, a saber: poco sensible a sus necesidades reales. Esta “deriva” del pensamiento político, inaugurada por la filosofía de Platón, contamina la investigación posterior sobre la mejor πόλις; en primer lugar, la de su discípulo Aristóteles. Veremos cómo el mismo Aristóteles, aunque se distanció, en el plano metafísico, de las posiciones del maestro, acaba adoptando, desde una perspectiva política, una posición muy cercana a él. Aristóteles, en efecto, a pesar de afirmar que el Estado debe responder *principalmente* a las necesidades del hombre “natural”, a su necesidad de la sociabilidad, y no a “patrones”, vincula su modelo de Estado con un ideal no definido de “Virtud”: es decir, trata de hacer coincidir el concepto de “buen ciudadano” con el de “buen hombre”, de *sabio*; pero debido a que no proporciona una definición clara y precisa de la misma “Virtud”, esta superposición de los conceptos se hace *imposible*; así, su propia idea de Estado *excelente* (de Estado cuyos ciudadanos son todos *virtuosos*) sigue siendo abstracta, quimérica.

El mismo límite se ve en el otro movimiento filosófico importante de la Antigüedad: el Estoicismo, también en su versión latina. A pesar de que fueron testigos de la eficacia de una concepción “pragmática” de la política, como fue de hecho la romana, sus dos máximos exponentes, Cicerón y Séneca, terminaron disminuyendo el contenido y el alcance, económico y social, de la política republicana y del imperio, y esperaron el advenimiento de un Estado “perfecto”, inspirado, también, en un no especificado “Bien Superior”.

A esto hay que añadir, mas o menos en los mismos años en que estos dos personajes vivieron, la aparición, en una de las mayores áreas geográficas del Imperio, en el territorio entre Siria y Palestina (al oeste de Mesopotamia), de una nueva e inusual religión: el Cristianismo. Mostraré, a través de un análisis histórico detallado y conceptual, que esta religión, más allá de sus aspectos originales, que sin duda existen, resulta ser, en esencia, una síntesis de diferentes concepciones filosófico-teológicas extendidas en el Oriente en la

época helenística. En el cristianismo, de hecho, se pueden encontrar aspectos del *medio* y del *neoplatonismo*, del mismo estoicismo, y de aquella religión, entonces ya milenaria, que es el judaísmo. Como se podrá observar, el resultado de dicha síntesis es una religión que lleva al extremo las posiciones que habían obtenido las metafísicas anteriores, es decir: una radicalización del concepto de “dos niveles” de la realidad. El Cristianismo asume el *Ser*, las *Ideas*, como también *irrefutable* es la existencia de un Dios-hombre misericordioso, perfecto, eterno, y, sobre todo, “*Summum Bonum*”.

Tal punto de vista, por supuesto, también influyó en la filosofía política, como ha demostrado, para el caso, la teología agustiniana: para San Agustín, la consecución de este *Bien*, y, por tanto, de la felicidad duradera (si no *eterna*), coincide, para cada hombre, con la “visión de Dios”, que, sin embargo, cada uno puede alcanzar solamente tras el final de su vida terrenal, cuando comienza la *celestial*. Veremos que, con San Agustín, la existencia terrenal se convierte en una fase pasajera en la existencia de cada hombre (casi una *carga*), un paso hacia la *verdadera* Vida; para el hombre, que es fundamentalmente *viator*; todo lo relacionado con el mundo material, o más bien la *mundanidad*, incluyendo la comunidad política, se ve *disminuido* y, en determinadas circunstancias, *despreciado*. Para el Hiponate, el Estado no constituye una posibilidad real, concedida a todos los hombres (y no sólo a los sabios), para crear las condiciones de la *felicidad*: el Estado es solamente una argucia (una entre muchas) con la que el Dios cristiano los pone a prueba con el fin de obtener el acceso al Paraíso, a la “Ciudad de Dios”, único y verdadero “lugar” de la dicha. Y el trágicamente famoso “Saco de Roma” en el año 410 d.C. parece reforzar su tesis: el saqueo, perpetrado por los bárbaros contra la capital del Imperio, constituía, para San Agustín (pero no sólo para él), la evidencia de que la paz y la felicidad universal eran situaciones que la humanidad nunca podía ver realizadas en la tierra: no pertenecían a ninguna ciudad, ni siquiera a Roma, considerada por todos como la “Ciudad Eterna”.

Este episodio fue, sin embargo, sólo uno de los muchos momentos trágicos que marcaron el lento, pero inexorable, declive del Imperio Romano. De hecho, se sucedieron otras invasiones de los pueblos bárbaros del norte-este de Europa, que dieron lugar a diferentes reinos romano-bárbaros. Mientras tanto el cristianismo, convertido en la única religión “universal”, esto es, presente en todo el mundo romano, se dotó, a su vez, de una organización, una estructura “política”: su propia jurisdicción y reales líderes, los obispos.

Ellos, tras el vacío político originado por la crisis de las instituciones romanas, tuvieron a menudo que cubrir, además del papel de “guía *espiritual*”, el de “gobernante” (esto es, el liderazgo *político*) de las ciudades donde habían establecido sus diócesis y a veces incluso de provincias enteras. Esto es lo que sucedió también en Roma: donde, de hecho, su obispo, que mientras tanto había obtenido el reconocimiento de su supremacía espiritual sobre todas las demás iglesias cristianas (y el título de “Papa”), se apropió incluso del poder *político*. Pero en el siglo X los distintos estados europeos, nacidos del colapso del Imperio de Occidente, gracias a la aparición de una nueva estructura socio-económica (el *feudalismo*), comenzaron a estabilizarse también políticamente. Esto llevó a un enfrentamiento con la Iglesia de Roma y con su líder, el Papa: los gobernantes de estos nuevos estados, con razón, reclamaban, para sí mismos, no sólo la obediencia de sus súbditos, sino también su autonomía política con respecto al Pontífice Romano. Este último, a su vez, pensaba que la humana *Christianitas*, incluyendo a los soberanos, tenía que someterse al obispo romano también políticamente.

Mostraré cómo esta confrontación o enfrentamiento entre el *poder espiritual*, representado por el Papa, y el *poder temporal*, representado, durante siglos, primero por el emperador, y luego por los diferentes reyes europeos (especialmente los franceses), se enriqueció con la contribución de las doctrinas filosóficas (y teológicas) a favor de uno y otro contendiente. Todo, sin embargo, se dirigía a la teoría del “Estado *perfecto*”. A finales del siglo XIII el conflicto, políticamente, parecía haberse resuelto a favor del papado: incluso el emperador Federico II tuvo que rendirse a la *plenitudo potestatis* reclamada por Inocencio IV.

En un plano puramente filosófico, se verá, sin embargo, que este siglo fue especialmente importante por el redescubrimiento del *corpus* aristotélico. La recuperación de la obra de Aristóteles permitió, de hecho, a muchos intelectuales abordar el pensamiento de Aristóteles, también en el plano político. Y de la confrontación con la *Politica* de Aristóteles nació la “teoría del Estado” de Tomás de Aquino: trataré de demostrar cómo el teólogo dominico intenta llevar a cabo un *compromiso* entre la filosofía política de Aristóteles y la doctrina patrística de matriz agustiniana. El resultado será una “fusión imposible” entre ambas por la siguiente razón: también él parte del “misterioso” *Summum Bonum*, pero a diferencia de Aristóteles, que identifica su realización *plena* en la perfecta comunidad política, es decir, en la *πόλις*, Tomás de Aquino (como San Agustín) lo desplaza *más allá* de

lo mundano, y lo hace coincidir con la visión divina de matriz agustiniana: con el “retorno” a Dios después de la muerte terrenal. Y eso, en el plano estrictamente político, implicará una *devaluación* del Estado y una *subordinación* implícita de la política al poder espiritual.

Una respuesta fuerte y creíble, en tanto que secular y empírica (al menos parcialmente), a la cuestión del “buen Estado” será dada por Dante Alighieri. Sus reflexiones filosóficas y políticas se insertan, desde el punto de vista histórico, en el marco de la contienda o disputa milenaria entre el *poder espiritual*, en su día encarnado por Bonifacio VIII, y el *poder temporal*, cuya expresión más importante la ofrecían, en ese momento, el rey Felipe IV de Francia (apodado “el Hermoso”) y el emperador Enrique VII. Partiendo de una concepción teleológica de la realidad, de matriz aristotélica, Dante dice que los hombres no viven sólo con vistas a un fin *celestial*, como enseña la doctrina cristiana, sino también por razón de un fin *mundano*, que, para el Poeta, coincide con la plena realización de la naturaleza *intelectual* del hombre. Pero si para Aristóteles tal realización es accesible sólo a los sabios (y por lo tanto sólo puede producirse *individualmente*), Dante opina de manera diferente: el *pleno* ejercicio de las virtudes intelectuales sólo se puede conseguir *en comunidad*, es decir, sólo a través del compromiso de toda la *humana civitas*. Pero, como se ha señalado anteriormente, si bien es cierto que en el caso de su “teoría del Estado” se puede hablar de un distanciamiento claro de la dimensión teológica de sus predecesores medievales (especialmente de San Agustín y Santo Tomás), su propia propuesta política resultará ser una solución *ideal, utópica, irrealizable*, ya que no tiene en cuenta la situación histórica en la que se tendría que operar y, sobre todo, la *naturaleza profunda* de los hombres.

Una vez llegado a este punto de mi “viaje” a través de la historia del pensamiento político occidental, me centraré en el autor medieval, que, en mi opinión, ha revolucionado realmente el concepto de la “teoría del Estado”, tal como se había pensado hasta entonces. De hecho, quizá sea más correcto decir que la ha “purificado”, *liberado* de cualquier presuposición metafísica y teológica. Se trata de Marsilio de Padua. Por supuesto, nuestro estudio partirá del contexto histórico: esta vez del conflicto que tiene como protagonistas al papa Juan XXIII y el emperador Ludovico IV, llamado el Bávvaro. Pero nuestro estudio se extiende también a la conocida “cuestión franciscana”, relativa al conflicto dentro de la orden fundada por Francisco de Asís entre los “moderados”, apoyados por el Papa, y los “puristas”, apoyados por el emperador alemán. Marsilio, como se verá, tomó una posición

sobre ambas cuestiones: en la disputa interna a la Orden de los Frailes Menores, el Padovano estará a favor de las posiciones de los “puristas”, en cuanto a la confrontación *política* entre Juan XXIII y el emperador Ludovico IV el Bávvaro, apoyará, sin dudar, la autonomía del Imperio contra las pretensiones de la Iglesia Romana. Pero lo que me interesa indicar aquí y ahora es que Marsilio, a partir de estos y otros acontecimientos históricos de su tiempo (pero *no sólo* de su tiempo), fue capaz de desarrollar una concepción *laica* del Estado, e, incluso, llevar a cabo una verdadera *revolución* en el campo de la eclesiología: él imagina, de hecho, una Iglesia que no se basa en una concepción *de arriba hacia abajo*, piramidal, de su organización, sino en la participación activa, dentro de la Iglesia, de *toda* la cristianidad, a la cual él llama *universitas fidelium*.

Todo este extenso *excursus* a través de la historia de la “teoría del Estado” se llevará a cabo atendiendo de manera predominante a las *fuentes primarias*, atendiendo a la literatura secundaria y crítica de forma sólo marginal. Soy consciente de que este enfoque puede plantear algunas dudas, perplejidades, especialmente para aquellos lectores expertos de la historia del pensamiento político; pero creo tener buenas razones para esta elección, razones que necesito explicar aquí brevemente, para dejar en claro, de inmediato, la estructura argumentativa y los objetivos del presente trabajo.

Mi investigación, como se ha dicho, quiere ser un largo recorrido por la historia de la filosofía política; sin embargo, no tiene la intención de mostrarse como una obra histórica a todos los efectos: como una especie de “manual”, donde los pensadores abordados, y sus posiciones, son indebidamente independientes el uno del otro. Todo el trabajo está atravesado por un concepto clave, que, aunque a veces parecerá menos evidente, es realmente el principal elemento aglutinante de todos los temas. Este denominador común de mi investigación es lo que, en el subtítulo, yo señalo con la expresión “el redescubrimiento del *dialogos*”. En otras palabras: nuestro trabajo se mostrará (o, por lo menos, ¡trata de hacerlo!) como una especie de biografía de ese concepto (*διάλογος*): desde su nacimiento que se remonta a la filosofía socrática, hasta su desarrollo inicialmente adelantado por Platón; vino luego su declive gradual, empezado con el mismo Platón y completado por Aristóteles y el Estoicismo, hasta la imposición de una “verdad” absoluta. A continuación asistaremos a su olvido, debido al desarrollo de una “filosofía” (aunque sería más correcto

decir una *teología*) cristiana; para llegar, finalmente, a su *renacimiento*, a su “descubrimiento” por la filosofía política de Marsilio de Padua. Trataré de mostrar, en suma, cómo, en el *Defensor Pacis*, el *magister* de Padua construirá sobre el concepto de dialogos, de “confrontación dialogal”, su idea de la “política” que es, por utilizar un neologismo, un incesante y constante *work in progress*.

El Paduano, por lo tanto, representa la culminación de este viaje filosófico, pero también el comienzo de uno *nuevo*. Su pensamiento será aquí interpretado como revolucionario, precisamente porque la recuperación de este concepto de *dialogos*, es decir, de la idea misma de la política como un “debate entre las partes”, es realmente, para el filósofo de Padua, el requisito *indispensable* para una eficaz “teoría del Estado”.

Por todas estas razones la presente investigación no está basada en interpretaciones, en mi opinión antiguas y a menudo poco relevantes. Atenderé, pues, directamente a las fuentes originales de los distintos pensadores de que voy a tratar, intentando anclar en ellas, a través de sus “testimonios” *directos*, la fiabilidad de mis posiciones. Este método de análisis emergerá con mayor fuerza sobre todo en la última parte, exactamente en nuestro estudio de Marsilio de Padua. De hecho, si para los filósofos que serán abordados aquí antes de este pensador no se puede negar que la literatura crítica y secundaria es bastante rica y, con respecto a ciertos aspectos que he tratado, bien detallada también, en el caso del Paduano, sin embargo, no se puede decir lo mismo. Más allá del amplio, pero también aburrido y estéril, debate sobre el carácter “inusual e innovador” de su pensamiento, resulta evidente, en la mayoría de los historiadores de la filosofía y de la teoría política que se han ocupado de él, la tendencia a atribuir etiquetas *inadecuadas*, que no reflejan en absoluto sus ideas y concepciones reales. Me refiero, por ejemplo, a epítetos como “precursor de la democracia moderna”¹, o “padre del autoritarismo más extremo”², por citar sólo los más conocidos. Apodos todos que, si se lee bien su obra, están totalmente fuera de lugar.

Y es por esta razón, y llego ya a la conclusión, por lo que me centraré casi por completo en su obra filosófica, para analizarla a fondo en todos sus aspectos. Aquí, en otras palabras, no sólo trataremos de dar una respuesta posible a una de las preguntas fundamentales de la existencia humana, sino de ofrecer el justo y merecido reconocimiento a un hombre, a un

¹F. Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo*, Firenze, Le Monnier, 1928.

²S. Simonetta, *Dal Difensore della Pace al Leviatano (Marsilio da Padova nell'Inghilterra del Seicento)*, Milano, Edizioni Unicopli, 2000.

pensador, cuyas ideas han estado a menudo (deliberadamente) incomprendidas, o lo que es peor, *olvidadas*.

*Non prometto nulla di completo,
perché ogni umana cosa ritenuta completa
dev'essere proprio per questa ragione infallibilmente difettosa.*
[Herman Melville, *Moby Dick*]

Parte Prima:
La “teoria dello Stato” dalle origini alla tarda antichità.

Capitolo 1: Il dibattito sul rapporto tra *physis* e *nomos*, ovvero l'origine della *polis*.

Nell'intraprendere questo viaggio attraverso l'evoluzione storica della concezione dello stato dall'Antichità al Medioevo abbiamo ritenuto giusto prendere le mosse da un evento “rivoluzionario” nell'età antica, ovvero: la nascita della *polis* greca. Ciò è dovuto al fatto che essa, a nostro avviso, rappresentò un *unicum* nel panorama politico dell'epoca; una vera e propria novità; qualcosa che avrebbe totalmente mutato il modo *di fare comunità*. La *polis* non fu certamente la prima forma di organizzazione sociale nel senso di: gruppo umano “strutturato” in diverse *funzioni*, il cui compito consiste non solo nel conservarlo, ma anche nell'assicurargli un costante progresso. È noto infatti che tali strutture politiche già esistevano in epoche precedenti alla nascita della civiltà greca: si pensi all'impero egiziano e agli stati mesopotamici, tra i quali l'impero babilonese, e perfino alle monarchie cretesi (impero minoico) e micenee. Questi regni già si distinguevano per una struttura organizzativa ben definita, ovvero: per una suddivisione “razionale” delle diverse cariche pubbliche. Ma in essi tali cariche non erano accessibili a tutti: in questi regni vigeva, in un certo senso, il principio dell'*arcanum imperii*, per cui la politica non era un'attività accessibile a tutti, ma un'“arte misteriosa” riservata a pochi individui buoni e sapienti “per natura”.

È solo con la nascita della *polis* che la parola “politica” assume un senso “nuovo”, diventa patrimonio di tutti: è in età greca che la politica diviene gestione collettiva della “cosa pubblica”. Ecco il motivo per cui abbiamo deciso di prendere le mosse per la nostra ricerca proprio dall'origine della *polis*: è con essa che lo Stato diviene una *κοινωμία* nel senso letterale del termine, ovvero: “una *comunità* di cittadini uniti nella *partecipazione* ad una forma di governo”³, una *res publica*. La *polis* garantiva ai suoi membri, ai *politai*, una condizione giuridica personale che era l'opposto di quella propria dei sudditi degli imperi orientali. In quelli vivevano sotto il giogo di un “padrone” delle masse, mentre nella *polis* vivevano degli *individui*; e tali individui si identificavano in modo strettissimo con la loro città, in quanto trovavano in essa ciò che era loro necessario per l'affermazione delle proprie virtualità personali. Per il greco la città era in primis l'*unione* dei suoi cittadini, ed era assai

³Aristotele, *Politica*, introduzione, traduzione e note di Augusto Viano, Milano, BUR, 2002, Libro III, cap. 3, 1276b.

più che un territorio con un governo: Aristotele parla infatti di “una vita” (ὁ βίος), cioè di un vero e proprio “organismo”, e non di una mera organizzazione.

E se questa era la loro concezione dello Stato, era facile che sorgesse tra loro anche un profondo dibattito su quale dovesse essere il modo migliore per conservare ottimamente tale “organismo”. In altri termini, la nascita della *polis* segna l'inizio di quel “dialogo universale” intorno alla migliore forma di governo (dialogo che, come vedremo nel corso di questo lavoro, coinvolgerà anche le epoche successive): con la *polis* nasce “la teoria dello Stato”. L'attenzione dei primi filosofi greci non si rivolse però fin da subito all'organizzazione dello Stato: come si è detto precedentemente, esso era visto come un organismo, perciò, affinché fosse il *migliore*, doveva essere in armonia con il mondo fisico, imitarne i meccanismi. Tali pensatori quindi si concentrarono prima sull'indagine dell'Universo e sulla questione della sua “origine” (ἀρχή), e solo successivamente la loro ricerca si sarebbe rivolta all'uomo e al suo “mondo”, ovvero al modo migliore per gli uomini di vivere la vita in comunità.

I primi filosofi (VI secolo a.C.), i cosiddetti *fisiologi* (da *physis*, appunto, ovvero *natura*), non erano originari del continente greco, ma della Ionia, ovvero di una regione dell'Asia Minore colonizzata dai Greci. Ciò si spiega, probabilmente, col fatto che, a differenza della madrepatria, le colonie subirono di più l'influenza delle civiltà vicine, come quella fenicia, persiana ed egiziana, le quali avevano fatto grandi progressi in campo scientifico e tecnologico. Tra costoro i principali furono Talete, Anassimandro e Anassimene; tutti e tre provenienti da Mileto, e tutti e tre con una loro teoria sul “origine” del Cosmo. Essi individuarono, chi nell'Acqua (Talete), chi nell'Infinito (Anassimandro), chi ancora nell'Aria (Anassimene), una materia “primordiale” unica, da cui sarebbero derivati tutti gli elementi del mondo fisico.

Pitagora, ionico di Samo vissuto anch'egli intorno alla seconda metà del VI secolo a.C., preferì invece cercare l'*arché* nel Numero: a suo avviso, infatti, i rapporti numerici sottostavano alla regolarità che si riscontrava nell'universo, ossia, davano ragione dell'Ordine cosmico.

Ma è con Eraclito di Efeso (VI/V secolo a.C.) che per la prima volta si pone l'accento sul rapporto tra *physis* e *nomos*⁴. Egli, osservando il continuo fluire delle cose nelle loro mutazioni, sostenne che: nulla vi era di “assoluto”, ossia di “definitivo”; che le cose “*sono e*

⁴qui va inteso nel senso di *costume, convenzione*.

non sono”; e che tutto consiste di istanti transeunti, di un *divenire* che non ha mai termine. Per Eraclito tale movimento incessante ha per motore il *gioco* di forze opposte e tuttavia complementari, il loro urto, la loro guerra (o πόλεμος). Eraclito, però, non è, come spesso si è voluto etichettarlo, il fondatore del “relativismo estremo”, anzi tutt'altro: egli pensava che il fiume di fenomeni, che non ha né inizio né fine, ubbidisse ad una specie di “legge”, di ragione (λόγος) universale (il filosofo la chiama anche “fuoco”), che rimane sempre uguale a se stessa. Questo “fuoco intellegibile” abbracciando tutto il Cosmo, natura e spirito, è la regola, la misura, il limite dello stesso mutamento generale e della discordia degli elementi. “Questo mondo, – dice infatti Eraclito – lo stesso per tutti quanti, né uno degli dei né degli uomini lo fece, ma sempre era ed è e sarà: *fuoco* semprevivo, che in misure si accende ed in misure si spegne”⁵. Sul piano più strettamente umano questa concezione del Cosmo si traduce perciò in un'ardente obbedienza alla legge, anzi, si potrebbe dire: nel *culto* della legge. Per Eraclito, infatti, la legge doveva essere per la *polis*, sempre minacciata di instabilità, quello che il *Logos* era per il mondo fisico, e per la legge i cittadini avevano il dovere di battersi fino alla morte. Come si può notare, con Eraclito la ricerca filosofica greca inizia a spostarsi da un piano “naturalistico”, ad uno più strettamente “umano”; e di conseguenza verso l'organizzazione della *polis*, luogo dove l'uomo “esplica” la propria esistenza.

Ma a partire dalla fine del VI secolo a.C. il dibattito filosofico si sposta dalla “periferia” verso il cuore stesso della Grecia, ovvero ad Atene. Siamo “negli anni d'oro” della grande città attica, gli anni di Clistene, di Efialte e, soprattutto, di Pericle. Grazie alle riforme apportate in termini di “democrazia radicale” da questi autorevoli uomini politici alla Costituzione di Solone, Atene divenne, a partire dal 450 circa a.C., la “scuola politica” della Grecia. La sua democrazia, infatti, fondata sul principio dell’“uguaglianza”, faceva sì che “tutti” i cittadini fossero uguali davanti alla legge, e, soprattutto, che tutti potessero avere realmente aspirazione a gestire la “cosa pubblica”: è il merito personale, e non la nascita, quello che conta ora per farsi valere, e non c'è alcuno che, se ha le doti necessarie, sia impedito di servire la *polis* solo perché è povero o di bassa condizione.

Sulla scia di questo rinnovamento politico, a cui fa seguito anche un suo notevole sviluppo economico e militare, Atene ottenne anche il primato culturale sull'intero mondo

⁵*I Presocratici*. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle, a cura di Alessandro Lami, Milano, BUR, 2008, cap. 22 framm. 30, pag. 209.

greco, divenendo la casa dei maggiori intellettuali dell'epoca e, di conseguenza, centro di fermentazione e di irradiazione di nuove idee anche in ambito più strettamente filosofico.

È da premettere però che se in questa fase la ricerca filosofica incomincia a guardare con maggiore attenzione e assiduità all'uomo e al suo “vivere la *polis*”, tuttavia alcuni dei maggiori filosofi attivi in quegli anni ad Atene non si scostarono troppo dalle tematiche, o meglio, dal cammino intellettuale dei filosofi ionici: pur “concentrandosi” sull'Uomo, costoro continuarono a cercare al di sotto del molteplice e mutevole andamento delle sue abitudini, dei suoi costumi, delle sue opinioni, delle sue convenzioni (*nomos*), una *natura* stabile, immutabile, tale da restare indenne da tutte le mutevoli contingenze di tempo e di luogo: un principio *immobile e stabile*.

Ma a tale esplosione di *razionalismo*, i cui maggiori esponenti furono Parmenide, Empedocle, Anassagora e Democrito, venne ad opporsi, sempre ad Atene, un'altra corrente di pensiero, strettamente *individualista*: la Sofistica. In realtà i Sofisti ad Atene non costituirono mai un sistema vero e proprio: si trattava piuttosto di “maestri” di retorica (*sophystes* significa, appunto, *professionista*), accomunati da una visione “antropocentrica” dell'universo. Diversamente dai pensatori precedenti, che vedevano una *continuità* tra natura e istituzioni politiche, i Sofisti propongono il problema dell'ordine politico in termini esclusivamente *umani*. L'espansione militare e commerciale di Atene in quegli anni (la città era la più importante potenza marittima greca e le sue navi solcavano l'Egeo e si spingevano fino al Mediterraneo e al Mar Nero) aveva fatto sì che i suoi cittadini, ed in generale i greci tutti, venissero a conoscenza della varietà di usi e costumi esistenti nel mondo, e di come alle diverse latitudini gli uomini si reggessero con differenti leggi e regimi; inoltre, aveva rivelato loro la molteplicità di *nomi* con cui venivano chiamati gli dei nei differenti angoli della terra.

I Sofisti fecero proprie queste esperienze concettualizzandole, e giunsero così ad affermare che natura (*physis*) e legge (*nomos*) costituivano ambiti differenti e talvolta opposti: la legge (umana) perde il suo fondamento *universale* (e sacrale) per assumere connotati di pura *convenzionalità*.

Nel panorama culturale dell'epoca tali asserzioni però non costituivano propriamente una novità; basti pensare, ad esempio, all'*Antigone* di Sofocle rappresentata ad Atene nel 442 a.C., e nella quale sono contrapposti, appunto, i “principi morali eterni” (in quel caso il

“rispetto per i morti”) ai “decreti” della città.

I Sofisti quindi furono portatori di una cultura *demolitrice* dei valori tradizionali: con essi la legge divenne *opinione* della città (*dogma poleos*). Questa posizione è ben sintetizzata dalla celebre frase, solitamente attribuita ad uno dei principali esponenti della Sofistica della cosiddetta “prima generazione”, vale a dire Protagora, il quale avrebbe affermato che: “*l'uomo è misura di tutte le cose*”⁶. La sua asserzione costituirebbe una reazione avversa nei confronti di un eccesso d'indagine sul problema “irrisolvibile” dell'origine dell'Universo fisico, e allo stesso tempo un invito al saggio, al sapiente, a concentrarsi sull'uomo e sul suo modo di vivere in una *polis*: quindi sull'uomo inteso come *cittadino*. Sul piano strettamente umano, politico, questa affermazione introduce, perciò, una sorta di “convenzionalismo etico”: se non vi è relazione tra “natura” e “legge”, ma “ciò che è *giusto*” muta di città in città, allora i conflitti di opinione riguardo ad esso, che si è soliti osservare quotidianamente, sia in ambito morale che politico, non potranno essere più risolti invocando una “verità universale” come criterio discriminante. Non esiste *verità* (ἀλήθεια) in politica come in morale: essa si identifica con l'opinione della città, o meglio, con “ciò che sembra alla comunità” (ἡ κοινή δόξα); e all'uomo politico spetta l'*arduo* compito di decidere tra opinioni in competizione. “Arduo” perché non essendoci una *verità* che possa essere invocata come criterio discriminante, egli, il politico, deve scegliere sulla base del “criterio di utilità”, legato, a sua volta, ad un sentire *contingente* e non fondato sull'*essere*. Con Protagora però non si era giunto ancora al superamento della relazione/contrapposizione tra *physis* e *nomos*: il racconto del “mito di Zeus” riguardo all'origine della politica riportato nel *Protagora* platonico, dimostra infatti come egli vedeva ancora nella *polis*, e quindi nell'*arte politica*, un dono degli Dei conforme alla “*natura umana*”, ossia al “senso (o anche *bisogno*) di pudore (*aidòs*) e di giustizia (*dike*)” comuni a tutti gli uomini. Con l'espressione “*l'uomo è misura di tutte le cose*” Protagora non intendeva affermare, come avrebbe poi interpretato Platone, il “valore” del giudizio umano come il risultato del prevaricare di un'opinione (*doxa*) di un solo individuo sugli altri, ma come il risultato di un *comune sentire umano*.

Furono i Sofisti della cosiddetta “seconda generazione” ad estremizzare il discorso, presentando l'uomo (inteso qui come singolo) quale forza egoistica che considera *naturale*

⁶*I Sofisti*, a cura di Mauro Bonazzi, prefazione di Franco Trabattoni, Milano, BUR, 2007, pag. 93.

solo l'affermazione dell'io, la piena soddisfazione dei propri istinti di dominio e di piacere. Per questi pensatori, in particolare Trasimaco, Antifonte e Callicle, la *polis* è un *artificio* inventato dai singoli per garantirsi a vicenda, col minimo di sacrificio, tramite una sorta di tacito accordo, i “diritti” della loro natura, e, in primo luogo, la sicurezza per il proprio io. Sulla base di tali concezioni, quindi, il potere, e con esso la politica, diviene di fatto mera forza, e resta subordinato nel suo esercizio all'interesse di coloro che saranno riusciti ad accaparrarselo. Callicle, nel *Gorgia* platonico, proclama infatti il diritto “naturale” dei più forti, di coloro che “valgono di più”: quella giustizia superiore, quella “seconda natura” che esige ovunque, tanto nella realtà umana come in quella animale, che chi è superiore assoggetti l'inferiore e posseda più di lui potere e ricchezza. I suoi atti meritano approvazione perché in essi si traduce una giustizia più alta di quella che si ha con la legge (*nomos*), dato che la legge è fatta per i deboli e per i molti, in funzione di loro stessi e per il loro interesse⁷.

Questa visione, come quella di altri Sofisti, non rimase al ristretto alveo della loro speculazione, ma “condizionò” fortemente l'*ethos* della *polis* ateniese, come dimostrano non solo le testimonianze di Platone, ma anche quella dello storico Tucidide: nelle sue pagine è possibile rinvenire l'eco dell'impatto che l'insegnamento sofistico ebbe sulla morale tradizionale, esemplificato in passi memorabili della sua opera. Si pensi al dialogo tra gli ambasciatori ateniesi e gli abitanti dell'isola di Melo (416 a.C.) riportato nel *La guerra del Peloponneso*, in cui a considerazioni di “giustizia” si oppongono considerazioni di “utilità”. Gli ambasciatori ateniesi, presentatisi con la forza della più potente flotta dell'epoca di fronte agli abitanti di una piccola isola neutrale, *impongono* ai loro interlocutori, che vorrebbero disquisire di “diritto” e del “giusto” corso delle azioni, un tema di discussione dettato dalla realtà della situazione presente: la salvezza della loro comunità politica. “Di giustizia – affermano gli ambasciatori ateniesi – si parla solamente quando si è in condizioni di parità di potenza; diversamente, il *forte* fa quello che vuole e il debole cede; in quanto è una *legge di natura* che il forte comandi”⁸. Questo dialogo, l'unico riportato per intero nella sua opera da Tucidide (e, forse, non a caso), mette chiaramente in evidenza come la realtà della *polis* (ovvero: le sue leggi, la sua morale, la stessa religione), alla fine del V secolo

⁷Platone, *Gorgia*, a cura di Giuseppe Zanetto, Milano, BUR, 2000, 483d-e.

⁸Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, traduzione a cura di Franco Ferrari, bibliografia e note di Giovanna Daverio Rocchi, Milano, BUR, 2004, libro V.

a.C., si trovi severamente posta in discussione: *polis*, leggi, etica, religione, sono confutate dalla “natura”, ma una natura che adesso “coincide” con la forza.

A tale *soggettivismo* estremo, che, come visto, ha determinato non solo una “crisi” culturale, ma anche morale e politica, di Atene, con ripercussioni tangibili anche sul piano militare, come dimostra la sconfitta definitiva inflittale da Sparta nella trentennale guerra del Peloponneso (434 - 404 a.C.), e che segna di fatto la fine del suo primato sull'intero mondo greco; ad esso, dicevamo, si oppone proprio un Ateniese, bizzarro e allo stesso tempo geniale, che sembra scorgere la minaccia che incombe sulla sua patria, la natura del “male oscuro” che la minaccia: si tratta di Socrate, l'*eccentrico* Socrate. Alla massima dei sofisti: “affermati, imponiti!”, Socrate contrappone il “conosci te stesso!”. Egli denuncia il processo in nome della *natura* a cui i Sofisti hanno sottoposto il *nomos*, la giustizia civile. “Ma di quale “natura” - sembra chiedersi Socrate – vanno blaterando costoro?”. La “natura” dell'Uomo per Socrate non è la “natura” degli animali. L'uomo *segue* all'animale, ma *non è* l'animale! Se la natura degli animali si realizza nello sfrenato uso della forza, quella (ossia, la natura) dell'uomo trova la sua perfetta esplicazione in una vita condotta secondo “giustizia”, intesa nel senso di “dominio della legge”; legge che, a sua volta, *non è solo* qualcosa di “artificiale”, convenzionale, come sembravano sostenere gran parte dei Sofisti, ma la legge risponde anche ad una esigenza fondamentale della stessa “natura” umana, del suo stesso “essere”; più precisamente: a quel “sentire comune” degli uomini a cui già Protagora aveva fatto riferimento con la sua celebre massima “*l'uomo è misura di tutte le cose*”, e che lo stesso Socrate sembra recuperare, reinterprestandola. Per Socrate, infatti, quella massima non si riferisce al singolo uomo, ma all'Uomo, nel senso di “comunità umana”, di “Spirito assoluto” direbbe Hegel. Per i Sofisti, quali Trasimaco e Calliste, ciò che l'uomo vede è la *sua* possibile “verità”, e non ci può essere alcuna *norma trascendentale*, nessun “principio assoluto” per il quale egli possa decidere tra questa e il suo opposto: per costoro ogni uomo è la sola misura. Socrate contrappone a questa soggettività empirica, una volontà oggettiva e razionale: l'applicazione *universale* delle idee umane di giustizia e di legge sulla base della testimonianza della ragione umana.

Tutto ciò che riguarda il pensiero di Socrate, però, ci è giunto per via “indiretta”: è più che noto che egli non ha lasciato alcuno scritto, e quanto “ha predicato” ci è giunto attraverso le pagine dello storico Senofonte, e, soprattutto, del filosofo Platone, entrambi

suoi “discepoli”. I dialoghi del “primo” Platone, detti appunto “socratici”, mostrano un Socrate intento ad interrogare i suoi concittadini sul “*che cos'è?*” (τί ἐστί;) di ogni cosa, affinché mediante un vero mondo di *pensiero oggettivo*, essi potessero uscire dalla degradazione morale e civile in cui erano sprofondata e di cui la Sofistica era in parte responsabile.

Tuttavia, sulla base di tale testimonianza non è possibile distinguere con certezza quanto lì teorizzato appartenga a Socrate e quanto al suo discepolo: perciò, consci di ciò, riteniamo più giusto “abbandonare” il maestro, e volgere la nostra attenzione a Platone e all'*evoluzione* del suo pensiero politico.

Capitolo 2: Platone tra *politica* e *metapolitica*.

Lo sfondo su cui si inserisce la filosofia platonica è la realtà politica ateniese del IV secolo a.C., segnata concettualmente dall'insegnamento dei sofisti e, storicamente, dalla sconfitta nella guerra trentennale che l'ha vista contrapposta a Sparta. La contrapposizione *nomos* – *physis* dei sofisti aveva rotto l'unità tra cosmo fisico e mondo politico: costoro avevano consegnato al giovane filosofo e ai suoi concittadini un mondo nel quale non esisteva *certezza* e *univocità* in morale come in politica. Platone vuole ricucire questa frattura affidandosi alla ragione *oggettiva*, la quale, avendo conosciuto la verità (*αλήθεια*), sarebbe in grado di edificare *ex novo* una società politica: egli, come si vedrà nel corso di questo capitolo, cerca di definire una comunità politica *perfetta*, costruita sulla “realtà” della natura umana e dell'universo, realtà che l'uomo può “conoscere” solo attraverso una lunga e faticosa ascesa conoscitiva.

La “decadenza” di Atene era dovuta, per il filosofo, ad una degenerazione morale dei suoi cittadini, a sua volta frutto, in gran parte, dell'insegnamento dei sofisti, i quali affermavano che: il Bene, la Giustizia, non sono “realtà di natura”, ma solo arbitrarie e capricciose creazioni degli uomini, non sempre per gli scopi più degni. Per Platone, invece, il *vero Bene* esiste e compito dell'uomo è *conoscerlo* (vederlo), perché solo così può poi “realizzarlo” in ogni ambito della sua vita: primo fra tutti quello politico. Secondo la sua teoria della conoscenza, il mondo esterno, così com'è percepito dai sensi, è solo il riflesso di un *modello razionale* dell'universo (il Bene), modello che in se contiene tutti gli esseri intellegibili (le Idee). Anche l'anima umana è parte del modello, per cui: suo compito è il *riconoscimento* della sua stessa natura e degli altri esseri intellegibili. Ma tale teoria non si limita ad una pura fase “contemplativa”: essa è principio *attivo* dell'azione virtuosa. Si potrebbe affermare che, da questo punto di vista, Platone non superò mai veramente l'*intellettualismo etico* socratico, in quanto anche per l’“allievo” chi conosce il Bene non può esimersi dal farlo. E sul piano della “prassi” strettamente politica questa concezione si traduce nel tentativo di realizzazione del “migliore” regime.

I mali di cui soffrono, a suo dire, le *poleis* del suo tempo, siano esse rette da un regime *oligarchico* o *democratico* (ed in particolare la “sua” Atene), sono l'incompetenza, l'ignoranza, il diletterantismo, dei loro cittadini, e più di tutti delle loro classi dirigenti, a cui

fanno seguito l'egoismo e l'indifferenza alla cosa pubblica, ed infine la discordia. A questo quadro così oscuro il discepolo di Socrate contrappone *in via teorica* una situazione dove a governare ci siano cittadini competenti, che *sappiano*, e che del tutto *disinteressatamente* servano la *polis*; e con i quali i governati condividano l'amore per la sua *unità*. Questo “progetto” è illustrato nel dialogo *La Repubblica*, uno dei tre scritti più strettamente “politici” di Platone; gli altri due, come si vedrà, sono il *Politico* e *Le Leggi*.

2.1: La Repubblica.

Platone non può concepire l'eticità dell'uomo se non in relazione alla città, per questo ritiene che il sapiente, il filosofo, il quale possiede la conoscenza del bene e del male, debba porsi a capo delle comunità politiche per guidare gli altri uomini alla virtù (ή αρετή). *La Repubblica*, quindi, si presenta in primis come un itinerario filosofico alla ricerca della verità che culmina con la conoscenza del “Bene in se”: tale conoscenza procura all'uomo il “sommo piacere” e lo rende edotto sia sull'infelicità che si cela dietro l'*apparente* felicità dell'ingiustizia, tesi quest'ultima che nel dialogo è affidata alle parole (e non a caso!) del sofista Trasimaco, sia sul “vero” significato di *giustizia* (ή δίκη), pilastro su cui si deve fondare l'*ottimo stato*. La ricerca si apre perciò con la domanda: “che cos'è la giustizia?” per l'uomo e per la comunità politica, cui Socrate (protagonista del dialogo) è chiamato a rispondere per la crisi delle concezioni tradizionali della giustizia quale *reciprocità e dovere verso gli amici e la patria*, impersonificate nelle figure di Cefalo e Polemarco⁹, e per l'inaccettabilità delle nuove visioni della giustizia: quella di matrice Sofistica, qui esposta da Trasimaco, per il quale *il giusto è l'utile del più forte*, ossia del governo costituito¹⁰, e quella “contrattualistica” avanzata da Glaucone, secondo il quale *gli uomini si accordano per non fare e subire ingiustizia*, preferendo dunque la giustizia per necessità, contro voglia¹¹. Più precisamente, Socrate si scaglia contro la *comune convinzione* che è alla base di tutte queste tesi, ovvero: che la vita dell'uomo ingiusto, in fin dei conti, è *più felice* di quella del giusto. Tale condizione è solo *apparente* per Platone, e occorre pertanto arrivare al cuore della *realtà*. Ma per fare ciò, bisogna prima riflettere sulla questione relativa alla “giustizia nella

⁹Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Adorno, traduzione di F. Gabrieli, Milano, BUR, 2001, Libro I, 331e.

¹⁰Platone, *La Repubblica*, Libro I, 338c.

¹¹Platone, *La Repubblica*, Libro II, 358b.

polis”, e solo in un secondo momento considerare “la giustizia nell'individuo”, come dimostra lo stesso filosofo mediante la nota metafora “delle lettere”: trattandosi, infatti, di una ricerca alquanto complessa – sostiene Platone – e non essendo gli interessati dotati di “vista acuta”, è forse più utile, considerando riguardo a tale aspetto la conformità del più piccolo al più grande, cercare in primo luogo in che cosa consista la giustizia *nella città*, e poi *nell'individuo singolo*; proprio “come nel caso di uno che ordinasse a gente di vista non molto acuta di leggere *da lontano* delle lettere *piccole*, e uno riflettesse che quelle stesse lettere sono anche altrove, *maggiori* e in campo *più ampio*, e allora sembrerebbe una buona trovata leggere prima quelle e poi considerare le più piccole, *posto che siano le stesse*”¹². Occorre dunque immaginarsi la formazione di una *polis*, per vedervi *come* nasce la giustizia, e *anche* il suo contrario, ossia l'ingiustizia.

La nascita della *polis*, afferma Platone, si deve alla “natura” stessa dell'uomo: più precisamente, all'impossibilità del *singolo* a bastare a se stesso e, quindi, alla necessità che egli ha di mille cose che solo altri uomini gli possono procurare. Infatti ogni individuo è *naturalmente* portato *per* fare una certa cosa; tale attitudine “personale” sul piano della comunità si traduce in differenti attività produttive. La prima *polis*, quella “genuina”, come la chiama Platone, si fonda sulla divisione di attività produttive che si limiteranno a soddisfare le nude necessità della vita “più rozza” (ovvero: cibo, riparo, protezione, ecc.); e quindi sarà semplicissima, priva di ogni superfluità e raffinatezza. Ma quella che si sta descrivendo non è una “città di maiali” (ἡ σωὼν πόλις), bensì di uomini, i quali, com'è noto, non si limitano ad appagare solo i loro bisogni primari. Deve essere perciò una città opulenta (ἡ τρυφῶσα πόλις), cioè che soddisfi anche bisogni “secondari” (per non dire il superfluo); e così vi avranno stanza poeti, musicisti, attori, pittori, scrittori, fabbricanti di gioielli ecc. Per far convivere così tanta gente la *polis* allora dovrà essere molto grande, per cui sarà necessario “prendersi” una parte del paese dei vicini, e quindi fare loro la guerra. E con la guerra fa la sua comparsa un nuovo lavoro: quello del soldato, del guardiano (ὁ φύλαξ) della *polis*. I “custodi” devono consacrarsi interamente a questo servizio, proprio come le altre categorie di lavoratori devono astenersene: perché - come il filosofo sostiene fin dall'inizio del suo discorso - nell'economia generale di uno Stato ogni classe sarà più efficiente se “si limiterà” ad adempiere il compito particolare cui “è resa adatta dalla natura”

¹²Platone, *La Repubblica*, Libro II, 368d. [N.b.: il corsivo è dell'autore.]

(φύσεων επιτηδείας). I guardiani, il cui ruolo, come si vedrà tra poco, è *fondamentale*, dovranno perciò avere una natura atta a simile occupazione, ma anche la conoscenza tecnica e la somma libertà da ogni altra occupazione; essi dovranno avere i tratti del “buon cane da guardia”¹³ ed essere educati in modo tale da svilupparli al massimo. Dovranno essere coraggiosi con i nemici, ma *allo stesso tempo* miti con gli amici: perché se questa qualità manca, non saranno più guardiani, ma *carnefici*, in quanto non aspetteranno che arriveranno i nemici per distruggere la *polis*, ma lo faranno essi stessi. Perché convivano in lui mitezza e coraggio, il guardiano dovrà allora essere di animo *filosofico*, “amico dell'apprendere”, “un essere che distingue con la conoscenza e l'ignoranza il familiare dall'estraneo”¹⁴. Ma l'irascibilità e l'indole filosofica, per quanto *in parte* innate nel guardiano, vanno comunque “coltivate”, disciplinate (allenate), educate.

La *teoria dell'educazione* diviene perciò essenziale, poiché, come sottolinea lo stesso Platone, utile a comprendere come nascono la giustizia e l'ingiustizia. Quasi tutto il secondo e il terzo libro sono occupati dai dettagli circa l'educazione che dovranno ricevere i custodi; si badi bene: si è detto i “custodi”, non “tutti i cittadini”! Sì, perché pur essendo le altre classi necessarie alla vita dello Stato, solo quella classe può rendere “ottima” tale vita: infatti per Platone¹⁵: l’“ottima vita della *polis*” dipende dalla loro “conoscenza e competenza”, perché lo Stato sarà quale lo faranno i guardiani (ovvero: in termini aristotelici, i *governanti*), i suoi “ideali” saranno i loro.

Dunque, come sottolineato in precedenza, è in primis il coraggio che distingue gli individui adatti a far parte della classe dei guardiani, ma esso va educato affinché sorga quella saggezza filosofica in grado di dirigerne l'uso e prevenirne l'abuso. Per cui: coraggio e saggezza non hanno gli stessi tempi “di maturità” (di sviluppo) in coloro che costituiscono la suddetta classe. Ciò porta ad una ulteriore classificazione all'interno di essa tra *ausiliari* e *perfetti guardiani*¹⁶. La classe degli *ausiliari*, la cui prima “evidente” qualità innata è il coraggio (e per questo è costituita da giovani), sarà educata fin da subito alla musica (ovvero: alle arti) e alla ginnastica, al fine “di addolcire” i lati più aggressivi di tale qualità, infondendole il gusto per “il Bello”, tanto morale quanto estetico, senza tuttavia rammollirla. Tali arti, soprattutto la poesia, debbono perciò esaltare il “divino” e coloro che

¹³Platone, *La Repubblica*, Libro II, 374e-375b.

¹⁴Platone, *La Repubblica*, Libro II, 376b.

¹⁵Ma, come si vedrà nel prossimo capitolo, anche per Aristotele.

¹⁶Platone, *La Repubblica*, Libro III, 414b.

sono virtuosi: immagini, a loro volta, del “Bene in se”. Prendendo spunto da questo aspetto del suo discorso, Platone ne approfitta per muovere una critica alla poesia del suo tempo, in particolare quello omerico, rea, a suo dire, di far prevalere nell'animo dei giovani la parte *flebile*: l'amore, la collera, e tutte le passioni che lo corrompono e che invece dovrebbero essere assoggettate alla ragione. Tali forme di poesia e di arte dovranno essere bandite dalla città affinché i futuri guardiani non siano educati tra immagini viziose: simili a pecore portate su un pascolo cattivo dove giorno per giorno non potrebbero che assorbire e assimilare *il veleno* di un tal male, ma converrà piuttosto *promuovere* quelle arti capaci “di seguire le tracce del bello e dell'armonioso”, cosicché i giovani, attraverso le opere belle, si abituino fin da subito ad essere amici della retta ragione¹⁷, ad amare ciò che è ordinato e bello¹⁸. I giovani ausiliari saranno poi avviati allo studio delle discipline matematiche, dell'astronomia e dell'armonia, ovvero alla seconda fase della loro formazione: esse hanno lo scopo di elevare l'anima alla contemplazione dell' “Essere” e della “Verità”. Tutte queste discipline costituiscono in realtà il preludio allo studio della “regina” di tutte le scienze: *la dialettica*, la quale conduce alla conoscenza della “verità” riguardo ogni singola cosa, ovvero: all' “Idea di Bene”. Allo studio di questa accederanno però solo i giovani, uomini e donne, che nelle discipline precedenti abbiano mostrato di possedere allo stesso tempo fermezza e moderazione, che, insieme alla capacità dialettica, costituiscono le qualità fondamentali del futuro “reggitore”. La dialettica consente ai futuri uomini di governo di discernere e definire *in maniera chiara* quella Idea di Bene da cui dovrà essere illuminata e orientata la loro azione. Solo alla fine di tale percorso educativo si avranno allora custodi “perfetti”: costoro essendo ormai in grado di scorgere “la *realtà eterna* e non errante sotto la vicenda del nascere e del perire”¹⁹, “l'Essere delle cose”, faranno da *guida* agli altri, indirizzando loro, e con loro, la *polis* verso il “vero Bene”.

Ma Platone, nella sua costruzione della *polis* “perfetta”, non si è accontentato delle garanzie “spirituali” scaturenti dal suo sistema educativo, e ha proposto anche una serie di ulteriori “tutele”, più strettamente “materiali”: egli ha voluto allontanare, con sicurezza maggiore, dalla classe dei custodi (siano essi *ausiliari*, siano essi *governanti*) le tentazioni del piacere e dell'avventatezza, e, allo stesso tempo, irrobustire l'*unità* dello Stato, che per

¹⁷Platone, *La Repubblica*, Libro III, 401a-d.

¹⁸Platone, *La Repubblica*, Libro III, 403a.

¹⁹Platone, *La Repubblica*, libro VI, 485b.

l'autore de *La Repubblica* non risulta mai solida abbastanza. Ossessiva, infatti, nella sua costruzione politica²⁰ è la necessità di *unità* della *polis*: la λύσις, la *dissoluzione* dell'unità, rappresenta la fine della comunità politica²¹; la “*polis* perfetta” è invece fondata sulla concordia tra le classi, *consapevoli* di appartenere ad un organismo unitario. Ecco allora indicare un duplice regime “di comunità”: quella risultante dalla “comunione dei beni”, e quella risultante dalla “comunione delle donne e della prole”. Tale regime riguarda però solo i guardiani, mentre ne è esclusa la classe “economica”. I guardiani non dovranno possedere in proprio né terreni né qualsiasi altra cosa, ad eccezione degli oggetti di prima necessità. Dalla classe “economica” riceveranno il cibo per nutrirsi, come ricompensa per la loro funzione “di custodia”; che si spartiranno tra loro durante pasti pubblici. Per ciò che concerne poi le donne e i figli, quelle dei guardiani “*siano comuni* a tutti; nessuna abiti privatamente con qualcuno di loro. E anche i figli *siano comuni*, né il genitore conosca la propria prole, né il figlio il proprio genitore”²². Tale sistema implica, tra l'altro, un *miglioramento biologico* della suddetta classe; trattasi di un vero e proprio *progetto eugenetico*: per Platone, infatti, è necessario che “gli ottimi maschi si congiungano quanto più spesso è possibile con le ottime femmine, e, viceversa, i più dappoco con le più dappoco, e la prole degli uni allevata, quella degli altri no, se si vuole che la mandria sia quanto mai *eccellente*”²³. Il filosofo arriva addirittura “a suggerire” l'*infanticidio*: per garantire al “gregge” dei φύλακες tutta la sua eccellenza, i figli dei “peggiori” e quelli venuti alla luce con qualche deformità “saranno nascosti *come si conviene* in un luogo segreto e occulto”²⁴. Il regime comunitario elaborato da Platone “si giustifica” alla luce della sua convinzione che la proprietà privata e le preoccupazioni familiari mal si conciliano con la “vocazione” del guerriero e dell'uomo di governo: per l'autore de *La Repubblica* esso avrebbe escluso, anche sul piano materiale, che l’“istinto di possesso”, proprio della classe economica²⁵, venisse ad inquinare le sue facoltà “superiori”. In altri termini: tale sistema eviterà che i custodi, i guardiani, “non lacerino la città chiamando “mio” non la stessa cosa, ma uno una cosa, uno un'altra; l'uno tirando alla casa propria quello che può acquistare separatamente dagli altri, l'altro alla sua che è diversa; e chiamando “mogli” e “figli”

²⁰N.b.: una costante del pensiero platonico.

²¹Platone, *La Repubblica*, Libro IV, 423a; Libro V, 462b ss.; Libro VIII, 545d. ss.

²²Platone, *La Repubblica*, Libro V, 457d.

²³Platone, *La Repubblica*, Libro V, 459e.

²⁴Platone, *La Repubblica*, Libro V, 460c.

²⁵che in essa, però, trova una giustificazione politica.

persone diverse, e dando luogo, di cose private, a piaceri e dolori privati”²⁶. L'egoismo della gioia e del dolore è qualcosa che divide, mentre la loro comunione unisce; e così i guardiani si sentiranno appartenenti alla stessa famiglia: una *grande* famiglia, in quanto si estenderà all'intera *polis*, poiché anche gli altri “cittadini” vedranno nei guardiani i propri *difensori*, e questi a loro volta considereranno il resto del popolo *essenziale*, in quanto dispensatore del necessario per vivere. L'“obbiettivo” è sempre il medesimo: *l'unità della polis*; la sola che può garantire agli occhi di Platone la sua sopravvivenza.

La sua importanza è del resto ribadita espressamente nella risposta platonica alla nota obiezione di Adimanto, secondo il quale i custodi non saranno mai felici in una tale *polis*, perché: nonostante ne siano i “governanti”, non godono nessuno dei beni della città stessa, non potendo possedere come gli altri (la classe *economica*), campi, belle e grandi case, oro e argento e tutto ciò che consente di essere felici; ma sembrano invece stare nella città “come gli ausiliari mercenari, *unicamente* addetti a montare la guardia”²⁷. A queste parole Socrate/Platone risponde che “non vi sarebbe nulla di strano se anche costoro (i guardiani) in questo modo fossero felicissimi, e del resto non si fonda (tale) città avendo questo di mira: (ovvero) non come una classe del popolo possa essere straordinariamente felice, ma come lo sia al massimo possibile *l'intera* città”. E al fine di ribadire tale posizione (e il ruolo fondamentale dei guardiani), Socrate aggiunge subito dopo che: se un tale “principio” di felicità *parziale* fosse applicato realmente alle classi inferiori dello Stato, già questo sarebbe di fatto abbastanza negativo; figurarsi poi se fosse applicato ai guardiani. Infatti, “quando i guardiani delle leggi e dello Stato, che *sarebbero i soli* a poter dar luogo ad una buona e felice vita cittadina, *appaiono* tali, ma *non lo sono, rovinano* totalmente la città intera. Qui - afferma Socrate - si pongono dei *veri* guardiani, che non sono del minimo nocumento alla città, e chi (come Adimanto) dicesse di loro a quel modo e ne facesse dei felici banchettanti di una festiva adunanza, costui intenderebbe qualcosa di diverso da uno Stato”²⁸.

Una volta risposto a tale obiezione, Platone può dunque procedere verso la conclusione della parte “costruttiva” della sua opera: la lettura “delle grandi lettere” dell'*ottimo* Stato e, successivamente, l'attuazione della sua “ritrovata” giustizia anche nell'individuo. Lo Stato da lui edificato, come visto, è *ottimo, perfetto*, perché fondato su quattro virtù fondamentali:

²⁶Platone, *La Repubblica*, Libro V, 464d.

²⁷Platone, *La Repubblica*, Libro IV, 419.

²⁸Platone, *La Repubblica*, Libro IV, 420b-421b.

la saggezza, il coraggio, la temperanza e la giustizia. La *saggezza* (ἡ σοφία) si trova in coloro che egli ha definito “custodi perfetti”, e lo Stato sul quale essi governano, essendo costituito “secondo natura”, sarà *saggio*. Analogamente si è visto che il *coraggio* (ἡ ἀνδρεία) risiede nella classe degli “ausiliari”²⁹, e lo Stato perciò prenderà da loro anche tale virtù. Segue poi la *temperanza* (ἡ σωφροσύνη), che però non riguarda, come le prime due, solo la classe “dominante”: essa, infatti, consistendo nell'accordo del *naturalmente* superiore col *naturalmente* inferiore, e quindi in una sorta di “armonia”³⁰, riguarda *tutti* i cittadini, anche la classe dei “produttori” (la suddetta “classe economica”). Resta dunque l'ultima delle quattro virtù: la *giustizia*. Essa sembra difficile da indagare, da individuare, eppure: in realtà – come dice Socrate – “gli è sempre stata tra i piedi”³¹ fin dall'inizio della sua ricerca, soltanto che né lui né i suoi interlocutori sono stati in grado, fino a quel momento, di vederla (“οὐχ ἔωρῶμην ἄρ'αὐτό”). “Stabilimmo infatti – dice Socrate ne *La Repubblica* – *da principio* e spesso dicemmo che, allorché fondavamo la città, ognuno dovesse curare delle cose della città quell'*una* cui fosse più *propriamente* consona la sua natura”³². Per cui, in ultima analisi, per Platone: vi è giustizia nello Stato (e *per* lo Stato) quando ciascun cittadino compie la funzione che *gli è propria*, ossia quella che è conforme alle sue doti *naturali*. Doti queste ultime che, come si è visto, vanno comunque “alimentate”, sempre rafforzate (soprattutto negli ausiliari e nei custodi perfetti) mediante l'educazione. Insomma, la giustizia si ha quando *ognuno resta al proprio posto*. Viceversa, l'ingiustizia sarà “l'attendere a più faccende che non competono”: infatti, – afferma Socrate – quando un artigiano o altri *per natura* dato ai mestieri di lucro, e poi tiratosi su per ricchezza o numero o forza o altro simile, cerchi di entrare nella classe dei guerrieri, o uno di questi in quella dei guardiani, *senza esserne degno*, e costoro si scambino tra loro gli strumenti e gli uffici, o quando la stessa persona *cercasse di fare tutti insieme* questi mestieri: allora io penso che lo scambio di costoro e l'attendere essi a più faccende sia per la città una rovina, il *massimo delitto*”³³.

A questo punto Platone può procedere al completamento di quella che si potrebbe definire la parte “costruttiva” de *La Repubblica*: “la lettura dei *caratteri piccoli*”; ossia la

²⁹Quindi anche nei *custodi perfetti*, essendo una parte degli *ausiliari*: custodi perfetti “in potenza”.

³⁰Platone, *La Repubblica*, Libro IV, 430e.

³¹Platone, *La Repubblica*, Libro IV, 432b.

³²Platone, *La Repubblica*, Libro IV, 433a.

³³Platone, *La Repubblica*, Libro IV, 434b-c.

descrizione dell'*uomo giusto*. Un tale uomo, infatti, non differirà per nulla da una città giusta, ma le sarà “uguale”, e se l'una è parsa essere giusta quando le tre parti che la compongono fanno ognuna il proprio ufficio, lo stesso varrà anche per il singolo cittadino. Egli sarà “giusto” solo quando le tre categorie dell'anima sua, corrispondenti a quelle della città (saggezza, coraggio e appetenza), si comporteranno allo stesso modo dei componenti della città virtuosa, ovvero: quando condurrà il proprio agire non permettendo a ciascuna di essa di impicciarsi dei fatti delle altre, ma accorderà fra loro le tre facoltà come tre distinte sorti di armonia, bassa, alta e media, e le legherà insieme cosicché *da molti* diventi totalmente *uno, saggio e moderato*³⁴. La giustizia nel singolo uomo, in altri termini, è un *accordo* (ἡ ἁρμονία) tra tre elementi dell'anima (ἡ ψυχή) posti *in scala gerarchica*: quello razionale (τό λογιστικόν), che sta al vertice, quello irascibile (τό θυμώδες), e, infine, quello appetitivo (τό ἐπιθυμητικόν). Ognuno di essi dovrà attendere al proprio “ufficio”: per cui spetta all'elemento razionale di *comandare*, quale saggio che è ed ha la *sovrintendenza* di tutta quanta l'anima, e all'irascibile, di essere *soggetto* e *alleato* ad esso. E questi due elementi, messi d'accordo *mediante l'educazione* (il primo *formandolo* con i bei ragionamenti e nozioni; il secondo *ammansendolo* con l'armonia e il ritmo), *presiederanno* all'appetitivo che in ogni uomo costituisce l'elemento maggiore dell'anima ed è per natura più insaziabile di ricchezze: essi *controlleranno* che quest'ultimo arricchitosi e fortificatosi quanto basta mediante i piaceri del corpo, non cessi di fare tale ufficio proprio, e (soprattutto) non tenti di asservire e comandare quelli a cui per nascita non spetta a lui comandare. In questo modo si otterrà dunque l'uomo giusto: un individuo in cui questi tre elementi sono *in amicizia* tra loro, in quanto riconoscono *tutti insieme* che tra loro il razionale deve comandare e gli altri due, l'irascibile e l'appetitivo, obbedire³⁵.

Ma da questo ragionamento consegue pure che l'*ingiustizia* nell'individuo, come nello Stato, consiste nel disaccordo delle suddette “componenti”, “in una lotta tra questi tre principi; un immischiarsi e interferire e sollevarsi di una parte dell'anima contro il tutto, per comandarvi, mentre non le spetta, essendo anzi essa tale per natura da convenirsi a lei il *servire*, e il *non servire* invece a quella del genere nato per comandare”³⁶. Per cui “l'agire *giustamente*” e “l'agire *ingiustamente*” nell'individuo *saranno simili* alle condizioni di salute

³⁴Platone, *La Repubblica*, Libro IV, 443c-e.

³⁵Platone, *La Repubblica*, Libro IV, 441e-442d.

³⁶Platone, *La Repubblica*, Libro IV, 444b.

e di malattia, essendo la giustizia e l'ingiustizia nella sua anima ciò che salute e malattia sono nel suo corpo. “Produrre salute – dice infatti il filosofo – è lo stabilire le facoltà del corpo *secondo* natura, a dominare ed essere dominate l'una dall'altra; produrre malattia, il far sì che *contro* natura comandino e siano comandate l'una dall'altra. E il generare giustizia non sarà allora stabilire le facoltà dell'anima *secondo* natura, a dominare ed essere dominate l'una dall'altra, e il generare ingiustizia far sì che *contro* natura comandino e siano comandate l'una dall'altra? La virtù (ἡ ἀρετή) dunque sarà una specie di salute, bellezza e buono stato dell'anima; il vizio (ἡ κακία) una malattia, bruttezza e infermità”³⁷. Così si conclude la prima parte della sua ricerca. Dunque la giustizia, quella *vera*, la si ottiene solo nell'ottimo Stato: in quello in cui a governare sono *i filosofi*, coloro che “guardando e contemplando cose ordinate e sempre ad un modo (le Idee), che né fanno né subiscono ingiustizia tra loro, ma sono tutte in bel ordine e razionalmente disposte; queste essi imitano, e a queste *quanto più possono* tentano di assomigliare”³⁸. E questa costituzione può chiamarsi in doppio modo: “monarchia”, quando è uno solo (filosofo) a governare virtuosamente; “aristocrazia”, quando sono più di uno.

Ma se una è la *virtù* e, quindi, *uno* l'ottimo Stato che ad essa si ispira, *molte* invece sono le specie di *vizi*, a cui corrispondono altrettante forme (degenerate) di costituzione politica. Le costituzioni infatti “non nascono – afferma Platone – da una quercia o da una roccia, ma dai costumi (ἐκ τῶν ἡθῶν) vigenti nelle città stesse”; *esse sono ciò che sono i loro cittadini*; per cui: vi sono tante costituzioni quanti sono i “caratteri” degli uomini. Lo Stato perfetto i cui cittadini (in primis i governanti) agiscono con virtù, con giustizia, è l'aristocrazia (o monarchia); tale forma di governo, però, essendo *imitazione* (benché la *migliore* delle imitazioni) di “ciò che è sempre uguale a se stesso”, in quanto nasce e si realizza nel mondo empirico, soggetto al *divenire*, e quindi alla *degradazione*, è *a sua volta* destinata a corrompersi. Platone descrive tale processo *degenerativo* mediante il succedersi di altre quattro forme di costituzione, tutte più o meno viziate, in quanto i loro cittadini tendono ad agire in maniera sempre *meno* virtuosa, meno giusta, e sempre *più* ingiustamente. Segue, perciò, una descrizione, più che storica, si potrebbe dire *psicologica*, della graduale degenerazione dei cittadini e, quindi, dello Stato: un “dipinto” della caduta progressiva degli ideali che guidano la loro condotta. Ecco allora che la *polis* “perfetta”, l'aristocrazia,

³⁷Platone, *La Repubblica*, Libro IV, 444d-e.

³⁸Platone, *La Repubblica*, Libro VI, 500c.

assume, per cominciare, la forma di una *timocrazia*, ossia una forma di governo in cui l'onore, l'ambizione, piuttosto che la virtù, diventa il *metro* di condotta di ciascun cittadino e quindi dello Stato (nell'uomo timocratico, infatti, la parte razionale ha ceduto la “leadership” dell'anima alla parte irascibile). In un secondo tempo è l'*oligarchia* a prendere il posto della timocrazia, e anche in questo caso *non* si tratta di un progresso, anzi: con l'oligarchia la cupidigia, il desiderio di possesso, sostituisce l'irascibilità (il coraggio) “al posto di comando”, in quanto l'uomo oligarchico pone la ragione ai piedi della parte appetitiva dell'anima. Viene poi la volta della *democrazia*, “una piacevole forma di Stato, *anarchica e variopinta*, distributrice una certa qual eguaglianza a *uguali e disuguali*”³⁹, una *polis* dove ciascun cittadino ha facoltà “di fare ciò che vuole”⁴⁰. L'analisi della democrazia è una delle parti più interessanti dell'intera opera: mette in evidenza l'atteggiamento assai critico e “anticonformista” dell'autore rispetto al giudizio, in generale “positivo”, di suoi molti predecessori e contemporanei sulla storia politica greca e, in particolare, sulla democrazia ateniese. La democrazia nasce come *reazione* all'oligarchia; ma non si tratta di una reazione “costruttiva” che ristabilisce il dominio della ragione, quanto piuttosto il principio, l'inizio del trionfo dell'ingiustizia, il suo prologo, poiché l'idea stessa di *libertà*, che nell'ottimo Stato coincide con “la libertà di fare ciò che ognuno *sa* fare”, diviene in democrazia “libertà di fare ciò che ognuno *vuol* fare”. In una tale costituzione chi è “atto a esercitarlo” (e avrebbe il *dovere morale* di farlo) è *libero di rifiutarsi* di governare; chi ha l'*obbligo* di farsi governare può *violarlo*; e, infine, cosa più grave, la democrazia *non si dà alcun pensiero* degli abiti morali di chi si indirizza e pratica la politica, ma l'onora solo per il suo dirsi “amico del popolo”⁴¹. Un duro affondo, come detto, anche (e soprattutto) nei confronti di Atene, della “unicità” della sua costituzione, di quella Atene che proprio per il suo “sviluppo” culturale e per la sua organizzazione politica, Pericle, non aveva esitato a definire “la scuola dei Greci”. È infatti veramente “unica”, sembra dire Platone quasi sbeffeggiando la famosa *Orazione funebre*, sia per la disinvoltura che palesa nei confronti dell'educazione, sia perché elude tutti i “principi” su cui dovrebbe poggiarsi il progetto di una *polis* perfetta.

E da tale “eccesso di libertà” (democratico), dalla sua “insaziabilità” e dalla sua

³⁹Platone, *La Repubblica*, Libro VIII, 558c.

⁴⁰Platone, *La Repubblica*, Libro VIII, 557b.

⁴¹Platone, *La Repubblica*, Libro VIII, 557e-558c.

sbadataggine verso altri “beni”, non si può che giungere all'affermazione della tirannide. L'eccesso di libertà, infatti, in nient'altro sembra potersi convertire se non nel “eccesso della servitù”, per l'individuo e per lo Stato⁴². Proprio la libertà eccessiva (cioè priva di razionalità), di cui i cittadini godono in democrazia, fa sì che essi si affidino ad un *capopopolo*, il quale, approfittando della mancanza di “*ratio* collettiva”, si dichiara difensore degli interessi e della libertà della maggioranza, contro la minaccia di un “qualche” oligarca⁴³ che vorrebbe ristabilire la precedente condizione politica (l'oligarchia, appunto), ma, in realtà, *usa* il popolo per conservare e rafforzare le proprie ricchezze e potere. E così grazie all'appoggio “di una così assai docile folla”⁴⁴ egli si libera con l'omicidio e l'esilio di tutti i suoi potenziali concorrenti per il dominio dello Stato, diventandone di fatto signore incontrastato. Ma costui è consapevole che non si tratta di un potere legittimo, *giustificato* dalla *ratio* collettiva, quanto piuttosto fondato sulle paure e passioni del popolo, per cui: se vuole conservarlo, dovrà tenerlo in una condizione di *perenne* timore nei confronti di un qualche imprecisato “nemico”, così da poter giustificare il suo ruolo di “duce del popolo”⁴⁵. Sarà perciò costretto a muovere guerra per eliminare quei pochi *spiriti liberi* che ancora sono presenti nello Stato e che con il loro coraggio e la loro saggezza potrebbero impedirgli di comandare. Fatto ciò, però, costui si troverà a comandare su una folla di soli mediocri⁴⁶, che, per di più, lo odierà, perché costretta a vivere miseramente in una condizione *di guerra perenne*. E allora, nel timore di perdere tutto, si circonda di mercenari, ex schiavi liberati dai loro padroni e assolti come sue guardie del corpo, che lo difenderanno dal popolo, e che pagherà con le ricchezze sottratte a quest'ultimo, ovvero: a colui che lo *ha generato*⁴⁷. Solo allora il popolo capirà che razza di animale ha generato e cresciuto: un *tiranno*, un *parricida*, e si persuaderà di come “fuggendo il *fumo* del servaggio (l'oligarchia) è finito col cadere nel *fuoco* del dispotismo (la tirannide) dei servi, mettendosi addosso in luogo di tutta quella *inopportuna* libertà la più dura e amara schiavitù al servizio di schiavi”⁴⁸. La tirannide dunque risulta essere, alla fine dell'indagine di Socrate/Platone, la peggiore di tutte le forme di governo: essa è l'opposto

⁴²Platone, *La Repubblica*, Libro VIII, 562c-564.

⁴³In termini più moderni si potrebbe dire: “di un qualche potere forte”.

⁴⁴Platone, *La Repubblica*, Libro VIII, 565e.

⁴⁵Platone, *La Repubblica*, Libro VIII, 566e.

⁴⁶Platone, *La Repubblica*, Libro VIII, 567d.

⁴⁷Platone, *La Repubblica*, Libro VIII, 568e.

⁴⁸Platone, *La Repubblica*, Libro VIII, 569e.

speculare del regime perfetto (l'*aristocrazia*) perché tutti sono *poveri e infelici*, schiavi del tiranno, il quale a sua volta è *schiavo* delle passioni peggiori della sua anima. Il tiranno, infatti, come visto, al pari della *polis* su cui domina, è malvagio, iniquo ed infelice, anzi: *egli è il più infelice degli uomini*, l'antitesi perfetta del *migliore* (ὁ ἄριστος), dell'aristocratico dell'ottima *polis*, il quale tra tutti gli uomini sarà, sicuramente, *il più felice*. In questo modo Platone ha ottenuto il suo scopo, cioè confutare “definitivamente” la posizione iniziale del sofista Trasimaco: l'ingiustizia equivale al massimo dell'infelicità tanto nello Stato quanto nel singolo uomo.

Ma a questo punto è opportuno chiedersi: qual'è la definizione di “giustizia” che emerge dal dialogo de *La Repubblica*? Che cos'è, in definitiva, la “vera giustizia” su cui si poggia la *polis perfetta* teorizzata da Platone?

L'idea, il concetto di giustizia (ἡ δικαιοσύνη) emerso in questo dialogo platonico non ha una connotazione puramente *legale*: Platone va molto aldilà della mentalità giuridica “ristretta, acuta e meschina”⁴⁹ che limita (o vorrebbe limitare) la vita morale dell'uomo alla pura *osservanza* di norme legali. La *dikaiosyne* di Platone è una sorta di “virtù perfetta”: nel “suo” greco tale termine indica “il dovere interiore dell'uomo di fare nella *koinonia* ciò che *per natura* sa fare”. L'ottima *polis*, quindi, è giusta perché in essa ogni individuo (e di conseguenza ogni classe) svolge la funzione che *gli compete*. In una tale costituzione non vi è perciò posto per la *legge*: la costituzione perfetta teorizzata ne *La Repubblica* non fa mai riferimento ad essa; il suo posto è giustamente occupato dall'*educazione*, perché è quest'ultima a realizzare, ora, concretamente, “ciò che è Bene” per lo Stato. Grazie all'educazione ciascun cittadino *prende sempre più consapevolezza* del ruolo che “per natura” gli spetta nella *polis*, acquista la “conoscenza necessaria di se stesso”, delle proprie capacità, e in virtù di essa svolge il proprio compito, senza interferire nei compiti altrui, e così diviene giusto⁵⁰. La giustizia, quindi, non abilità *tout court* (tutti) a occuparsi di politica: essa è piuttosto la condizione perché *alcuni* possano occuparsi di politica, ma costoro debbono possedere una virtù specifica che *li abilita* a governare. Questa virtù è la sapienza, ed è appannaggio di una ristretta *elite* che Platone identifica con i *filosofi*. Solo i filosofi, che son in grado di attingere al livello della conoscenza di quegli oggetti stabili e permanenti rappresentati dalle Idee, e tra queste alla “Idea Somma” di “Bene”, sono in

⁴⁹Platone, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR, 2011, 175a.

⁵⁰Platone, *Politico*, introduzione e traduzione di P. Accattino, Bari, Laterza, 2010, pag. 12 dell'*introduzione*.

grado di esercitare il potere per il “bene” della città.

Al “regno della legge” proprio delle costituzioni tradizionali, il Platone de *La Repubblica* preferisce dunque l'*Ideocrazia*, il governo della *scienza*, della vera conoscenza. Ma anche questo Platone sa che un tale governo, in cui a regnare siano i filosofi, non si potrà *mai* realizzare finché in uno Stato non vengono a coincidere la forza politica e la filosofia⁵¹. Per cui, nel dialogo sembra essere rimasta “irrisolta” la questione relativa alla definizione di “politica”: in cosa consista *l'arte di governare*? E come se, ad un certo punto della sua ricerca, lo stesso Platone si rendesse conto che la conoscenza necessaria ad un “uomo di Stato”, ad un governante, perché si realizzi un ottima *polis* (almeno per quanto concerne il mondo fenomenico), consista di due parti eterogenee: *non solo* la conoscenza puramente filosofica delle Idee che culmina nella visione dell'Idea di Bene, ma anche qualcosa che ha a che fare con la perspicacia, la scaltrezza, l'intuizione, la lungimiranza, ovvero: con ciò che per il Platone de *La Repubblica* non ha né può avere lo status di conoscenza, di *scienza*.

2.2: Il Politico.

È su tale questione invece che si muove il *Politico*: dialogo vivace, ma complesso, il cui obbiettivo primario è appunto la ricerca di una definizione corretta di “politico”. Anche qui emerge fin da subito la nozione di “sapere”: l'uomo politico è uno “che ha scienza”⁵². Ma che cos'è questa scienza? E soprattutto: è sicuro che è “scienza” e non (anche) *qualcos'altro*? Ne *La Repubblica* Platone intende con “scienza”: la *più alta* forma di conoscenza, o, piuttosto, l'unico tipo di consapevolezza che meriti di chiamarsi “conoscenza”. Egli chiama questa forma di conoscenza”: *dialettica*.

“Dialettica” indica in primis l'arte della conversazione, e con essa la sua forma più elevata, ovvero: quella intesa a portare alla luce il *che cosa* delle cose, le Idee. Dialettica è perciò *la conoscenza delle Idee*; un sapere che non fa alcun uso della conoscenza *sensibile*; ed è tale sapere che, per il Socrate de *La Repubblica*, deve possedere il re-filosofo per poter governare (ottimamente) lo Stato.

Nel *Politico* invece l'arte regale sembra non coincidere totalmente con la dialettica, cioè

⁵¹Platone, *La Repubblica*, Libro V, 473d.

⁵²Platone, *Politico*, 258b.

con una “pura” scienza conoscitiva (qui così intesa); e Platone lo dimostra ricorrendo proprio al metodo dialettico. La scienza regale – sostiene lo Straniero Eleatico protagonista del dialogo – non è semplicemente conoscitiva, *giudicativa* come l'aritmetica; è un'arte che impartisce ordini; è *direttiva*. Il politico non è soltanto uno “spettatore”; è uno che *dà ordini*. La sua indagine prosegue poi per dicotomie successive che riguardano: il *tipo* di ordini (ricevuti da altri o dati in proprio), i *destinatari finali* (cose inanimate o essere animati), le varie specie di essere *animati* che è possibile individuare⁵³; tutto ciò allo scopo di mettere in luce quei tratti che consentano di delimitare il *campo specifico* in cui il sapere politico trova applicazione, *distinguendolo* da tutti gli altri campi che sono oggetto dei diversi tipi di sapere, di *conoscenza*. La ricerca da lui condotta col metodo dialettico mette capo infine ad una definizione della “politica” come “scienza dell'allevamento in comune degli uomini”⁵⁴: i politici non sarebbero altro che “pastori di uomini”. Senonché questa definizione non è differenziante, perché lo stesso titolo potrebbero rivendicarlo nella città anche i commercianti, gli agricoltori, i panettieri, i maestri di ginnastica e i medici: tutti loro, infatti, si occupano della τροφή, ossia di *nutrire e allevare* uomini sani e robusti. Anzi, costoro avrebbero maggior titolo per essere definiti “pastori di uomini”, perché si occupano di *tutti* gli uomini, incluso i politici. Se invece si osservano gli allevatori di animali (i veri e propri pastori), si può constatare che non hanno “rivali” in nessun altro campo, ma l'allevamento del gregge dipende soltanto da loro. Insomma, tra i pastori e i politici c'è una gran differenza che però, per adesso, fa fatica *ad emerge* con chiarezza.

Lo Straniero propone allora un altro percorso di ricerca pur uscire da tale *impasse*: bisogna sospendere l'indagine dialettica e lasciare spazio al *mito*. Nel costruire il suo mito Platone rielabora alcuni elementi della mitologia greca. Una tradizione voleva che il sole e gli astri, un giorno, avessero invertito il senso di marcia tramontando nel luogo da cui sorgevano, e sorgendo da allora in poi dal luogo opposto⁵⁵. In quel ciclo opposto a quello “attuale”, e definito nel dialogo “età di Crono”, è tale divinità, *artefice* del mondo⁵⁶, a *guidare* la rotazione dell'universo. Analogamente, le varie parti dell'universo sono (da lui) affidate a “divinità minori”; nello specifico: la *cura* delle varie specie animali è lasciata a

⁵³Platone, *Politico*, 260a-266b.

⁵⁴Platone, *Politico*, 267d.

⁵⁵Platone, *Politico*, 269a.

⁵⁶Nel *Timeo* il corpo del mondo è il risultato di un ordine imposto dal *dio artefice* ad un materiale che *preesiste* alla sua azione.

demoni “pastori”, i quali, come i pastori dell'epoca successiva, sono totalmente autosufficienti nel soddisfare le “esigenze” degli animali a loro sottoposti. Esse sono, tra l'altro, esigue: in quell'epoca infatti regna la pace e l'abbondanza. La terra non ha bisogno di essere coltivata, ma produce spontaneamente i suoi frutti; gli uomini non hanno bisogno di difendersi dagli altri animali, perché non esistono animali selvatici; non hanno bisogno di costruirsi abitazioni, fabbricarsi vestiti, perché il clima è sempre temperato e consente loro di restare nudi e dormire all'aperto. D'altra parte non esistono “strutture politiche”, né esiste l'istituto della famiglia, perché anche la nascita e il decorso della vita avvengono in maniera opposta all'epoca attuale: gli uomini nascono *dalla* terra già anziani, per poi via via ringiovanire, fino a scomparire del tutto⁵⁷.

Totalmente opposta è la situazione che si verifica quando il suddetto dio cessa di guidare il corso dell'Universo ed esso prende a ruotare di propria iniziativa nel senso *inverso*. Una volta che il mondo diviene “padrone di se stesso”, anche le specie viventi, “abbandonate” a loro volta dalle divinità minori, sono costrette ad occuparsi, da se, della propria sopravvivenza. Gli uomini, privati anch'essi della cura del proprio demone, in un primo momento si trovano del tutto impreparati a far fronte alle ostilità della nuova esistenza: costretti a fronteggiare, da soli, la ferocia di una parte degli altri animali e la scarsità di cibo. Questa iniziale difficoltà viene però superata dal dono della τέχνη da parte degli dei, in modo da “amministrarsi *da soli* e avere cura di se stessi al pari del mondo nella sua *totalità*”⁵⁸.

Il mito mette in luce l'*errore* contenuto nella precedente definizione di “politico” a cui era approdato il metodo dialettico, vale a dire: quella di “pastore di uomini”. Una tale definizione può valere (casomai) solo per il “demone pastore” della “età di Crono”, ma non per il “politico” dell'età attuale, perché è anch'egli un *essere umano* come i suoi sottoposti. Il politico non è un “allevatore”: l'errore sta nell'aver utilizzato il termine “allevamento”. Il pastore, infatti, tanto nella “età di Crono” quanto in quella attuale, che lo Straniero chiama “età di Zeus”⁵⁹, è sempre un individuo che sovrintende ad essere a lui “inferiori”. Se invece al posto di tale sostantivo si fosse impiegato quello di “cura”, da un lato si sarebbe potuto includere tanto il “politico” quanto il “pastore” (divino o umano) tra coloro che, appunto,

⁵⁷Platone, *Politico*, 269c-272b.

⁵⁸Platone, *Politico*, 274d.

⁵⁹Platone, *Politico*, 272b.

hanno cura di un gruppo; dall'altro si sarebbero potute evitare le (eventuali) obiezioni degli altri *tecnici* riguardo al fatto di essere essi stessi “allevatori di uomini”. Costoro infatti difficilmente potrebbero contestare al politico di *prendersi cura* di tutti gli uomini, loro compresi. Nella “età di Zeus” la vita umana associata è il frutto della cooperazione di una *pluralità* di tecniche che “si prendono cura” della comunità umana, ma - aggiunge con forza lo Straniero - “nessuna tecnica potrebbe affermare *di prendersi cura* dell'intera comunità umana *in misura maggiore e con precedenza* rispetto alla *tecnica regale* e di essere tecnica *di esercizio del potere* su tutti gli uomini”⁶⁰. La politica, sembra dunque sostenere Platone, collabora con le altre tecniche alla cura della comunità umana, ma *non si situa* al loro stesso livello.

Ciò che però non è ancora chiaro è il suo “ruolo specifico”: il “che cos'è?” della politica. Lo Straniero riconosce che essa è un oggetto di difficile comprensione, ma ugualmente accessibile alla conoscenza umana, se solo questa procede “come sa”, ovvero: muovendo da un ambito più *semplice*, di cui *sono noti* gli elementi, per passare ad uno più *complesso* e di più difficile comprensione, che presenta però una struttura *analoga* al primo. Proprio come i bambini quando imparano a leggere: essi, infatti, iniziando dalla conoscenza con le lettere (gli “elementi”), procedono, passo dopo passo, verso la conoscenza delle sillabe più brevi e più facili (le *combinazioni* di “elementi”), e, in seguito, verso la conoscenza di quelle più lunghe e più complesse⁶¹. IL modello più semplice scelto da Platone per chiarire la natura e il ruolo della politica è quello della “tessitura delle vesti di lana”: se, come si è detto, la politica *collabora* con le altre tecniche nella cura della comunità umana, pur non trattandosi dello stesso *ambito*, si tratta ora di vedere *quale* ruolo assume e *a quale livello* opera la tecnica della tessitura rispetto alle altre tecniche *affini* (ovvero quelle che con essa collaborano alla cura del vestito), *per trasferire* poi, eventualmente, le conoscenze acquisite in questo settore più semplice a quello più complesso della politica.

A tal scopo Platone torna ad utilizzare il “metodo della divisione” e constata che non tutte le tecniche coinvolte nella cura del vestito vi convergono da punti *equidistanti*. Al loro interno, cioè, è possibile stabilire distinzioni sulla base di due criteri. Il primo è costituito dal maggior o minor coinvolgimento nelle operazioni di produzione del prodotto da parte delle differenti tecniche. In base a questo criterio la “tecnica della tessitura” ottiene la parte

⁶⁰Platone, *Politico*, 276b-c.

⁶¹Platone, *Politico*, 277e-279a.

più grande della cura e della produzione del vestito, mentre cardatura e filatura da una parte, e follatura dall'altra, si collocano rispettivamente come tecniche *preparatorie* alla tecnica della tessitura del prodotto finito e come tecniche della *cosmesi* di quello stesso prodotto. Il secondo criterio consente infine di distinguere le suddette tecniche da quelle che costruiscono gli strumenti (fusi, spole, ecc.) di cui si servono le tecniche più immediatamente coinvolte nella realizzazione del prodotto. Le prime sono *cause*, le seconde *concause* del prodotto finito. Così, a conclusione della sua analisi, Platone può individuare una *sequenza* tra le tecniche che si prendono cura del vestito di lana: esse si distribuiscono su tre *stadi* successivi. Ad un primo stadio si collocano le tecniche “concause”; al secondo stadio, le tecniche “cause” che forniscono il materiale pronto alla *tessitura*, la quale viene così ad occupare l'ultima tappa e si configura come la più bella e la più importante di tutte le altre⁶². La distinzione tra cause e concause e, all'interno delle cause, il riconoscimento del *primato* della tessitura su cardatura e filatura hanno indicato una sequenza precisa che lascia intravedere una possibile gerarchia di *potere* e di *controllo* da parte della tessitura sulle tecniche che la precedono. Nel modello in piccolo si è così rintracciato un ordine che si tratta ora di ritrovare all'interno della città.

Prima di proseguire nell'analisi di questo dialogo, è opportuno però soffermarsi un momento su quello che forse è il risultato più importante (ai fini di questa indagine) ottenuto fino adesso in questo contesto: nel definire la tecnica della tessitura, Platone parla infatti di *corretto intreccio* di trama e ordito⁶³, ovvero di “giusta misura” nell'intrecciare. Passa, poi, a distinguere due tipi di “arte della *misurazione*”: un genere che considera il più grande e il più piccolo in relazione tra loro (per esempio, le “matematiche”); un altro che invece li considera in relazione a “ciò che è *opportuno*”⁶⁴. E la tecnica *regale*, a sua volta “arte della misurazione”, opera proprio nell'ottica di quest'ultimo.

Fatta questa precisazione, (fondamentale, come si vedrà, ai fini di questa indagine) lo Straniero eleatico può mettere finalmente a frutto i risultati raggiunti con il modello “più piccolo” (la tessitura), procedendo, in primis, all'individuazione di quelle tecniche “concause” senza le quali la politica non potrebbe operare⁶⁵. L'estrema varietà di mestieri e professioni di una città viene da Platone ripartita in sette generi di tecniche. Nel loro

⁶²Platone, *Politico*, 281d.

⁶³Platone, *Politico*, 283a.

⁶⁴Platone, *Politico*, 283c-284e.

⁶⁵Platone, *Politico*, 287d.

complesso esse esauriscono tutte le tecniche le cui prestazioni sopperiscono ai bisogni di una vita “agiata”, ma che manifestamente non sono le prestazioni della tecnica politica. Inoltre i vari tecnici non sono le uniche figure *ad operare* nella città: accanto ad essi vi è un “gruppo umano” il cui tratto fondamentale è la *subordinazione*, e, precisa lo Straniero, tra questi non *rientrano* solo gli schiavi e i commercianti, gli araldi e gli scribi, gli indovini e i sacerdoti, ma anche molti di coloro che *pretendono* o *presumono* di sapere esercitare la tecnica politica. In altri termini, Platone avanza il sospetto che molti di coloro che “si occupano di faccende della città”⁶⁶, molti dei governanti, siano in realtà dei “subalterni”, e per giustificare l'impiego di una così forte definizione intraprende un'indagine sulla “attribuzione” e l’“esercizio” del potere politico nei regimi *storicamente* esistenti. Nelle *poleis* l'attribuzione e l'esercizio del potere si basano sulla combinazione dei seguenti criteri: il *numero* dei detentori del potere, il loro *censo*, la *costrizione* o il *consenso* con cui esercitano il potere sui sottoposti, il *rispetto* o *meno* di leggi che regolamentano l'esercizio del potere. Dalla loro differente combinazione, infatti, dipende la nascita di una monarchia o di una tirannide, di un'aristocrazia piuttosto che un'oligarchia, o, ancora, di una democrazia “buona” piuttosto che una “malvagia”. Ma, afferma lo Straniero, nessuno di questi criteri resiste al confronto col “criterio” che è fatto valere in ambito *tecnico*: se infatti si vuole continuare a seguire la strada tracciata fin dall'inizio di questa ricerca, per la quale il “politico” va collocato tra i “tecnici”, tra “coloro che *conoscono* il proprio campo d'azione” e quindi “*sanno* controllarlo” (hanno *potere*), allora anche la tecnica politica deve fondarsi *unicamente* sul sapere. Questo consente a Platone di escludere anzitutto il criterio del “numero” tra quelli che possono legittimare qualcuno all'esercizio del potere politico, poiché quanto più un sapere è *complesso*, tanto più è appannaggio di *pochi*⁶⁷. Il confronto poi con una tecnica come la medicina consente di “delegittimare” gli altri “criteri” per l'attribuzione del potere nei regimi storicamente esistenti (e con essi, quindi, gli stessi regimi): si giudicano i medici – dice infatti lo Straniero – *indipendentemente* dal fatto che siano ricchi o poveri, *indipendentemente* dal consenso che si concede alle loro cure e dai dolori (gli effetti collaterali) che con esse procurano, *indipendentemente* dal fatto che si attengano a regole “codificate”. Si definiscono “medici” coloro che salvano i pazienti

⁶⁶Platone non li chiama mai *politici*, ma li descrive come “satiri” o, addirittura, “bestie deboli e versatili”, o, ancora, “ciarlatani” che bisogna distinguere “da coloro che sono *realmente* esperti di politica e di regalità” (291a-c).

⁶⁷Platone, *Politico*, 292e-293a [è da notare qui l'ennesima critica, seppur implicita, di Platone al regime *democratico*].

sovrintendendo *con tecnica* all'unico fine del *bene dei corpi*, che rendono migliori da peggiori che erano. Ogni potere trova il suo fondamento corretto *unicamente* nel *sapere* finalizzato al bene dell'oggetto su cui si esercita, per cui l'unica costituzione *corretta* – conclude lo Straniero – sarà quella in cui coloro che esercitano il potere *siano veramente dotati di scienza* e, usando *scienza e giustizia, quali che siano* le misure che essi adottano *per il bene* della città, riescono a renderla *per quanto possibile* migliore da peggiore⁶⁸.

L'affermazione precedente secondo cui si può esercitare il potere anche “senza leggi”⁶⁹ suscita però perplessità in uno degli interlocutori dello Straniero, e precisamente in Socrate “il giovane”, il quale appare piuttosto colpito dalla prospettiva che un tale governo possa essere “legittimo”. Ma proprio le “riserve” di questo giovane consentono allo Straniero di aprire una nuova parentesi nel discorso, che prende anzitutto in esame il *rapporto* tra la tecnica regale e l’“attività legislativa”. È evidente che “la tecnica del fare le leggi” rientra nella tecnica regale: per cui è corretto che in una costituzione non siano le leggi ad imporsi, bensì l'uomo regale dotato di intelligenza⁷⁰, il politico che possiede sapere tecnico. Quest'ultimo, infatti, è in grado di riconoscere ciò che meglio *in ogni singolo caso*, che è diverso da ogni altro, e sa adattarsi al *mutare* delle situazioni nel corso del tempo. La legge, invece, è una *regola semplice* che *pretende* di disciplinare una materia complessa e mutevole, proprio come “un uomo prepotente e ignorante, il quale *non permette* che alcuno faccia nulla contro un suo ordine, che nessuno gli porga alcuna domanda, nemmeno se *ad un altro* capiti qualcosa di *nuovo* e di *migliore* che cada fuori dalla *regola* che *lui* ha stabilito⁷¹.

Ma “se la legge non è la cosa più corretta”⁷², anche il vero politico è tuttavia costretto a farne ricorso, per il semplice fatto che non può seguire *costantemente* ogni singolo individuo e prescrivergli con precisione ciò che gli si addice. Platone ha però cura di specificare l'ambito di questa legislazione: si tratta della “giustizia e dei contratti reciproci”⁷³, ossia delle leggi che regolano i rapporti e le transizioni tra i cittadini. È una limitazione importante che, come si vedrà tra poco, è fondamentale per l'indagine affrontata in questo capitolo.

⁶⁸Platone, *Politico*, 293d-e.

⁶⁹Ci si riferisce qui all'espressione “regole codificate” impiegata nella metafora dei “medici”.

⁷⁰Platone, *Politico*, 294a.

⁷¹Platone, *Politico*, 294c.

⁷²Platone, *Politico*, 294d.

⁷³Platone, *Politico*, 295d.

Prima però è essenziale mostrare perché secondo Platone i politici delle costituzioni storiche sono dei “subalterni”. A tal proposito, il filosofo sottolinea come il politico deve poter *mantenere il controllo* sulle stesse leggi che egli ha emanato. Nel dimostrare ciò ricorre ancora una volta all'immagine del “medico”, il quale, dovendo allontanarsi temporaneamente dai suoi pazienti, lascia loro delle *prescrizioni scritte*. Se al suo ritorno li trova in condizioni diverse e, soprattutto, *migliori*, sarebbe ridicolo per lui ostinarsi a mantenere le prescrizioni precedenti alla sua partenza solo perché appartenenti ad una tradizione *più antica*. Forte di una corretta padronanza della tecnica medica, dovrebbe piuttosto formulare prescrizioni diverse, e potere costringere quei pazienti che non sono persuasi da esse, a fare ciò che *adesso* è meglio per la loro salute. Ritorna dunque in primo piano l'unico criterio valido per giudicare l'azione politica corretta anche in campo “legislativo”, ossia il *sapere finalizzato al bene dei sottoposti*: in virtù di esso il politico può cambiare le leggi vigenti anche andando contro il consenso dei cittadini, laddove le nuove leggi rispondano meglio alle loro (nuove) istanze; in quanto che, come sostiene Platone, l'uomo regale dispone della “forza della tecnica che è *più potente* di quella delle leggi”⁷⁴. Nelle *poleis* esistenti (come, ad esempio, Atene), le leggi, però, limitano l'azione del politico: in particolare, la democrazia e l'oligarchia *sono paragonate* a “costituzioni” in cui i cittadini si sono convinti che i medici e i piloti⁷⁵ usano le loro tecniche per finalità malvagie e per fare loro danni. Decidono perciò di *privare* queste due tecniche del loro *potere* e di riunire un'*assemblea* dove chiunque, *esperto o non esperto* di medicina e di navigazione, può esprimere il *proprio parere* su come si debbano curare i malati e pilotare le navi. Le decisioni assunte dalla *maggioranza* (si badi bene: non necessariamente *qualificata*), al termine del dibattito, sono redatte in forma scritta, e diventano le *regole* in base alle quali *da allora in poi* si debbano apprestare le cure ai malati e guidare le navi. Di conseguenza, il “potere” in campo medico e nautico è attribuito a magistrati *estratti a sorte* e per il cui esercizio debbono attenersi *solo* alle norme scritte. Allo scadere del mandato essi sono chiamati a rendere conto del loro operato davanti ad un tribunale, dove *chiunque* li può (eventualmente) accusare di non aver agito in conformità alle leggi sancite dall'assemblea, con il rischio, quindi, di vedersi comminata una multa o, addirittura, una condanna. Non solo, ma in tali città vi sono leggi che puniscono chi venga sorpreso *a studiare* medicina e

⁷⁴Platone, *Politico*, 297a.

⁷⁵Questi due “ambiti”, il *medico* e il *pilota*, stanno qui a rappresentare l'*esperto*, il *competente* in generale.

pilotaggio ed *escogiti* qualcosa di *nuovo* e di *diverso* in questi “settori” rispetto a quanto stabilito nelle suddette regole scritte. Chi si macchia di un tale “reato”, deve essere considerato un corruttore di giovani, poiché presume che esista un livello di verità *superiore* a quello espresso dalle leggi. Il paragone esposto da Platone intende dunque mostrare come la legislazione emanata da una delle suddette “costituzioni storiche”, che *emargina* i veri politici, non riguardi soltanto l'ambito delle norme che regolamentano i rapporti e le transazioni tra i cittadini⁷⁶, a cui, come si è visto, anche il vero politico non può fare a meno di ricorrere, ma riguardi proprio le regole stesse che disciplinano l'*esercizio del potere*, e come una tale legislazione abbia una clausola di salvaguardia che ne prevede l'*immodificabilità*. In queste città la legge espressa dalla *collettività* si sostituisce al *vero politico*. Per Platone invece vale per la politica ciò che vale per qualsiasi tecnica: essa è una *competenza* riservata a pochissimi *esperti* che la esercitano *a vantaggio di tutti*. Per questo può affermare che i regimi storicamente esistenti sono delle *imitazioni*⁷⁷: essi, cioè, scimmiettano quanto in realtà è in grado di fare *soltanto* l'esperto di politica. E, soprattutto, diviene chiaro perché tali pseudo-politici sono da lui definiti dei “subalterni”: essi sono i *servitori* di quelle *contraffazioni* della competenza politica che sono le *leggi*, ovvero le regole sancite dalla collettività (riunita in Assemblea) a disciplina dell'esercizio del potere.

Ma se è vero che esse sono solo imitazioni del sapere del vero politico, è anche vero che, per coloro che sono sprovvisti di un tale sapere (ovvero: la gran parte degli uomini), è meglio attenersi a tali regole condivise (le leggi), pur con tutti i loro “limiti”, piuttosto che prescindere totalmente da esse. In mancanza di meglio, ovvero: “quando non viene emergendo nella città un re quale cresce negli alveari” è saggio⁷⁸ esigere un'obbedienza *rigorosa* alle leggi e ai codici scritti, le quali debbono essere redatte “collegialmente, ripercorrendo le *orme* della costituzione più vera in assoluto”⁷⁹.

In che modo è però possibile seguire tali orme dalle quali rintracciare il cammino meno impervio e tutelarsi da errori grossolani? Platone risponde proponendo una classificazione⁸⁰ delle costituzioni “imperfette” (quelle della realtà storica), e, proprio in virtù di questa classificazione, compare una prospettiva differente rispetto a quella emersa ne *La*

⁷⁶Si veda *nota 71*.

⁷⁷Platone, *Politico*, 301a.

⁷⁸Per Platone si tratta, in questo caso, di una ben triste “saggezza”!

⁷⁹Platone, *Politico*, 301e.

⁸⁰Come si è potuto constatare anche ne *La Repubblica*, si tratta di processo tipico della riflessione politica greca.

Repubblica, dove queste costituzioni erano descritte in termini di *degenerazione*. Il filosofo, pur ammettendo che il governo della legge è un ideale “inferiore” rispetto al *sapere tecnico* del vero politico, è in un certo qual modo “obbligato” a fare della legge la *base necessaria* di tutte le forme “buone” di governo esistenti, a giudicarle “buone” o “cattive” a seconda della sua presenza o della sua assenza. Tra i regimi che si fondano *sulle leggi* si ha pertanto: la “monarchia”, quando il potere è esercitato da uno solo; l’“aristocrazia”, quando sono i pochi ricchi a esercitare il potere; la “buona democrazia”, quando il potere è esercitato dai molti. Quando, viceversa, coloro che accedono al potere lo fanno *in maniera illegittima*, si hanno la “tirannide”, l’“oligarchia” e la “cattiva democrazia”. Tra questi sei regimi politici Platone stabilisce poi un ordine di *preferibilità*: monarchia, aristocrazia, democrazia “osservante delle leggi”, “cattiva” democrazia, oligarchia e tirannide. La democrazia “buona”, che è il “peggior” regime tra quanti osservano le leggi, poiché la sua principale caratteristica, la *frammentazione del potere*, costituisce il suo peggior difetto rispetto all’aristocrazia e alla monarchia, in cui la capacità decisionale è nelle mani di pochi, diventa⁸¹ però, se confrontata con i restanti tre regimi “peggiori” (democrazia “cattiva”, oligarchia e tirannide), il “migliore” (anche se sarebbe più giusto dire: il “meno peggio”), poiché proprio la suddetta caratteristica costituisce una sorta di “garanzia” rispetto al *potere assoluto* di pochi, come nel caso dell’oligarchia, o di uno solo, vedi tirannide⁸².

Questa *parziale riabilitazione* della legge, della cosiddetta *giustizia legale*, consente il passaggio all’analisi del terzo ed ultimo dialogo platonico oggetto di questa indagine: *Le Leggi*. Prima però è necessario soffermarsi un momento su un ultimo aspetto del *Politico*, fondamentale per il proseguo del nostro lavoro: l’esame, da parte dello Straniero eleatico, di alcune competenze che hanno una stretta parentela con la politica, ma che non vanno assolutamente confuse con essa. Si tratta di un passaggio fondamentale del dialogo, di cui forse lo stesso filosofo non ha colto fino in fondo la *portata innovativa* rispetto a quanto da lui stesso detto fin ad allora (incluso i precedenti scritti), e che, come si tenterà di mostrare adesso, sembra, in un certo momento, *mettere in crisi* tutto il suo sistema politico (e filosofico). Dopo essersi soffermato brevemente sui regimi storici, Platone pone infatti la sua attenzione sulla “strategia”, sulla “tecnica giudiziaria” e su “quella parte dell’oratoria che, avendo relazione con la scienza regale, insieme con essa pilota le faccende nella città,

⁸¹In quanto democrazia= potere del popolo.

⁸²Platone, *Politico*, 302b-303b.

persuadendo di ciò che è giusto”⁸³: perché? Prima di rispondere ad un tale ragionevole interrogativo, è opportuno ricordare che, per quanto riguarda la retorica e la strategia, c'è un precedente nell'*Eutidemo*⁸⁴, dove Platone distingue tra tecniche “di produzione” e tecniche “d'uso”, e teorizza la *subordinazione* delle prime alle seconde. Tra le tecniche di produzione rientrano appunto la retorica e la strategia, poiché entrambe, sostiene il filosofo, *non sanno fare uso* dei loro “prodotti”. Esse ne affidano pertanto la *direzione* alla politica (tecnica d'uso), perché essa, assumendo il ruolo di *controllo supremo* su tutta la città, è la sola in grado di *fare uso* delle prestazioni di queste due tecniche “accessorie”, che le sono perciò *subordinate*⁸⁵. È importante, tra l'altro, ricordare che nella letteratura politica e storica dell'epoca l'espressione *ρήτορες καὶ στρατηγοὶ* (oratori e comandanti) è usata per indicare i *leaders* politici. E, di fatto, nell'Atene del tempo la *leadership* politica era esercitata dal retore, che nell'assemblea si faceva promotore di proposte di carattere politico, e dallo stratega (la *strategia* era una carica politica elettiva) che grazie alla sua posizione di *capo militare*, poteva assumere anche decisioni squisitamente politiche. Per quanto riguarda l'altra “funzione” politica, la tecnica giudiziaria, lo stesso *Politico* informa che i tribunali avevano il compito di giudicare l'operato di chi aveva rivestito una carica pubblica; inoltre, essi (ma qui Platone non ne fa cenno) erano preposti a esaminare il possesso dei requisiti che la legge prevedeva affinché si potessero ricoprire tali cariche. Nei regimi storici, quindi, il retore, lo stratega e il giudice surrogavano, ciascuno in modo “parziale”, il *vero politico* (qui, naturalmente, va inteso in termini platonici) nelle sue funzioni di governo.

Se si tiene conto di tutto ciò, si comprende anche quale sia l'obbiettivo di Platone: individuare il *corretto* ruolo (il “giusto” posto) di ciascuna di queste tre competenze “accessorie” laddove *esista* la vera tecnica politica. Il filosofo mostra innanzitutto che retorica, strategia e tecnica giudiziaria *non possono* aspirare al ruolo di leadership politica, o, comunque, pretendere di esercitare un controllo sull'operato della politica. Nel fare ciò Platone ricorre al *rapporto gerarchico* tra saperi: quando si apprendono certi saperi, come la musica o in generale le competenze che implicano abilità manuali, tra gli oggetti di questi saperi *non* è compreso quello *se sia opportuno o meno* apprendere questi saperi. Esso è oggetto di un sapere “diverso”. Platone propone tre alternative riguardo al rapporto

⁸³Platone, *Politico*, 303e.

⁸⁴Platone, *Eutidemo*, (incluso nel volume V della collana “Opere complete), Bari, Laterza, 2003, 289b e sgg.

⁸⁵Platone, *Eutidemo*, 291c-d.

gerarchico tra i due livelli di sapere: 1) non c'è alcun rapporto gerarchico; 2) i saperi di “primo livello” (la musica, ecc.) dominano su quello (la politica) di “secondo livello”; 3) quest'ultimo comanda e sovrintende su tutti gli altri. Platone “opta” per la terza alternativa, sancendo così la *subordinazione* di retorica, strategia e tecnica giudiziaria alla scienza politica. Il sapere “*se occorra o no persuadere*” domina sul sapere che ha il potere di persuadere (la retorica), poiché essa non sa *quando* sia il caso di persuadere, *quando e con chi* sia necessario usare la forza, o quando semplicemente non fare nulla. Tale competenza rientra invece tra quelle della scienza politica, per cui la retorica si pone (si deve porre) al suo servizio. La strategia è anch'essa una competenza tecnica relativa al “come”; nel suo caso: al come si deve combattere. Ma sapere *se* sia opportuno combattere o *se* è il caso di trattare amichevolmente, costituisce un’“abilità” diversa e che si pone in una posizione di “dominio” rispetto alla prima. Appartiene alla tecnica regale, alla quale la strategia è perciò subordinata. Resta, infine, da esaminare il “rapporto” con la tecnica giudiziaria; e, in questo caso, la “sudditanza” è ancora più evidente. Tale tecnica infatti non ha alcun “potere più ampio che *ricevere dal re legislatore* tutte le norme stabilite, con valore di legge, in materia di contratti, e giudicare *sulla loro scorta* che cosa sia stato stipulato giustamente e cosa ingiustamente”⁸⁶. Come visto in precedenza⁸⁷, il vero politico non può fare a meno di emanare una legislazione in materia “di giustizia e di contratti”, ma è lui stesso *a consegnare* questa legislazione al giudice, suo subordinato, affinché amministri la giustizia in questo particolare ambito: non è una prerogativa che appartiene al giudice.

Platone sancisce dunque la subordinazione di retorica, strategia e tecnica giudiziaria, mostrando che a ciascuna di queste spetta sì un preciso campo di operazioni, ma tale operatività risulta molto “ristretta” rispetto a quella propria della scienza politica. È evidente, sembra dire il filosofo, che retorica, strategia e tecnica giudiziaria condividono con la politica la *cura* delle mansioni di governo della città, ma con un'importante differenza: ad esse tocca l'*esecuzione* delle mansioni di governo, mentre alla politica l'*iniziativa* e la *decisione*. “La scienza regale, – dice lo Straniero eleatico – che sia realmente tale, non deve operare in prima persona, bensì deve esercitare il potere su quelli che sono capaci di operare, poiché essa *conosce quando è il momento opportuno* di dare avvio e impulso alle faccende più importanti nella città e quando il momento *non è opportuno*, mentre le altre

⁸⁶Platone, *Politico*, 305b.

⁸⁷A tal proposito, si veda pag. 47 di questo lavoro.

(scienze) devono fare quanto è stato loro ordinato”⁸⁸. Le prime tre controllano un ambito *circoscritto* di operazioni, mentre la politica controlla *il loro stesso operare*, nel senso che *ne determina le condizioni e le circostanze di applicabilità*. Si tratta di un passaggio essenziale perché mostra come, in una certa fase della sua speculazione, per lo stesso Platone la politica sembri sfuggire all'alveo della “scienza”: un qualcosa che vada “al di là” di quella nozione stessa di “razionale” da lui sviluppata. Sembra quasi che il filosofo, implicitamente, volesse riportare la politica (e quindi la filosofia?) da un piano *trascendentale* (l'iperurano, il mondo delle Idee), ad uno *empirico*, dall'ambito della *verità* a quello dell'*opportunità* (della *possibilità*).

Ma, come anticipato, si tratta soltanto di un'impressione, o, meglio, di un'occasione perduta: un'intenzione espressa con poca convinzione, in maniera titubante, timidamente, e, comunque, subito “soffocata” dal riaffermarsi di una concezione letteralmente *ideale* della politica, una visione *metafisica*, addirittura *teologica*, come si vedrà tra poco nella sua ultima opera, *Le Leggi*. Eppure dal titolo del dialogo, non si direbbe: anzi, si potrebbe pensare piuttosto che qui il filosofo sia giunto finalmente al termine di un cammino che, iniziato con *La Repubblica* e proseguito nel *Politico*, lo ha portato ad ammettere la quasi impossibilità di realizzare un “governo della scienza”, un'*Ideocrazia*, e, di conseguenza, la necessità di “virare” verso un'opzione secondaria, ma *inevitabile*, vale a dire: il “governo delle leggi”. Si potrebbe pensare che Platone “si sia rassegnato” alla “difficoltà” di trovare un uomo (o più uomini) dotato della *scienza* “di ciò che conviene alla polis” e della *volontà di agire* come questa scienza “prescrive”, senza mai cedere a nessuna tentazione a scostarsene; e che, dunque, si sia “convinto” della necessità per gli uomini, riuniti in una comunità, di “affidarsi” a delle *regole* condivise, e di vivere ottemperando ad esse. È però una apparente “rassegnazione”, perché di fatto quelle “regole” assumono per l'“ultimo” Platone valore di *principi*. Ma si prosegui con ordine, senza anticipare nulla!

⁸⁸Platone, *Politico*, 305c-d.

2.3: Le Leggi.

Va da subito precisato che *Le Leggi* è l'unico dialogo platonico da cui il “personaggio” di Socrate è assente; i suoi “protagonisti” sono uomini anziani, dalla lunga esperienza politica: un ignoto forestiero ateniese, il cretese Clinia, e lo spartano Megillo. La conversazione si svolge sull'isola di Creta, e, precisamente, lungo la strada che da Cnosso porta al santuario di Zeus⁸⁹. Il protagonista principale è l'Ateniese, che domina gran parte della conversazione; gli altri due personaggi sono poco più che ascoltatori. Forse, un po' più delineata è la figura del cretese Clinia, che ha ricevuto dai suoi concittadini il compito di redigere, insieme ad altri nove magistrati, la *legislazione* per una nuova colonia⁹⁰. All'inizio del dialogo l'Ateniese chiede ai suoi interlocutori quale sia l'*origine* dell'ordinamento delle leggi delle loro *poleis* (ovvero Creta e Sparta). Essi gli rispondono che va attribuita alla *divinità*, e precisamente: a Zeus per quanto riguarda Creta, ad Apollo per ciò che concerne Sparta. La conoscenza della loro provenienza da così prestigiose istituzioni giuridiche spinge l'Ateniese a proporre ad entrambi una “discussione” sulle costituzioni politiche (in generale) e sulle leggi⁹¹. L'Ateniese apprende da Clinia che il legislatore di Creta ha concepito tutte le sue leggi in vista *della guerra*: per natura – sostiene il Cretese – ogni città è costantemente in uno stato di guerra *non dichiarato* nei confronti delle altre città; la vittoria in guerra è *la condizione* di ogni beneficio. L'Ateniese dimostra al suo interlocutore che le “sue” leggi mirano ad un fine “sbagliato”: il fine dello Stato non è la guerra; bensì *la pace*. Infatti, se *la vittoria* in guerra è la condizione di ogni beneficio, la guerra non ne costituisce *il fine*: i benefici stessi della vittoria *coincidono* con la pace⁹². Quindi la virtù della guerra, il coraggio, è la parte più “modesta” della *valenza politica*, inferiore alla moderazione e, soprattutto, alla giustizia e alla saggezza. Le leggi cretesi, benché godano del massimo prestigio fra tutti i Greci, procurano, o meglio, mirano a beni “minori”, quali la salute, la bellezza, la forza, la ricchezza. Ma una legislazione che vanta un'origine “divina” dovrebbe aspirare a ben altri obiettivi: a beni “divini” appunto, quali la saggezza, la temperanza e la giustizia, che “stanno davanti a quegli altri”, e ai quali spetta “la sovranità

⁸⁹Platone, *Le Leggi*, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Milano, BUR, 2005, 624a-625c.

⁹⁰Platone, *Le Leggi*, 702b-d.

⁹¹Platone, *Le Leggi*, 625a-b.

⁹²Platone, *Le Leggi*, 627a-629e.

complessiva” e impartire ai cittadini le norme *in vista di* quelli⁹³. Il legislatore dovrebbe avere cura di *ogni aspetto* della vita del cittadino: che si tratti di contrarre matrimonio, della procreazione e dell'educazione dei figli, della formazione dei cittadini (dalla giovinezza alla vecchiaia); costui, attraverso le leggi, dovrebbe provvedere a tutto, dispensando premi e castighi *in giusta misura*, scrutando e sorvegliando *dolori e gioie* in tutte le loro relazioni; (dovrebbe) censurare e lodare i desideri e gli impulsi di tutte le passioni; e in tutte le vicissitudini che investono gli uomini (malattie, guerre, povertà, e i loro contrari), insegnare e definire, relativamente alle disposizioni di ciascuno, *ciò che è bene e ciò che non lo è*⁹⁴. Solo in questo modo un legislatore potrebbe dimostrare che la *sua* legge (νόμος) sia conforme alla ragione (νοῦς) e, di conseguenza, alla temperanza e alla giustizia. Ma – aggiunge ironicamente lo Straniero ateniese – di tutto ciò nelle *vostre* leggi, che la tradizione attribuisce a Zeus e ad Apollo Pizio e che Minosse e Licurgo sancirono per le loro poleis, sembra non esservi traccia⁹⁵. Non resta quindi altro da fare, per giungere alla definizione della migliore legislazione possibile (ovvero quella ispirata a “virtù divine”), che riprendere dal principio la loro indagine: l'Ateniese popone agli altri due interlocutori di procedere prima con l'esame della legislazione fondata sulla sola virtù del *coraggio*, come quella cretese e spartana, al fine di metterne in evidenza i limiti e le debolezze⁹⁶, e, successivamente, procedere con l'esame della legislazione che tende alla “vera” virtù, ossia: alla saggezza, alla temperanza e alla giustizia⁹⁷. Già in queste prime pagine del suo ultimo dialogo è evidente come Platone professi un'idea “altissima” (iperuranica) della legge; le attribuisce un valore veramente *sommo*. Egli, come visto, scorge in essa nientemeno che un dettato della *ragione*; non più intesa però in termini *umani* (νοῦς), bensì *divini* (Νοῦς): la legge, sembra dire Platone, è un “santo” ordine dato dalla Ragione, un ordine flessibile che vale ad attirare gli uomini - “queste marionette nelle mani degli dei”⁹⁸- alla “Virtù”.

Nell'avviare la sua analisi, l'Ateniese mette subito in evidenza come entrambi i legislatori, quello cretese e quello spartano, convinti come erano che il fine della città fosse la guerra, hanno provveduto ad educare i loro sudditi al *coraggio*, all'autocontrollo per ciò che riguarda le *sofferenze* e le *paure*, facendogli provare quelle più grandi. Ma, viceversa,

⁹³Platone, *Le Leggi*, 631b-d.

⁹⁴Platone, *Le Leggi*, 631e-632b.

⁹⁵Platone, *Le Leggi*, 632d.

⁹⁶La si potrebbe definire come la fase *decostruttiva* del suo discorso.

⁹⁷Viceversa: in questo caso si parlerebbe di una fase *costruttiva* del discorso.

⁹⁸Platone, *Le Leggi*, 645a

non li hanno mai assolutamente educati alla *moderazione*, all'autocontrollo per ciò che concerne i *piaceri*. I due legislatori scoraggiano la possibilità di “assaporare” i piaceri, e questo è un limite: in questo senso le loro leggi sono “privative”, e non “educative”. L'Ateniese, naturalmente, ha in mente quel genere di piaceri di cui i cittadini possono godere in pubblico, e a cui *debbono* venire esposti affinché imparino a controllarsi, quali: i banchetti (pubblici), oppure i piaceri “artistici” come la musica o il canto. Anche in questo scritto, come già ne *La Repubblica*, la “costruzione” dello Stato migliore presuppone la *formazione* del miglior cittadino, ovvero: una ottima educazione. Una legislazione che voglia governare un ottimo Stato, non vieta a propri cittadini *di provare* determinati piaceri: in tal caso, infatti, non ci si troverebbe di fronte ad una *πολιτεία*, quanto, piuttosto, ad un “campo armato”, o, peggio ancora, ad un “gregge”. Un tale esempio è dato proprio da Creta e Sparta, le cui leggi hanno appunto il grande “difetto” di non esporre i loro cittadini al piacere del bere o delle arti. Questo fa di essi forse dei “bravi soldati”, ma non “validi amministratori di una città ed uno Stato”⁹⁹: *veri* cittadini. La legislazione di uno Stato che aspira ad essere il “migliore”, deve, perciò, avere come primo obiettivo “l'educazione alla virtù del cittadino”¹⁰⁰, che consiste nella *giusta disposizione* verso i piaceri e le pene: nel *giusto controllo* dei propri piaceri e delle proprie pene, e che si ottiene *ragionando in modo corretto*.

Una volta definito in cosa consista realmente la virtù *per l'Uomo*, ovvero: in saggezza, temperanza e “giusto mezzo”, l'Ateniese propone ai suoi interlocutori di spostare la loro conversazione da un piano *etico* (dal piano della *prassi individuale*), ad uno più ampio: quello *politico*. Più precisamente: egli suggerisce di procedere con un'indagine sulla “storia della politica”, quale storia della “vita associata”, e giungere fino alla nascita proprio di quelle due *poleis*, Sparta e Creta, per *coglierne* i punti di forza, ma pure (e soprattutto) le debolezze, e dimostrare, così, come anche le *comunità politiche*, e non solo gli *individui*, debbono *puntare* non soltanto sulla forza, ma sulla temperanza e sulla saggezza, se vogliono evitare un inesorabile declino. Da quanto fin qui detto si può cogliere come anche ne *Le Leggi*, si sottolinei lo “stretto legame”, l’“interdipendenza”, che vi è tra l'ottima educazione del cittadino e la realizzazione dell'ottimo Stato: non vi può essere l'una senza l'altro, e viceversa.

⁹⁹Platone, *Le Leggi*, 666e-667a.

¹⁰⁰Platone, *Le Leggi*, 653a.

La “vita politica”, afferma l'Ateniese, ha molte nascite, poiché vi sono state ripetute “distruzioni dell'umanità” a causa di inondazioni, epidemie, ed altre simili calamità, che portarono alla scomparsa di tutte le *arti* (compresa quella politica) e di tutte le tecniche; solo pochi esseri umani sopravvissero sulle cime delle montagne o in altri luoghi “privilegiati” (ovvero: risparmiati); e per molto tempo essi non osarono scendere verso le pianure, *smarrendo* di fatto anche il ricordo delle precedenti “conquiste civili”. Questi “pastori alpestri” vivevano in una condizione di semplicità e di innocenza, ignari delle cose “belle” delle città e del loro contrario. Per questo motivo in quel tempo erano quasi del tutto scomparse le discordie civili e le guerre, anzi, gli uomini si amavano e nutrivano affetto gli uni verso gli altri, poiché l'abbondanza di pascoli, che garantiva cibo e vestiario, faceva sì che non vi fosse povertà *per nessuno* e, di conseguenza, motivo di contrasto tra loro. Essi, in virtù di tale condizione e della loro “originaria” ingenuità, erano dunque virtuosi, coraggiosi e insieme moderati e giusti, e anche le loro *costituzioni* non erano per nulla complesse, ma consistevano unicamente nel rispetto delle “costumanze e delle norme dei padri”, ovvero: in *patriarcati*¹⁰¹. In seguito queste singole “comunità familiari” *si unirono* in organismi più vasti: esse si volsero alla *coltivazione dei campi* (quindi, *inventarono* una “nuova” tecnica: l'*agricoltura*) e costruirono mura di cinta per difendere le loro case dalle fiere, realizzando di fatto un'unica grande “dimora comune”. All'interno di queste “unioni di clan” venivano scelti coloro che avrebbero selezionate tra tutte le norme patrie “quelle che reputavano migliori in relazione al bene comune”, dando il via, di fatto, alle prime forme di legislazione. Tali legislatori, in seguito, scelsero all'intero delle varie famiglie, uno o più “magistrati”, col compito di *amministrare* la legge, instaurando così la monarchia e/o l'aristocrazia. La terza forma di organizzazione, costituitasi successivamente, è la *polis*, il modello “istituzionale” che, ai tempi di Platone, caratterizza gran parte degli Stati ellenici. Si tratta, a differenza della precedente, di un'unità politica più complessa e sviluppatasi su un'area geografica più vasta: comprendente, cioè, non solo alture, ma anche spazi pianeggianti e sbocchi a mare. A quell'epoca, “poco dopo il diluvio”, ne sorsero molte, ma la più importante era sicuramente Ilio. Contro questa però alcune città achee organizzarono una spedizione militare, che si concluse dopo dieci anni con la sua distruzione¹⁰². In realtà l'alleanza delle *poleis* achee diede vita alla quarta forma di organizzazione politica, la

¹⁰¹Platone, *Le Leggi*, 676b-680b.

¹⁰²Platone, *Le Leggi*, 681d-682e.

*confederazione di Stati*¹⁰³, di cui facevano parte anche Sparta, Argo e Messene¹⁰⁴.

Il discorso dell'Ateniese giunge così ad un punto saliente: l'indagine sull'origine di Sparta, delle sue leggi e delle sue istituzioni. Egli infatti “si ricollega col pensiero”¹⁰⁵ al periodo in cui Sparta, Argo e Messene passarono sotto il dominio dorico e divennero tre *distinte* monarchie. Nonostante ciò, i loro antichi sovrani stipularono tra loro un giuramento: costoro si impegnavano a soccorrersi a vicenda nel caso in cui un nemico avesse cercato di distruggere uno dei tre regni; ed, inoltre, promettevano di rispettare “le leggi comuni” che ciascuno aveva stabilito per se e per i suoi sudditi, ovvero: di non rendere *mai* oppressiva la loro dominazione, e quelli (i sudditi) di non congiurare contro i loro governanti, né permettere ad altri di farlo. Infine, tutti e tre i re promisero di portare il loro aiuto *a tutti* i sovrani e popoli greci che avessero subito offese *dai barbari*¹⁰⁶. Nonostante le loro “buone intenzioni”, però, due delle tre costituzioni, Argo e Messene, molto presto si guastarono, e l'unica a rimanere indenne fu Sparta. Ciò non avvenne, spiega l'Ateniese, per sopravvenuta viltà dei loro sovrani, né tanto meno perché essi e i loro sudditi non “conoscessero” più l'arte della guerra, “ma la rovina fu dovuta ad ogni sorta di vizi, e specialmente alla loro ignoranza (ἡ ἀμαθία) circa le *fondamentali questioni umane*”¹⁰⁷. Tale “somma ignoranza” consiste nel “amare” ciò che si *sa* essere “spregevole”, e “odiare” invece ciò che la ragione *riconosce* come bello o buono (καλόν ἢ ἀγαθόν). Così, quando l'anima si oppone alla conoscenza o alla ragione, alle quali *per natura* spetta il comando, si ha la cosiddetta *stoltezza* (ἡ ἄνοια). Lo stesso avviene ovviamente anche in una città: quando, cioè, la “massa” (che “equivale” a ciò che per il singolo è “sofferenza” e “piacere”) *non obbedisce* più ai magistrati e alle leggi (ovvero alla “ragione”). E “questo *non* vivere secondo ragione – dichiara l'Ateniese – lo considero la più deleteria tra le forme di ignoranza, tanto per una città quanto per il singolo cittadino”¹⁰⁸.

Egli passa quindi a delineare dettagliatamente in cosa consiste questo “vivere secondo ragione”. Si tratta, precisamente, del vivere secondo una sorta di “postulati”, di “assiomi” universali della ragione (il comune “sentire” degli uomini): l'insieme dei costumi sanciti dal “uso” e diventati perciò *patrimonio etico* dell'umanità. L'Ateniese ne elenca sette (in realtà

¹⁰³Platone parla in realtà di *gruppi etnici*.

¹⁰⁴Platone, *Le Leggi*, 683a.

¹⁰⁵Platone, *Le Leggi*, 683d.

¹⁰⁶Platone, *Le Leggi*, 683e-684d.

¹⁰⁷Platone, *Le Leggi*, 688c.

¹⁰⁸Platone, *Le Leggi*, 689b.

sarebbero otto), i principali dei quali sono: il “principio” secondo cui “i nobili debbono comandare sui non nobili”; quello per cui “i più gli anziani devono comandare e i più giovani obbedire”; l'altro ancora (quello più importante) che ordina “all'*ignorante* di seguire e al *saggio* di guidare e comandare”; infine, quello di cui è espressione la massima di Esiodo: “la metà vale spesso più del tutto”, e che si può riassumere nella *necessità* di agire sempre nel segno della *moderazione*, e *mai* dell'eccesso¹⁰⁹.

Argo e Messene ebbero presto un rapido declino proprio perché i loro sovrani e cittadini vennero meno a queste “regole” non scritte, ma essenziali per la conservazione di uno Stato: essi, cioè, si fecero sopraffare dall'eccesso, dalla superbia, *prevaricarono* sulle leggi vigenti, e *furono incoerenti* con se stessi riguardo a ciò che avevano approvato *con parole e giuramenti*, determinando per se la più completa rovina¹¹⁰. Solo Sparta riuscì ad evitare tale declino grazie alla saggezza dei suoi grandi legislatori i quali “seppero affidarsi alla *giusta misura*”¹¹¹ e a quanto dettato nei secoli dalla “ragione” (i sopracitati “assiomi”, appunto). I suoi primi legislatori “imposero” sulla città non uno, ma *due* sovrani, affinché non vi fosse troppo potere nelle mani di un solo individuo, e, di conseguenza, tentazioni “dispotiche”. Non contenti di queste “garanzie”, stabilirono poi un consiglio degli anziani (gerusia) con diritto di veto sulle decisioni di quelli (cioè: dei due sovrani) concernenti le questioni più importanti. Grazie a questi pochi “elementi di tutela”, tendenti alla *moderazione*, i suoi primi legislatori (Licurgo e, forse Teopompo) le garantirono la salvezza non solo per i suoi primi anni di vita, ma anche per le epoche successive¹¹².

La corruzione e la decadenza di Argo e Messene e la loro conseguente rovina si materializzarono, storicamente, durante la guerra delle città greche contro i Persiani. Nel corso di quegli eventi, infatti: la prima (Argo) non rispose all'appello rivoltagli dagli altri Stati ellenici a schierarsi contro le milizie “barbariche”; l'altra (Messene), fece addirittura l'opposto, impegnando Sparta in un'altra guerra contro essa stessa. “E – conclude l'Ateniese - se il *comune impegno* di Ateniesi e Spartani non avesse stornato la schiavitù incombente, oggi le stirpi greche sarebbero tutte mescolate fra loro, e quelle dei barbari con i Greci, e quelle greche con i barbari”¹¹³. Con la ricostruzione di questi eventi si conclude l'indagine

¹⁰⁹Platone, *Le Leggi*, 690a-e.

¹¹⁰Platone, *Le Leggi*, 691a.

¹¹¹Platone, *Le Leggi*, 691d.

¹¹²Platone, *Le Leggi*, 692b.

¹¹³Platone, *Le Leggi*, 692d-693a.

storica dello Straniero ateniese volta a “rafforzare” la sua tesi iniziale secondo cui: uno Stato *non deve* fondarsi solo sul coraggio, come sostengono gli altri due interlocutori, ma sulla temperanza, la concordia e la libertà.

Clinia lo esorta allora a discorrere di queste tre virtù. L'Ateniese sostiene che nel mondo fin ad allora conosciuto esistono due modelli di costituzione che possono essere considerate come le *madri* di tutte le altre: la monarchia, di cui massima espressione è quella persiana; e la democrazia, il cui più illustre testimone è Atene. La monarchia, quale costituzione, ha come sua “caratteristica principale” la *concordia*; la democrazia, invece, la *libertà*. Ma da sole queste due virtù non bastano a fare un “ottimo” Stato: perché esso si realizzi, “è imprescindibile *prendere da entrambe* (da monarchia e democrazia), essere in grado “di temperare”, di mettere insieme “nella giusta misura” le loro principali caratteristiche, se si vuole realmente indipendenza (libertà) e concordia accompagnata da saggezza”¹¹⁴. A riprova di quanto appena sostenuto, l'Ateniese descrive l'evoluzione (o meglio: l'*involuzione*) politica di queste due realtà. Per quanto riguarda la monarchia, se al tempo di Ciro – dice l'Ateniese – i Persiani vivevano tra loro in maggiore *concordia*, poiché i “capi politici” (a partire dallo stesso sovrano) rendevano partecipi i loro sudditi di una certa “libertà” e li incoraggiavano, in parte, all’“uguaglianza”, i “Gran Re” che gli sono succeduti, a partire da Cambise, si sono rivelati in gran parte dei *corrotti* e, insieme, *corruttori* del regno, poiché “sottratta *in misura eccessiva* la libertà al popolo e *promosso il dispotismo*, più di quanto fosse opportuno, *incrinarono* la concordia e lo spirito comunitario all'interno dello Stato”¹¹⁵. L'Ateniese passa poi ad esaminare la costituzione attica per mostrare come anche la libertà *assoluta*, svincolata cioè da ogni “autorità”, è decisamente negativa. Al tempo in cui i Persiani attaccarono i Greci, i suoi “compatrioti” - racconta l'Ateniese – avevano un antico sistema costituzionale e magistrature elette tra gli appartenenti a quattro categorie di censo (trattasi della “costituzione di Solone”), e ciascun cittadino aveva in se, come un padrone (ὁ δεσπότης), un *senso del pudore* (ἡ αἰδώς) che lo rendeva *volontariamente* “schiavo” delle leggi e dei magistrati (quindi realmente *libero*), cementando così tra di loro una *profonda solidarietà* (σφόδρα φιλία)¹¹⁶. La prova di tale solidarietà, gli Ateniesi la mostrarono proprio in occasione della guerra contro la Persia, quando di fronte ad un così forte nemico, essi

¹¹⁴Platone, *Le Leggi*, 693d.

¹¹⁵Platone, *Le Leggi*, 697d.

¹¹⁶Platone, *Le Leggi*, 698b-c.

dovettero fare affidamento solo sulle proprie forze: fu infatti il senso di appartenenza ad un “comune *ethos*”, e la necessità di difenderlo ad ogni costo, che permise ai suoi concittadini di proteggere i templi, le tombe, gli altari, e tutte le cose che gli erano *familiari e care*¹¹⁷; e non solo: ma di ottenere, infine, anche la vittoria sul nemico. Pochi decenni dopo anche agli Ateniesi però capitò la “stessa” sorte, ovvero: l’“essere vittime di se stessi”. E se i Persiani a causa del loro *autoridursi* alla più completa schiavitù, gli Ateniesi, di contro, per aver spinto la masse verso la più completa libertà (*πᾶσα ἐλευθερία*)¹¹⁸.

Ma cosa intende l'Ateniese con l'espressione “la più completa libertà”? Egli lo spiega subito dopo: inizialmente, come detto, i suoi cittadini si erano asserviti volontariamente alle antiche leggi, le quali “regolavano” tutto ciò che riguardava la città. Persino i diversi generi musicali *erano stabiliti* “per legge”, così come il “dove” e il “quando” una determinata melodia doveva essere preferita ad un'altra. E, cosa più importante, l'*autorità* di controllare che ciò si svolgesse regolarmente e quella di giudicare (e punire) gli eventuali trasgressori, non era “affidata” dalla legge a *qualunque* cittadino (“alla folla” come dice Platone), ma a degli *esperti*: a “coloro che disponevano di (quella) *adeguata competenza*”¹¹⁹. Successivamente, però, i cittadini iniziarono col preferire alla competenza *l'anarchia dei piaceri*: così nella musica (nell'arte) finirono col *confondere tutto con tutto*, e col dire che essa non soggiace ad alcuna norma, e che ognuno, competente o meno, è in grado di giudicarne il valore in base *al (solo) piacere che ne ricava*. Di conseguenza le cavee dei teatri, *da silenziose* che erano, diventarono *vocianti* come se (tutti) avessero l'orecchio per distinguere nelle arti “ciò che è bello da ciò che *non lo è*”, e, ad un'*aristocrazia del gusto*, subentrò una sfacciata *teatrocrasia*. E se una democrazia di uomini liberi¹²⁰ - aggiunge l'Ateniese – fosse rimasta circoscritta al campo musicale non ci sarebbe stato nulla di grave, ma oggi fra noi (ossia: fra gli Ateniesi), partendo dalla musica, si sono affermate la *presunzione* secondo cui *tutti sanno tutto* e una *inclinazione* all'illegalità abbinata ad uno *spirito di licenza*. Infatti “la *presunzione di sapere* ha fugato ogni paura, e questa sicurezza ha ingenerato l'impudenza (la *sfrontatezza* d'ignorare l'opinione di *chi è “migliore”*)... la “libertà” di non volersi asservire ai magistrati, e, poi, quella di sottrarsi all'autorità e ai moniti del padre e della madre e degli anziani, e, andando avanti, quella (si tratta sempre

¹¹⁷Platone, *Le Leggi*, 699d.

¹¹⁸Platone, *Le Leggi*, 699e.

¹¹⁹Platone, *Le Leggi*, 700a-d.

¹²⁰Qui l'aggettivo ἐλεύθερος, -α, -ον (libero), va inteso in senso negativo, ovvero: come *eccessivamente* liberi.

della “libertà”) di *non assoggettarsi* alle leggi, e, ormai verso la fine, di *non curarsi* dei giuramenti e dei patti e, addirittura, degli dei, passando così ad un'esistenza penosa senza che i mali abbiano tregua”¹²¹. In questo modo, dunque, l'Ateniese giunge a rafforzare quanto affermato precedentemente¹²², ovvero: che la legislazione di una città deve contenere “nella giusta misura” concordia e libertà, e che: ciò è possibile a patto che il legislatore legiferi *con intelligenza* (ὁ νοῦς). “Solo così una città può essere governata *nel modo migliore* e un privato cittadino può condurre *al meglio* la propria esistenza”¹²³. Come si può notare, l'Ateniese (Platone) insiste molto sull'elemento della “ragione”, del “agire con saggezza”, “con intelligenza”: perché un individuo agisca “bene” è necessario che lo faccia “con raziocinio”; e, di conseguenza, perché una *polis* (ovvero: una *comunità*) funzioni bene, è fondamentale che sia guidata “con saggezza”. Ma la domanda che a questo punto sorge è: cosa intende Platone, quando parla di “ragione”? Di quale *νοῦς* va farneticando quando afferma che: la legislazione di una città “deve essere dotata di intelligenza”¹²⁴? Si riferisce alla ragione “umana”, *aperta* alla “perfettibilità”, o, piuttosto, ad un'*ultra-razionalità*, una *razionalità perfetta*, che fa tutt'uno con una *presupposta* “Verità” (Ἀλήθεια)? La “risposta” a questo interrogativo emerge in quella che si può definire “la seconda parte” dell'opera (quella “costruttiva”): quando cioè Clinia, che come detto inizialmente, è stato delegato dai suoi compatrioti a *legiferare* per una nuova colonia, giunti a questo punto del discorso, lo esorta a “collaborare” alla sua impresa, ovvero: partendo da quanto detto fin qui, lo sollecita ad “edificare” *con raziocinio* uno Stato come se lo si dovesse fondare *dalle radici*, così che egli (Clinia) possa giovare di tale “modello costituzionale” per realizzare il suo scopo.

L'Ateniese, ovviamente, accetta l’“invito”, e inizia “a gettare, ragionando, le fondamenta di questa città”¹²⁵. Per quanto concerne la sua collocazione geografica, la *polis* che si vuole fondare dovrà sorgere lontano dal mare, perché il mare ha un'influenza *nefasta e nociva* per la coesione della comunità. Il mare pone nello *spirito* i germi maligni del commercio e dei traffici che immeschiniscono, ed è la porta da cui entrano l'instabilità e la disonestà dei costumi. Dunque la *polis* non deve essere né marittima né dedita ai commerci, ma essenzialmente “agricola”. L'Ateniese passa poi ad affrontare un altro aspetto del futuro

¹²¹Platone, *Le Leggi*, 700e-701d.

¹²²Si veda *nota* 114.

¹²³Platone, *Le Leggi*, 702b.

¹²⁴Platone, *Le Leggi*, 701d.

¹²⁵Platone, *Le Leggi*, 703b-e.

Stato, relativo alla composizione “etnica” della popolazione che dovrà fondarlo. Espone quindi i “pro” e i “contro” di due diverse opzioni, ovvero: di una popolazione appartenente ad una stessa etnia, e di una popolazione costituita invece di una massa “eterogenea”. In entrambi i casi comunque le eventuali difficoltà, afferma lo Straniero ateniese, sono superabili, se in ciascun membro della nuova città vi è “virtù politica” (ossia: “il sentirsi parte di una *unità*”); “sentimento”, quest'ultimo, che solo l'istituzione delle leggi può alimentare¹²⁶.

Il suo discorso si incanala dunque verso il tema centrale del dialogo: l'istituzione delle leggi, appunto. L'argomento, però, non è affrontato in termini, si potrebbe dire, strettamente “giuridico-istituzionali”: la sua analisi è molto “più ampia” e tocca differenti ambiti. Egli inizia col tema della “legislazione”, ovvero: la “promulgazione delle leggi”, che, come tutte le “cose umane”, non dipende *unicamente* dall'uomo. Sono la *divinità*, o meglio, la “sorte voluta dagli dei” (ἡ θεῶν τύχη) e l’“occasione” (ὁ καιρός), a dirigere tutte le vicende umane, a cui, però, va aggiunto un terzo “fattore”: l'arte (ἡ τέχνη). Infatti, aggiunge l'Ateniese, come poter contare o meno, al momento della tempesta, sull'*arte* del timoniere è un grosso vantaggio; così per un territorio (quindi: un “futuro” Stato) che aspiri a godere di prosperità, posto che *ogni altra circostanza* gli sia favorevole, è necessario che gli tocchi un legislatore che *si tiene stretto* alla verità (ἐχόμενον ἀληθείας)¹²⁷. La combinazione di un saggio legislatore e di condizioni “propizie” costituisce quindi il presupposto per la nascita di uno Stato “fecondo”. Quando si parla di *καιρός*, di “occasioni favorevoli”, l'Ateniese intende anche la presenza all'interno della comunità di una “fazione”, che oltre ad essere la più ricca, e quindi a detenere *realmente* il potere, sia pure valorosa, magnanima e dotata di “autocontrollo”¹²⁸. Si tratta di un “passaggio” importante all'interno del suo discorso, dal quale sembra emergere un certo “realismo politico” dell'autore: Platone, infatti, ammette che solo eccezionalmente, raramente, la nascita di nuove istituzioni o i loro mutamenti, avvengono per la sola saggezza e/o per il solo senso di giustizia del suo “fondatore” (il legislatore, appunto): costui necessita *quasi sempre* dell'appoggio del “partito” più forte all'interno della comunità politica, di quanti in essa possiedono davvero il *potere*; e ciò *indipendentemente* dal fatto che tale “parte” coincida con un'unica persona, come nel caso

¹²⁶Platone, *Le Leggi*, 708d.

¹²⁷Platone, *Le Leggi*, 709a-c.

¹²⁸Platone, *Le Leggi*, 710a.

della monarchia; con una ristretta cerchia di persone, come nel caso dell'aristocrazia o dell'oligarchia; o, ancora, con un numero elevato di persone, come nel caso della democrazia. La differenza, in questi casi, riguarderebbe solo la *durata*, il tempo necessario, per la realizzazione di un “progetto” istituzionale: infatti, là dove il potere fosse ripartito fra un numero *assai ristretto* di persone, come nel caso del regime regale o aristocratico, allora il mutamento suocerebbe avvenire più *rapidamente e facilmente*¹²⁹.

Stabilito dunque “a chi” spetta istituire le “fondamenta” della città, l'Ateniese passa a definire la *forma costituzionale* che si intende darle. I due interlocutori gli chiedono allora a quale, tra democrazia, oligarchia, aristocrazia e monarchia, egli sta pensando. E qui Platone, si allontana nuovamente (e forse in maniera *definitiva*) da un'analisi “empirica” della politica e dell'arte di governare, per volgersi ad un'indagine “trascendentale”, *teologica*. Trattasi, ai fini di questo lavoro, del passaggio “più importante” di tutto il dialogo: poiché qui il filosofo si spinge *ben oltre* quanto sostenuto ne *La Repubblica*, teorizzando, di fatto, non più soltanto un'aristocrazia (nel senso di “governo dei filosofi”), ma una vera e propria *teocrazia*, un governo della “Ragione divina”. All'interrogativo di Clinia e Megillo, infatti, l'Ateniese risponde che quei modelli, in realtà, non determinano costituzioni (*πολιτεῖαι*), bensì “insediamenti urbani”, in cui una parte di cittadini *domina e asservisce* gli altri, e ciascuno (di essi) prende il nome dal dominio di chi *la fa da padrone*. Se quindi lo Stato *deve prendere il nome* da chi in esso domina, è *opportuno* che tale nome sia quello che fa riferimento alla “divinità”¹³⁰ (al divino), la quale è *espressione massima* della ragione (ὁ νοῦς), *vera padrona* di coloro che sono forniti di intelligenza¹³¹. L'Ateniese passa a chiarire tale affermazione ricorrendo nuovamente al *mito*: egli (ri)prende il mito di Crono a cui Platone aveva già fatto ricorso nel dialogo del *Politico*; ma qui, come già anticipato, con intenti assai differenti. Si dice – sostiene lo Straniero – che prima della nascita delle *poleis* e dei vari modelli costituzionali, fosse sorto, al tempo di Crono, un *dominio* di cui i migliori governi di oggi rappresentano non più che un'*imitazione*. Poiché si rendeva conto che la natura dell'uomo non è assolutamente in grado di gestire autonomamente tutte le faccende umane senza gonfiarsi di tracotanza e di spirito di sopraffazione, egli (Crono) riflettendo su tale problema (soprattutto per amore degli uomini¹³²) decise di mettere a capo delle città

¹²⁹Platone, *Le Leggi*, 711a.

¹³⁰Più precisamente: “a ciò che è *divino*”; per questo si parlerebbe di *teocrazia*.

¹³¹Platone, *Le Leggi*, 712c-713a.

¹³²Platone, *Le Leggi*, 713d.

come *sovrani* e *governanti* non già esseri umani, bensì *demoni*, appartenenti ad una stirpe *divina* e *migliore*; e con *grande facilità* essi si presero cura delle sorti degli uomini procurandogli *pace*, *pudore*, *buone leggi*, e *giustizia* in abbondanza, e resero le loro stirpi *prosperare* e *immuni da discordie*.

Questo racconto – continua l'Ateniese – mostra che in qualsiasi città che non cada sotto il governo di un *dio* bensì di un *uomo* (o, peggio, di più uomini), non c'è scampo per i cittadini ai mali e ai travagli¹³³; ma, al contempo, comporta che gli uomini *debbano* cercare di *imitare*, con ogni mezzo, la vita che si viveva al tempo di Crono e che, assecondando quanto vi è in essi di *immortale*, in pubblico come in privato, amministrino tanto le loro famiglie quanto le loro città dando il nome di “legge” (ὁ νόμος) a tale regola dell'intelletto (ὁ νοῦς)¹³⁴.

Ma cos'è questo elemento “divino” che l'uomo porta dentro di sé? Qual'è questa “regola dell'intelletto” che gli uomini debbono seguire per governarsi nel miglior modo possibile? L'Ateniese lo spiega subito dopo: nelle costituzioni attuali, come già accennato, la *giustizia* consiste nel vantaggio del più “forte”, poiché quando una democrazia o qualsiasi altro regime hanno la meglio, *fisseranno le leggi* mirando innanzitutto a conservare il proprio “dominio”. Perciò si è detto che queste non sono delle “costituzioni” (ma “insediamenti urbani”) e che le loro non sono *vere* leggi, perché non sono promulgate *per il comune interesse* di tutti i cittadini, ma solo per quello di *una parte*, i cui componenti, quindi, non sono cittadini ma uomini *di partito*, e ciò che essi chiamano “giusto” è una parola vuota. Questo loro amministrare è contrario alla suddetta “regola dell'intelletto”, e, cosa ancora più grave, è *empio*, perché si contrappone al *sacro*, a quel “elemento divino” che l'uomo si porta dentro, e che può *emergere* solo se, nel suo agire, *si conforma* ad essa. Secondo questa “regola”: ciò che è simile è caro al simile se ha la *giusta misura*; mentre le cose che sono *senza misura* non si amano fra loro né sono amate da *ciò che è misura*. La *divinità* rappresenta la misura di tutte le cose, pertanto: chi intende *diventarle caro* è necessario che cerchi, quanto più può, di farsi simile ad essa, ovvero di essere *moderato* e *giusto*; chi invece non lo è, le è *dissimile* e ne diverge. Ed “essere moderati” significa, per Platone¹³⁵, “vivere secondo ragione”, ovvero “secondo legge”, seguendo, cioè, quella sorte di “principi

¹³³È possibile notare anche qui, come già ne *La Repubblica* e nel *Politico*, un certo *pessimismo* di Platone nei confronti della condizione umana in generale.

¹³⁴Platone, *Le Leggi*, 713b-714a.

¹³⁵Almeno per l'*ultimo* Platone

universali” a cui l'Ateniese ha fatto riferimento all'inizio del suo discorso. Ma se nelle pagine precedenti¹³⁶ Platone aveva lasciato intendere che: sebbene “universali” (ossia riconosciuti e accettati da “tutti” gli uomini), trattasi comunque di “regole”, qualcosa che riguarda l'ambito “umano”, i “costumi umani”, dunque ciò che è *costantemente* migliorato e migliorabile, quei “principi” assumono, adesso, un significato *ontologico* più “ricco”, *assoluto*. Essi diventano veramente *principi*: vengono cioè caricati dall'Ateniese (da Platone) di una valenza *teologica*¹³⁷. Gli uomini sono stati resi partecipi di tali “principi immortali” (perché *divini*), affinché ad essi potessero *conformare* la loro vita pubblica e privata, e affinché potessero regolare i loro rapporti e la loro esistenza avendo per criterio il *giusto mezzo* di cui la divinità è l'*immagine sublime*. Il mito magnifico di Crono, che nel *Politico* era stato impiegato per esaltare la figura dell'uomo regale, del vero “tecnico della politica”, è qui adoperato da Platone a sostegno della “Legge” (ὁ Νόμος): di una legge espressione di una “Ragione” scevra da influssi passionali (quindi “non umana”), di un “Νοῦς”, che ha preso il posto di quel *governo divino* che gli uomini hanno conosciuto nel “età dell'oro”. Appartengono alla “natura” di una tale “legge” la *stabilità* e l'*immutabilità*: tali principi sono infatti i *legami* di ogni costituzione, dice Platone¹³⁸: sono i “pilastri” che reggono le norme scritte (queste sì *modificabili*), preservandole. Ad essi tali norme debbono ispirarsi, perché: “qualora escano dalla *retta via*, fanno come i sostegni che negli edifici dei carpentieri, scivolando dalla loro posizione *mediana*, fanno crollare insieme a loro anche tutto ciò che successivamente è stato ben costruito, a causa, appunto, dell'*instabilità* delle parti vecchie”¹³⁹.

Ma una legislazione “saggia”, ispirata alla “ratio divina”, non si limiterà ad impartire “semplicemente” degli ordini, accompagnati da sanzioni, dalla “minaccia” di una punizione; perché, anche governare in tal modo, *sarebbe contrario* alla “giusta misura”, al “giusto mezzo”. Nel dialogo de *Le Leggi* Platone palesa un'attenzione premurosa per la *persuasione*, riscontrabile soprattutto nell'insistenza con cui parla del bisogno di premettere *preludi* alle leggi, “preamboli”, al fine di spiegarne (e quindi “convincerne”) la necessità. Come il bravo medico *discute* con il suo paziente, lo *interroga* e non gli prescrive alcun rimedio prima di

¹³⁶Si veda nota 109.

¹³⁷Si pensi a al ἄγραφα νόμιμα dell' *Antigone* di Sofocle:” le leggi non scritte, salde, *degli dei...*, ché non da oggi, né da ieri, ma da sempre sono in vita, e nessuno sa quando vennero alla luce.” (454-457).

¹³⁸Platone, *Le Leggi*, 793b.

¹³⁹Platone, *Le Leggi*, 793c.

averlo persuaso che proprio quel rimedio gli farà bene, allo “stesso” modo il saggio legislatore *si sforza* di fare accettare la sua prescrizione a colui al quale è *destinata* (il cittadino)¹⁴⁰. E lo farà *premettendo* alla “pura legge”¹⁴¹ il preambolo, appunto, il quale, *appellandosi alla ragione*, persuaderà il cittadino al suo rispetto¹⁴². La legislazione (l'insieme di tutte le leggi) necessita, in primis, di un preambolo “generale”: un'esortazione ad onorare i *vari esseri* che meritano lode secondo l'ordine che è loro proprio. E giacché il “governo delle leggi” è un'imitazione del “governo divino”, l'onore deve essere tributato, per primo e sopra ogni altra cosa, agli dei; poi, agli altri esseri “sovrumani” (demoni ed eroi); quindi, agli antenati; ed infine, al proprio padre e alla propria madre. Ognuno deve anche onorare la propria anima, ovvero: *acquisire* le varie virtù (saggezza, temperanza, coraggio, salute), senza le quali, come detto più volte, nessuno può essere un *buon cittadino*.

Prima di dare il via alla legislazione vera e propria – precisa l'Ateniese – il fondatore della nuova colonia deve però prendere due decisioni della massima importanza. In primo luogo deve effettuare una sorta di purificazione dei potenziali cittadini, ossia: esaminare con attenzione coloro che intendono convenire nella nuova città per divenirne *cittadini*, impedendo di recarvisi a chi è “malvagio” e cercando di condurvi con benevolenza chi è buono¹⁴³. In secondo luogo procedere alla distribuzione della terra tra coloro che vengono ammessi alla cittadinanza. E qui si profila un'altra “novità”, un ulteriore elemento di distinzione, rispetto al modello di *polis* teorizzato ne *La Repubblica*: infatti, stabilito il numero dei suoi abitanti, che deve essere *rigorosamente* di 5040, ognuno di essi deve ricevere *in proprietà* un appezzamento di terra¹⁴⁴. Dunque: nello Stato teorizzato nella sua ultima opera non vi sarà “comunismo”, né per quanto riguarda la terra, né, come si vedrà tra poco, per quanto riguarda le donne e la prole. L'ideale “comunitario” (o “comunistico”, come dir si voglia) che Platone ha proposto ne *La Repubblica*, è ormai lasciato da parte; ma si badi bene: il filosofo non abbandona il “principio” dell'*unità civica* che caratterizza (in maniera *ossessiva*) il primo modello, anzi: casomai raddoppia! Egli, infatti, riporta una profluvio di puntualizzazioni nei confronti delle *disposizioni* da attuare nel nuovo Stato, le quali, come si coglierà a breve, non mirano ad altro che ridurre la portata delle differenze,

¹⁴⁰Platone, *Le Leggi*, 720b.

¹⁴¹L'esposizione “letterale” di ciò che va fatto e/o ciò che va evitato.

¹⁴²Platone, *Le Leggi*, 722e-723a.

¹⁴³Platone, *Le Leggi*, 736c.

¹⁴⁴Platone, *Le Leggi*, 736c-738b.

approssimando di fatto la *polis* de *Le Leggi* a quella de *La Repubblica*. E ciò a partire proprio dalla “opportunità” della proprietà terriera: ogni cittadino *dovrà* considerare che la porzione di suolo a lui toccata la possiede *in comunione* con l'intera città¹⁴⁵: *nessun* cittadino sarà il proprietario assoluto della terra assegnatagli. I poteri assegnati non dovranno perciò *mai* essere scambiati con la vendita, l'acquisto o in qualunque altro modo; e ciò sarà realizzabile se ogni proprietario terriero lascerà il suo intero podere ad un solo figlio. Gli altri figli dovranno cercare un'ereditiera. Tuttavia, per prevenire il rischio di un eccesso di popolazione maschile, che oltrepassi il numero di poteri originariamente stabilito, sarà necessario ricorrere al *controllo delle nascite*. Nella *polis*, inoltre, non vi sarà né oro né argento, e si dovrà ridurre al minimo la fabbricazione di moneta. È ovvio poi che non vi possa essere un’“uguaglianza perfetta” per quanto concerne la proprietà (l'accumulo di ricchezza), ma vi sarà un *limite* ai possedimenti oltre il quale ogni cittadino non potrà andare: ai più ricchi non sarà concesso di possedere più del quadruplo dei beni di quelli meno ricchi. Per Platone, infatti, è impossibile essere *allo stesso tempo* molto ricco e virtuoso; inoltre, coerentemente con i suoi “principi” di *unità* e di *giusto mezzo*, ritiene che la differenza (eccessiva) tra ricchi e poveri, in quanto *causa di discordie* (di divisioni), deve essere rigorosamente evitata. I cittadini saranno perciò suddivisi in quattro classi di censo e verrà fissato un soglia di ricchezza e un limite di povertà oltre i quali nessuno dovrà mai andare¹⁴⁶.

A questo punto l'Ateniese può passare alla “edificazione” vera e propria della *struttura costituzionale* della futura *polis*, ovvero: alla *definizione* delle diverse magistrature e alla conseguente *scelta* dei magistrati¹⁴⁷. A tal proposito, si può senza dubbio sostenere che Platone si attiene ad un modello costituzionale *greco*, più precisamente: ad un modello che richiama per più di un aspetto quello *spartano*. Ciò si giustifica, in primis, con le precedenti affermazioni dell'Ateniese secondo il quale la monarchia e la democrazia sarebbero le “madri” di tutte le altre forme costituzionali, in quanto: l'una espressione del *principio d'autorità*; l'altra del *principio di libertà*¹⁴⁸. Sparta è il modello a cui ispirarsi perché *partecipa* di entrambe le forme: ha fatto proprie, *mettendole assieme*, le loro peculiarità, ha preso da ciascuna il lato *buono*, riuscendo così ad attuare una *mescolanza felice* ed operare

¹⁴⁵Platone, *Le Leggi*, 740a.

¹⁴⁶Platone, *Le Leggi*, 741a-745a.

¹⁴⁷Platone, *Le Leggi*, 751a.

¹⁴⁸A tal proposito: si veda *pagina 60* di questo lavoro.

un *dosaggio salutare* (quel “gusto mezzo” tanto caro a Platone) di elementi diversi¹⁴⁹. La costituzione del nuovo Stato sarà perciò *mista*: ci saranno trentasette *Custodi delle Leggi*¹⁵⁰ scelti mediante elezione; un *Consiglio* costituito da trecentosettanta membri (novanta per ciascuna delle quattro classi in cui è ripartita la cittadinanza)¹⁵¹; un'*Assemblea* a cui hanno diritto di partecipare tutti i cittadini. Il modello spartano, tra l'altro, mette in evidenza un aspetto fondamentale del pensiero platonico: quell'ideale *aristocratico* che lo caratterizza fin dai suoi primi esordi letterari. Questo emerge anche qui, ossia: quando l'Ateniense descrive l'elezione del suddetto Consiglio. Egli, infatti, non si rifà all'uguaglianza “pura e semplice” (un'uguaglianza “aritmetica”) tipica della democrazia (in particolare: quella ateniese), ma preferisce l'uguaglianza “proporzionale” (“geometrica”), propria dell'aristocrazia: quel modello di uguaglianza, emerso già ne *La Repubblica*, e che dà a ciascuno in proporzione di quello che vale, dei suoi meriti e della sua statura morale¹⁵². Il Consiglio, come detto, deve essere composto di quattro gruppi di eguali proporzioni: il primo gruppo scelto solo dalla classe più ricca; il secondo da quella che viene subito dopo; e avanti così, fino al quarto gruppo. Tutti cittadini hanno lo stesso potere di voto; ma mentre ad eleggere i consiglieri tra gli appartenenti alla classe più agiata sono *tutti* obbligati, per quanto riguarda la scelta dei consiglieri tra gli appartenenti alle classi “inferiori” (ovvero: la terza e la quarta), l'obbligatorietà della partecipazione al voto riguarda *soltanto* cittadini delle prime due classi, e *facoltativa* per le altre due. Ora, se, come traspare dalle parole dell'Ateniense, il Consiglio costituisce la parte *esecutiva* del governo, allora il “timone della città”, la forza prevalente della nuova colonia, sarà gioco forza *di pochi*, di un'*aristocrazia*, o meglio: di un'*oligarchia*, dal momento che, almeno per ciò che concerne tale “magistratura”, al di là di quella che può essere la “reale” intenzione di Platone, sono gli *averi*, le ricchezze, a determinare il criterio per la sua costituzione.

Sempre, poi, in accordo con i suoi ideali di “unità civica” e di “giusto mezzo”, anche la famiglia “privata” dovrà essere tenuta, al pari della proprietà, *sotto controllo*: ciascuno, quando vorrà sposarsi, *dovrà* tenere presente l'*interesse della polis* e non già il suo piacere personale. La procreazione di figli di buona costituzione fisica e psichica è infatti il *fine* dell'unione coniugale, che lo Stato si guadagnerà intervenendo in merito tramite sorveglianti

¹⁴⁹Platone, *Le Leggi*, 757a.

¹⁵⁰Platone, *Le Leggi*, 752b-753d.

¹⁵¹Platone, *Le Leggi*, 756b-758a.

¹⁵²Platone, *Le Leggi*, 757c-d.

specializzati, che dovranno vigilare sui coniugi durante i loro primi dieci anni di matrimonio¹⁵³. Ma il tema della “procreazione” e del suo “controllo” da parte dello Stato, consente all'Ateniese di introdurre un altro argomento fondamentale: non meno de *La Repubblica*, anche *Le Leggi* sono uno stupendo trattato sull'*educazione*, alla quale è dedicato un intero libro, peraltro il più grande dell'opera¹⁵⁴. Spetta infatti all'educazione *imprimere* nei cittadini più giovani il “senso vivo” della legge; ed è tramite l'educazione che essi saranno indirizzati verso l'“acquisto” di quella *retta ragione*, di cui la legge altro non è che l'*affermazione*. Perché ciò sia possibile occorrono, però, molto *studio* e molta *pratica*; ecco perché l'educazione del “ottimo cittadino” esige l'esercizio fisico con la ginnastica e la formazione dell'anima alla virtù¹⁵⁵: solo così, solo mediante una tale educazione, il “cittadino” sarà veramente e propriamente l'uomo “della πόλις” (ὁ πολίτης, appunto).

Giunti a questo punto del “indagine”, sembra opportuno iniziare a “tirarne le somme”, ossia, a porsi una domanda fondamentale: come può Platone garantire la stabilità, o meglio, l'*immutabilità*, la “perenne conservazione”, di un sì fatto “ordine politico”? L'Ateniese fa notare che nulla si può dire veramente *compiuto*, se non ciò di cui è garantita la *salvaguardia completa e perpetua*: per quanto possa dirsi che la legislazione della nuova *polis* sia, sul piano teorico, praticamente compiuta, in essa tuttavia sembra mancare quel *qualcosa* che la renda immune da corruzione. Questa “ancora (di salvezza) di tutta la città” viene a coincidere ne *Le Leggi* con l'istituzione di un supremo organo di vigilanza: il *Consiglio Notturmo*. Ecco, dunque, l'“esito ultimo” del pensiero platonico: uno “sbocco” che da un lato riporta alle posizioni de *La Repubblica* (il “governo dei re-filosofi”), ma, d'altro, si spinge ben oltre, ovvero: verso quella *teocrazia*, di cui fino adesso si erano avuti solo “timidi accenni”, ma che con l'istituzione del suddetto organo diviene una “realtà concreta”.

Va detto che tale passaggio non avviene in maniera brusca, ma è reso plausibile ed *evidente* a partire dal libro X: è lì infatti che si possono cogliere quegli “stupefacenti” sviluppi del discorso platonico, in cui il filosofo da legislatore si fa “teologo”. In quelle pagine Platone vuole giustificare, mediante un “preambolo”, le leggi che nella futura città dovranno colpire i rei di *empietà*. Nel fare ciò coglie l'occasione per mettere allo scoperto i *motivi* delle diffusione di tale reato nelle *poleis* del suo tempo, e, sulla scorta di tale

¹⁵³Platone, *Le Leggi*, 771e-776b.

¹⁵⁴Trattasi del VII libro de *Le Leggi*.

¹⁵⁵Platone, *Le Leggi*, 804c-822d.

spiegazione, *attaccare*, ancora una volta, i suoi “avversari”. Platone se la prende, infatti: sia con i filosofi “materialistici” della Ionia, che avevano affermato *la priorità* degli elementi materiali, sia con i Sofisti, per le loro “antitesi” tra *physis* e *nomos*. Gli uni e gli altri sono considerati “responsabili” dell'*errore fondamentale* che esclude dal mondo qualsiasi intelligenza ordinatrice (“divina”), per lasciar posto solo al caso o alla “natura”. Essi sono anche responsabili della teoria “sovversiva” che nega valore all'onesto, al giusto, alla legge, per darlo soltanto alla *forza* che prevale. Di qui *gli atti di empietà* che cadono sopra i giovani, i quali agiscono come se gli dei non fossero quali la legge comanda che si debbano pensare; di qui *le rivolte* di quelli che pretendono di vivere dominando e non servire mai “gli altri” nei limiti voluti dalla legge; di qui, infine, *la totale rovina*, sia pubblicamente per gli Stati, sia in privato per le famiglie¹⁵⁶. Contro tale peste e rovina deve opporsi la Legge facendosi portatrice e sostenitrice di tutto quanto viene sottoposto a contestazione: gli dei, l'onestà, la giustizia, le stesse leggi, tutto ciò esiste per “Natura” (*Physis*) o per creazione del “intelletto ordinatore”. Ad essa spetta proclamare l'anteriorità dell'anima rispetto all'esistenza della materia, perché è l'anima l'origine “prima” di tutte le cose, il *principio* del moto e della vita, sia di quella individuale sia di quella cosmica. Ed è sempre alla Legge che spetta farsi carico di una triplice dimostrazione: che gli dei esistono; che esiste la “provvidenza divina”; che gli dei sono incorruttibili¹⁵⁷. A chi si opporrà a tali “principi” la Legge imporrà il carcere, e, in caso di recidività, addirittura la morte¹⁵⁸.

Ma, nonostante la loro “altissima” (si potrebbe dire: *ultraterrena*) portata morale, le Leggi dello Stato non possono *da sole* garantirsi l'integrità, la loro conservazione “eterna”. Ed qui, nelle ultime pagine di questo dialogo (e in accordo con tutta la sua “logica”), che entra in gioco quel supremo organo di guida e di controllo. La conservazione delle leggi – sostiene l'Ateniese – può essere garantita solamente dal Consiglio Notturmo. I suoi membri, un centinaio all'incirca, dovranno essere per metà degli anziani di grande esperienza e che già si sono meritati di ricoprire le più alte funzioni pubbliche. Tra essi vi dovranno essere *sacerdoti*, dieci tra i più anziani “custodi delle leggi”, il magistrato, in carica, addetto all'educazione, e quelli ancora in vita tra i suoi predecessori. L'altra metà sarà composta da uomini più giovani, che abbiano però superato i trentanni, e, soprattutto, siano stati

¹⁵⁶Platone, *Le Leggi*, 888e-890a.

¹⁵⁷Platone, *Le Leggi*, 890b-907d.

¹⁵⁸Platone, *Le Leggi*, 907d-909d.

considerati dagli anziani, in virtù della loro “istruzione”, *degni* di far parte del Consiglio. Trattasi di un punto molto importante: questi “potenziali” membri, infatti, dovranno essere “istruiti” soprattutto nelle *cose divine*, in quelle che *riguardano* l'anima immortale e l'intelletto “organizzatore dell'universo”¹⁵⁹. Con l'istituzione del Consiglio Notturmo la futura *polis* acquisterà la “totale stabilità”, dal momento che le sue leggi avranno la garanzia di essere *irreversibili*, e l'edificio costituzionale potrà dirsi veramente *compiuto*.

Ma, a questo punto, è lecito chiedersi: di che edificio si tratta? E la risposta non può che essere *teocrazia*, o, per dirla con le parole dell'ormai “teologo” Platone: potere “del dio che veramente guida coloro che non sono stolti”¹⁶⁰. Questa è dunque la parabola del suo pensiero politico: un'*aristocrazia* che “si evolve” in *teocrazia*.

¹⁵⁹Platone, *Le Leggi*, 960c-967d.

¹⁶⁰Platone, *Le Leggi*, 713a.

Capitolo 3: L' *inafferrabilità* della *virtù* aristotelica.

La riflessione aristotelica si rivolge alla πόλις nel momento di massima crisi del suo νόμος: una crisi, come sottolineato anche nei capitoli precedenti, politica e filosofica insieme. La Sofistica, infatti, aveva minato alle fondamenta l'auto-interpretazione dei valori della polis che i suoi cittadini avevano *prodotto e tramandato*. Platone aveva tentato di arginare tale deriva “relativistica” con la sua proposta di “razionalizzazione” della città-stato: egli aveva creduto che la “ragione” (ὁ λόγος) potesse cogliere una “verità eterna” (ἡ Ἀλήθεια), e in base a questa edificare uno “Stato Perfetto” che prescindesse da considerazioni di tempo e di luogo. La sua teoria politica ha mostrato invece tutti i limiti del razionalismo in politica, ovvero: la perfezione da lui auspicata richiede un'*immobilità* incompatibile con la *fragile precarietà* delle cose umane.

Anche Aristotele si trovò di fronte lo stesso problema di fondo che aveva sollecitato la riflessione platonica e di buona parte dei pensatori a lui precedenti, vale a dire: l'incompatibilità tra la Φύσις, la natura “razionale” (eterna, immutabile, sempre uguale a se stessa), e l' ἔθος (mutevole, arbitrario, sempre *in divenire*). L'*ethos* tradizionale della polis rispondeva in modo *univoco* alle grandi domande sulle condizioni dell'uomo, sui suoi doveri, sulla sua felicità (in quanto *cittadino*), facendoli consistere in determinate virtù che venivano poste in luce *in specifiche occasioni*: in guerra (si pensi, ad esempio, alla virtù del *coraggio*), o durante una discussione pubblica (come nel caso della *saggezza*). Ma con la Sofistica questa concezione dell'*ethos* cessa di essere condivisa: la felicità secondo tale tradizione¹⁶¹ può risiedere *solo* nel fare il proprio interesse, nel ricercare il proprio piacere *soggettivamente* concepito. La risposta di Platone a questa visione *relativistica* della felicità umana, fu che essa consisteva senz'altro nel conseguimento del proprio interesse, ma se, e solo se, quest'ultimo viene *correttamente* inteso, cioè: se suscita comportamenti e azioni *virtuose*. La politica secondo l'Ateniese può essere sottratta all'arbitrio e all'irrazionalità solo se si fonda su quel *realissimum* che è l' “Idea del Bene”, l' Ἀγαθόν, il *Summum Bonum*.

La riflessione platonica è presente ad Aristotele, ma l'allievo è consapevole che questa visione “razionale” della polis va “giustificata”: che la *relazione* fra politica e razionalità va spiegata. L'origine “naturale” della polis va dimostrata attraverso un'indagine *scientifica*: un

¹⁶¹Qui si intende la “versione” ultima della Sofistica; quella più “radicale”.

metodo di ricerca volto non tanto *a scoprire* i “principi” o le “cause”, come nel caso dei fenomeni naturali, quanto invece inteso *ad esprimere* chiaramente i fenomeni caratteristici dell'azione umana attraverso l'esame delle opinioni umane relative a quei fenomeni.

Come si può ben vedere, il metodo scientifico dello Stagirita si applica al suo intero sistema filosofico, per cui sembra utile esaminare brevemente le sue linee generali, al fine di comprenderne l'impiego anche in ambito politico. Inoltre, come si tenterà di evidenziare in questo capitolo, proprio la sua applicazione all'*uomo* e il confronto dei suoi risultati con i *principi* espressi dalla metafisica platonica, costituiscono il problema *centrale* della filosofia politica di Aristotele.

L'impiego di un determinato tipo di analisi “scientifica”, proprio degli studi biologici, all'ambito politico (umano) è, del resto, suggerito dallo stesso filosofo, che infatti proprio nella *Politica* afferma che “vi è una *misura fissa* per la grandezza di uno Stato così come per tutte le altre cose, animali, vegetali, o strumenti”¹⁶². Ovviamente, queste cose non sono “uguali” sotto tutti gli aspetti, poiché le scienze che si occupano di alcune sono *pratiche*, e interessano la ragione pratica, mentre altre sono *teoretiche*, e cadono entro la sfera della ragione teoretica. È dunque essenziale conoscere la base della distinzione di queste scienze (cioè il loro “oggetto”) posta da Aristotele, al fine di comprendere il *se* e il *come* la politica è in relazione con una di esse. L'oggetto delle scienze teoretiche è costituito da fenomeni non soggetti a mutamento o che hanno in se la causa del proprio mutamento. Caratteristica di tali fenomeni (e delle loro “cause”) è l'*immutabilità*, qui intesa nel senso di “non poter essere altrimenti”. Il metodo di queste scienze quindi consiste nell'analisi dei *principi* e delle *cause* di questi fenomeni, e deve possedere un *alto grado* di precisione, di esattezza. Si avrà così un tipo di conoscenza *dimostrativa* in quanto essa si occupa appunto di cose che “*non possono essere diversamente da come sono*”. Le scienze teoretiche, riconosciute da Aristotele, comprendono la metafisica (o filosofia “prima”), la matematica, la fisica; e la facoltà coinvolta è l'aspetto *teoretico* della parte razionale dell'anima, quella che il filosofo chiama *sapienza* (ἡ σοφία)¹⁶³.

Le scienze pratiche, invece, si occupano di un tipo di realtà differente: esse sono *esclusivamente* interessate all'uomo, o meglio, all'uomo nella sua capacità di essere cosciente di se e scaturigine d'azione (ἡ πραξις). Ed essendo le azioni dipendenti dalla

¹⁶²Aristotele, *Politica*, a cura di Carlo Augusto Viano, Milano, BUR, 2002, libro 1, cap. 4, 1326a 35-37.

¹⁶³Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura Carlo Natali, Bari, Laterza, 2009, libro 6, cap. 7, 1141a 17-20.

volontà umana, non saranno *mai* immutabili come le “realità” del cosmo, ma *perfettibili*. Scopo della scienza pratica, quindi, è il *perfezionamento* dell'azione. La facoltà che le è propria è il segmento *pratico* della parte razionale dell'anima: la *saggezza* (ἡ φρόνησις)¹⁶⁴.

Ma l'*attività* (l'azione) dell'uomo può essere di due generi. Un certo tipo di attività ha il suo fine fuori di se, nell'*opera* che ne costituisce l'*esito*: il fine dell'agire dell'architetto, ad esempio, è la casa (la *buona casa*, quella fatta *bene*); e queste sono le cosiddette scienze/attività “produttive”. Altre forme di attività (le vere e proprie scienze/attività “pratiche”) non si realizzano in un'opera *esterna* all'azione, ma hanno invece il loro fine nell'*agire stesso*, più precisamente: nella *buona prassi*.

La *politica* è una branca di queste, o meglio: è la scienza pratica *per eccellenza*, in quanto anche l'*etica*, che fa parte di esse, è in realtà una “ricerca politica”, dal momento che: la politica *comprende e fa uso* di tutte le altre scienze pratiche, essendo *il suo fine* “il bene umano”¹⁶⁵, ovvero l' *agire bene collettivamente*. Ma se il fine della scienza teoretica è la *conoscenza*, mentre quello della scienza pratica, l'*azione*, e nella *prassi* politica “rendere i cittadini buoni”¹⁶⁶, allora, per comprendere meglio tale distinzione, sarà opportuno fare un breve *exkursus* sulla generale teoria della conoscenza dello Stagirita.

La scienza pratica ha per materia le azioni *volontarie* degli uomini, e queste possono *variare*. In essa, quindi, proprio perché si parte da tali premesse, la verità viene mostrata solo *approssimativamente*, “a grandi linee”, non si giunge che a conclusioni che valgono *per lo più*¹⁶⁷. La scienza teoretica invece si occupa di cose che non possono essere altrimenti da come sono: non può, infatti, esserci trattazione scientifica dell' “accidentale”¹⁶⁸, ma solo dell' “assoluto” e dell' “immutabile”. Ma, allora, come si spiega nell'universo (ὁ κόσμος) questa *differenza* (ed insieme: *compresenza*) fra variabile e accidentale, e assoluto e invariabile? La soluzione a tale “dualismo” sembra essere colta da Aristotele attraverso i suoi studi di biologia: “proprio come le creazioni umane – dice infatti il filosofo – sono i prodotti dell'arte, “analogamente” gli oggetti viventi sono manifestamente i prodotti di una simile causa, o principio, non esterno ma *interno*”, anzi: nelle opere della natura “il buon fine e la causa finale dominano *ancora di più* che nelle opere dell'arte”¹⁶⁹. E altrove

¹⁶⁴Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 7, 1141a 21-23.

¹⁶⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 1, 1094a 25 - 1094b 8.

¹⁶⁶Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 10, 1009b 28-32.

¹⁶⁷Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 1, 1094a 19-22.

¹⁶⁸Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, libri 6 e 2.

¹⁶⁹Aristotele, *De partibus animalium*, libro 1, cap. 1, 641b sgg.

Aristotele definisce questa “ragione” (ὁ λόγος), come “l'essenza delle cose che hanno in se stesse come tali il *principio* del movimento”¹⁷⁰. La natura essenziale di ogni cosa è la *forma* inestricabilmente insita nella sua *materia*, che costantemente si sforza di realizzare se stessa nello sviluppo della cosa, e che è realizzata quando esso (lo sviluppo) è completo e quando il suo “limite” è raggiunto col *pieno* svolgimento della forma con cui era iniziato, cioè: quando la *potenza* si sviluppa diventando *attualità* piena. La sua potenza può essere colta soltanto attraverso il suo *attuarsi* in un senso “vero”, ossia: nel senso del suo essere e della sua “essenziale” conoscibilità, e non in ordine al suo sviluppo progressivo (*temporale*) o all'umana percezione sensibile. Così la *forma* della quercia è *potenzialmente* presente nella vita della ghianda, e determina ogni stadio intermedio di sviluppo, ma la “vera natura” dell'organismo ad ogni stadio si può cogliere nel suo *pieno spiegamento* solo alla fine del processo. E tale formula, tale “modello di spiegazione”, non si applica soltanto alle opere della natura, ma anche alle produzioni dell'arte, e perfino allo *Stato* (ἡ κοινὴ πολιτική). Aristotele, infatti, sostiene che: come la quercia è *precedente* alla ghianda, così lo Stato è *precedente* alla famiglia¹⁷¹.

Ma come già per Platone, anche per il suo “allievo”: la piena attuazione del “essenza” (la *forma*) delle cose resta un “auspicio”, e non un completo spiegamento; e ciò a causa del carattere *refrattario* di ciò che è materiale¹⁷². Ogni cosa consiste di *forma* e *materia*: la prima si sforza costantemente di imprimere se stessa nella seconda, ma quest'ultima “non l'asseconda”, rendendo il risultato “imperfetto”. Fa eccezione solo Dio¹⁷³ che è “atto puro”; *pura ragione* senza materia. La “contingenza”, e quindi il “difetto”, è presente anche nell'ambito della natura (qui inteso come *habitat naturale*), ma lo è ancora di più nella sfera della “condotta umana” (*mondo*), la quale è costantemente “mutevole”. Ed è questa estrema *variabilità* delle cose umane a giustificare quella distinzione tra scienze “teoretiche” e scienze “pratiche”. In base alla sua teoria della conoscenza: l'*induzione* (cioè: la facoltà dell'anima umana di “sistematizzare” i risultati ottenuti dagli oggetti individuali con la percezione dei sensi) può procedere verso l' “apprensione dell'universale” (*sophìa*) propria della conoscenza “scientifica”; oppure può fermarsi nella sfera “più modesta” della ragione

¹⁷⁰Aristotele, *Metafisica*, libro 1, 1014b – 1015a.

¹⁷¹Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 2, 1252b 30-34.

¹⁷²Si confronti questa concezione del *cosmo* con quella elaborata da Platone nel *Timeo*.

¹⁷³Non ci soffermeremo qui sulla concezione aristotelica di “Dio” e sulle problematiche che essa determina nella metafisica successiva, in particolare in quella *cristiana*.

pratica (*phrónesis*), approssimandosi alla “verità” *quel tanto che basta* ad un individuo per procedere *rettamente* (etica) attraverso i mutamenti della propria vita, o, nel caso di una comunità di individui (come la *polis*), il *necessario* (ovvero: i mezzi) per rendere *buono* lo Stato (politica)¹⁷⁴. Le azioni umane, in quanto intrinsecamente mutevoli, non possono perciò essere avvicinate con lo spirito (con la *sapienza*) del fisico o del matematico, nel tentativo di scoprirne le leggi universali: esse, piuttosto, saranno oggetto dei ragionamenti tipici del *saggio*, i quali affondano le loro radici nell'esperienza particolare *di ogni giorno*, e non nei ragionamenti deduttivi degli “scienziati”, ovvero: *argomento della scienza pratica*, la quale, a sua volta, non si rivolgerà solo ai filosofi e agli scienziati, ma *agli uomini tutti*.

L'*Etica* e la *Politica*, le opere dedicate alle sue due *branche* principali, si presentano infatti come una *guida* per gli uomini nella loro condotta *individuale* e *collettiva*. Il loro fine non è la speculazione ma l'*azione*: fornire le “norme” necessarie agli uomini affinché non si limitino ad un *mero* vivere, ma aspirino ad un'esistenza *virtuosa* e *felice* come individui, e soprattutto come *cittadini*, dal momento che lo Stato è *insieme* il mezzo e la forma più alta di “buona vita”. L'azione umana, o meglio, l'azione *politica*¹⁷⁵, implica una “conoscenza”, un “sapere”: nessun individuo, anche per lo Stagirita, può vivere da cittadino, men che meno da “governante”, o da “legislatore”, senza possedere la conoscenza *di quel che è una costituzione*. Egli deve cercare di imparare i *principi* della legislazione, e per questo avrà bisogno non soltanto di esperienza ma di una *certa conoscenza* sia degli uomini che delle cose¹⁷⁶. Del resto, se Aristotele distingue tra cose “naturali” e “umane”, anche per lui l'uomo resta enfaticamente parte della *physis*, in quanto ha una “natura”, appunto, che possiede delle *regolarità* nel flusso delle umane vicende. Anche le cose umane hanno una *ratio* (un'“essenza”), anzi: è essa *a prevederne* la mutevolezza non riducendole *a puro arbitrio*, ad oggetto inadatto alla riflessione *razionale*. La *polis*, anche per lo Stagirita, gode di una forma di razionalità, per cui il suo studio è *giustificato*.

Ovviamente, la vita della *polis* è una realtà non assimilabile all'oggetto della matematica o della metafisica: la riflessione sulla politica e sul diritto non deve aspirare all'esattezza

¹⁷⁴E' possibile cogliere fin da adesso le contraddizioni insite nel pensiero dello Stagirita. Sebbene suo obiettivo fosse quello di “superare” il dualismo *radicale* insito nel pensiero platonico (idee/cose), si può notare già qui la sua difficoltà ad uscire da quella “visione” della realtà. Emerge, cioè, seppur in maniera acerba, la distinzione tra una qualche “verità *minore*” (pratica) e una “*Somma Verità*” (teoretica); o meglio: tra *possibile* e *essere*, che caratterizza tutta la sua speculazione filosofica.

¹⁷⁵Per Aristotele non vi è azione umana che non sia *politica*.

¹⁷⁶Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 10, cap. 10, 1180a 33-34.

auspicata dal sistema di Platone, il quale rivendicava per la sua *polis* “ideale” la *suprema garanzia* che il mondo delle idee genera indifferentemente per gli enti geometrici e per le nozioni morali. Per Aristotele, invece, scopo della scienza pratica, ed in particolare della politica, è quella di fornire al cittadino/legislatore le norme con cui si possono, nella *realtà*, costruire degli Stati tanto buoni *quanto è possibile*, oppure rendere buoni *in condizioni concrete* gli Stati *già esistenti*. In questo modo la sua riflessione sulla città-Stato e sul cittadino, sulla legge e sulla giustizia, sulle forme di governo, *sembrerebbe* descrivere in modo coerente quale sia la vera *ratio*, la “natura” della *polis* e della vita associata dei cittadini. “Semberebbe” appunto: perché, come si tenterà di dimostrare in questo capitolo, la differenza tra Platone ed Aristotele, consistente nel “ripudio” dell'allievo, nell'ambito della politica, dell'*Idea* platonica¹⁷⁷, risulterà *non essere così evidente*. Ma non intendiamo anticipare nulla: meglio procedere gradualmente.

Prima di intraprendere l'indagine sulle scienze politica di Aristotele è necessario però soffermare la nostra attenzione sull'insegnamento dei suoi scritti etici, se non si vuole che essa appaia incompleta: tali scritti, infatti, non sono concepiti dal filosofo come trattati indipendenti, ma come *prolegomeni* allo studio della politica.

3.1: L' Etica Nicomachea.

L' “intima” relazione tra l'etica e la politica emerge fin dalle prime pagine dell'*Etica Nicomachea*, nella quale si specifica, appunto, il tipo di rapporto che intercorre tra queste due scienze pratiche: “ogni arte e ogni indagine – dice Aristotele – come pure ogni azione e scelta, *a quanto si crede*, persegue un qualche bene”¹⁷⁸, cioè tende ad un *fine*. Ma anche i fini sono tra loro differenti: alcuni, infatti, *coincidono* con un'attività (l'azione) stessa, altri sono il risultato di esse (di una serie di attività); e quando si danno dei fini al di là di quelle attività, in quel caso le “opere” (il fine “ultimo”) sono *migliori* delle attività. Ma dato che vi sono molte specie di azioni, di arti, e di scienze, è opportuno individuare una “gerarchia” all'interno stesso dei loro fini. Per fare ciò Aristotele introduce il concetto di “arte architettonica”: i fini delle *arti architettoniche* sono preferibili a tutti i fini delle arti loro

¹⁷⁷Di ciò che lo Stagirita pensava fosse l' “Idea” platonica.

¹⁷⁸Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 1, 1094a 1-2.

subordinate, ed infatti i secondi sono perseguiti in vista dei primi¹⁷⁹. Così, ad esempio, dall'ippica *dipende* l'arte di fabbricare le briglie e tutte quante le altre (arti) di fabbricare arnesi per l'equitazione; ma l'ippica stessa e ogni altra attività “guerriera” (come anche la “scherma”) *dipendono* a loro volta dall'arte militare; e allo stesso modo, altre arti dipendono da altre¹⁸⁰. Tale gerarchia dei fini, però, come pure la loro conseguente distinzione tra le arti, non può procedere all'infinito, perché in tal caso lo stesso desiderio umano (che è l'*incipit* per la realizzazione di un fine) sarebbe “vuoto e inutile” (κενή και ματαιά); per cui: deve esserci “un fine di ciò che facciamo, che desideriamo *a causa di esso stesso*, e che ci spinge a volere le altre cose a causa sua e non di altro”; e tale fine “viene ad essere il *bene* e la *cosa migliore*”¹⁸¹.

Se è così bisogna quindi comprendere “ciò che (esso) è”, e di quale scienza è “oggetto”. Sembrerebbe – afferma l'autore – essere oggetto della più *autorevole* e *archittonica*, e questa è *evidentemente* la politica. Infatti è la politica *a stabilire* di quali scienze c'è bisogno nella città, e quale deve apprendere ogni classe di cittadini, e fino a che punto; e anche le “capacità” (arti e scienze) più degne di stima, come l'arte militare, l'amministrazione della casa, la retorica, *sono subordinate* ad essa: la politica, cioè, non si serve soltanto delle altre scienze pratiche, ma legifera pure su ciò che si deve fare, e da ciò di cui ci si deve astenere; per cui il *suo fine* comprenderà in sé anche quello delle altre scienze, e in questo modo verrà ad essere il *bene umano* per eccellenza. Ovviamente la sudditanza nei confronti della politica riguarda anche l'etica: difatti, anche se (il bene) è lo stesso per il singolo e per la città, e ci si potrebbe anche accontentare di coglierlo e preservarlo per il singolo (“fine” questo, appunto, dell'*etica*), è evidente che è migliore (cosa) e più *divino* farlo per uno popolo o per la città¹⁸².

Riguardo al primo punto, dunque, ossia di quale scienza è oggetto il “bene umano”, sembra non esservi più dubbi: è il tema dominante della *politica* (ἡ πολιτική), la scienza “archittonica” per eccellenza. Aristotele può così passare all'altra questione fondamentale: quella relativa al suo oggetto, il bene (pratico) più alto. Per ciò che concerne il *nome* – afferma il filosofo – vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la *massa* che le

¹⁷⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 1, 1094a 13-15.

¹⁸⁰Per avere un'idea più chiara di questa classificazione tra “arti archittoniche” e “arti subordinate” si tenga presente la teoria aristotelica “degli insiemi”.

¹⁸¹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 1, 1094a 18-22.

¹⁸²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 1, 1094b 10.

persone raffinate dicono che si chiama *felicità* (ἡ εὐδαιμονία)¹⁸³. Il problema sorge nel momento in cui bisogna *definire* questo bene, “poiché su cosa sia la felicità vi è *disaccordo*, in quanto la massa non la intende nello stesso modo dei *sapienti*”¹⁸⁴. Aristotele si rende conto che su questo punto vi è “contrasto” tanto tra le persone comuni, tanto tra queste ultime e gli “intellettuali”, e individua *tre* loro modi di concepire la felicità: una vita dedicata *ai piaceri del corpo*, propria della maggior parte degli uomini; quello delle persone raffinate, che la identificano *con l'onore* e la perseguono attraverso la *vita politica*; infine, quella “propria” dei sapienti, che la identificano con la pura attività intellettuale.

Aristotele mette da parte tutte queste definizioni “parziali”, ritenendo necessario individuarne una *universale*¹⁸⁵ (ovviamente: per ciò che concerne le scienze pratiche), e spiegarne il senso anche alla luce dell'indagine di Platone e degli Accademici fondata sulla dottrina platonica “delle Idee” (o Forme)¹⁸⁶. Costoro, infatti, in virtù di tale “teoria”, ritengono che per ogni *determinato* gruppo di cose (ad esempio: di navi), vi è una sola idea (in questo caso di *nave*), e quindi una sola scienza di essa (cioè delle Idee): le idee, in altri termini, riguarderebbero solo l' “essere” delle cose. A sua volta, poiché l' “essenza”, il “che cos'è?” delle cose è *bene*, anche il *bene* verrebbe a coincidere con l' “in se”. E, quindi, dal momento che, come detto, delle *cose che sono* ci sarebbe una sola scienza, ed il bene coincide con l' “in se”, allora vi sarà anche una sola *scienza del bene* (la Scienza). Ma per Aristotele una tale concezione dell' “essere”, dell' “universale”, è estremamente “rigida”, e quindi *vuota*, proprio come l' *Essere* di Parmenide.

Il bene – sostiene lo Stagirita – si dice sia nell'ambito del “che cos'è?”, sia nell'ambito della qualità, e anche nel “relativo” (cioè nella *relazione*), ma sulla base della loro concezione dell'essenza (quale realtà *immutabile*), (ciascuno di questi modi) risulterebbe un *accidente* dell'essere, e non *qualcosa di proprio*: non “un'idea comune” (κοινή ἰδέα) di “in se”, ma qualcosa di *relativo*¹⁸⁷. Lo stesso “essere”¹⁸⁸, precisa ancora l'autore, non *si chiama* soltanto in tal modo (vale a dire: *essere*): nella categoria della sostanza si dice *Dio* o *intelletto*; in quella di qualità *virtù*; in quella di quantità *misura*; in quella di relazione *utile*;

¹⁸³Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap.2, 1095a 16-18.

¹⁸⁴Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap.2, 1095a 20-22. Si noti come qui l'autore abbia usato il termine *sapienti* e non *saggi*.

¹⁸⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 4, 1096a 10.

¹⁸⁶Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 4, 1096a 13.

¹⁸⁷Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 4, 1096a 22.

¹⁸⁸E non potrebbe essere altrimenti, visto che il *bene* si dice negli stessi modi.

in quella di tempo *momento opportuno*; in quella di luogo *habitat naturale*; e via di seguito. Aristotele presuppone qui la sua *dottrina delle categorie*, secondo la quale non vi è nulla di più *universale* delle singole categorie; per cui, se l' "essere" può essere *nominato* in maniera differente a seconda dell'ambito (della categoria), allora il *bene*, che, come più volte ribadito, *si dice* negli stessi modi dell' "essere", non potrà essere qualcosa di *comune, universale e unico*¹⁸⁹. In altri termini, non vi è un *concetto unico* di "bene" che comprenda in se tutti i tipi di "beni" esistenti, perché anch'essi sono distinguibili secondo le categorie. E, naturalmente, se il bene *non è* uno, *non* vi sarà nemmeno una sola scienza, ma *più* scienze del bene, persino all'interno di una stessa categoria. Per esempio, del *momento opportuno* (ovvero: di ciò che è bene nella categoria di "tempo") si occupa, in caso di guerra, l'*arte militare*, e in caso di malattia la *medicina*¹⁹⁰. Ipostatizzare l' "essenza", l' "in se" delle cose, e quindi anche del *bene*, non giustifica la sua definizione come "uno"; infatti, se pure i difensori di una tale posizione affermassero che i loro argomenti si riferiscono solo al *bene* secondo una sola *Forma* (quella dell'*essere*), al "vero bene" (cioè all'*oggetto* della scienza più "grande": la σοφία) e non a tutta la gamma dei "beni" di cui si occupano le altre scienze (minori), ciò non farebbe che ampliare ulteriormente le contraddizioni insite nella loro "dottrina delle Idee". In questo caso vi sarebbero due "realtà": il "bene in se" e i "beni pratici": ma, allora, o il "bene in se" comprende solo l'idea di Bene, e non pure i "beni pratici", ma "in questo modo la Forma risulterà vuota" (ὥστε μάταιον ἔσται το εἶδος)¹⁹¹, cioè, non spiega i "beni pratici", oppure, se l'idea di Bene comprende anche quelli "pratici", allora non vi sarà alcuna differenza *essenziale* tra loro, ma avranno tutti la stessa definizione. In altri termini, il "bene in se" non sarà *bene* in misura maggiore per il fatto di essere "eterno", "se è vero – afferma l'autore – che ciò che è bianco per lungo tempo non è più bianco di ciò che lo è per un solo giorno"¹⁹².

La "dottrina delle Idee" di Platone non chiarisce, dunque, il *tipo* di relazione che intercorre tra il "bene in se" e il "bene comune", e quindi non è in grado di fornire una sua definizione neanche per quanto riguarda l'ambito pratico. Ma – precisa Aristotele – per quanto concerne la nostra ricerca (ovvero: l'ambito delle scienze pratiche), la prima questione è meglio lasciarla ad un'altra disciplina (la *filosofia prima*), in quanto che "anche

¹⁸⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 4, 1096a 27-28.

¹⁹⁰Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 4, 1096a 32-33.

¹⁹¹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 4, 1096b 20.

¹⁹²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 4, 1096b 3-4.

se vi è un *bene unico*, ed è predicato *in comune*, oppure è *separato* ed è *in se* un qualche cosa, è chiaro che non potrà essere un bene realizzabile, né tale che l'uomo lo possa fare proprio, mentre al presente noi cerchiamo qualcosa di simile¹⁹³, ovvero di *possibile*. E, continua lo Stagirita, “anche se potrebbe sembrare meglio conoscere il *bene unico* in riferimento ai beni che l'uomo può fare propri e che sono realizzabili, per il motivo che avendo quel bene come *modello*, si verrebbero a conoscere *meglio* anche i *beni pratici*, e quindi a conseguirli; tuttavia, tale argomento pur avendo *una certa credibilità*¹⁹⁴, pare in disaccordo con le scienze (pratiche), dato che tutte, pur tendendo ad un *qualche bene* e ricercando ciò di cui c'è bisogno per realizzarlo, *tralasciano* la conoscenza di quel bene universale¹⁹⁵. Aristotele chiarisce con alcuni esempi il suo punto di vista: “è difficile infatti – egli dice – capire in che cosa un tessitore o un costruttore (*esperti* di scienze pratiche) saranno avvantaggiati nelle loro *arti* per il fatto di conoscere il *bene in se*, o in che modo colui che ha contemplato l'idea stessa di *bene* potrà diventare migliore come medico (*esperto* dell'arte medica) o come stratega (*esperto* dell'arte militare). È evidente infatti che il medico non prende in esame la salute *in assoluto*, ma quella dell'uomo, e ancora di più, forse, quella di *quest'uomo qui*, infatti cura i *singoli* individui¹⁹⁶. Il filosofo dunque non nega l'esistenza degli universali né l'importanza della loro “conoscenza”, ma sembra escluderne la rilevanza nell'ambito delle scienze pratiche. Egli vuole risolvere la conflittualità tra le “Idee” (l’“in se”) e la realtà empirica emersa nel sistema platonico, *scindendo* il “sapere” (in generale) in due tipologie differenti, ognuna con un *suo proprio* campo d'indagine.

Per lo Stagirita quel “Bene” è oggetto di ricerca della “filosofia prima”, riguarda l'ambito delle scienze teoretiche, mentre i “beni pratici” sono “riservati” al campo delle scienze pratiche. Ma questa “soluzione” sarà per il filosofo quella “definitiva”? Riuscirà Aristotele a *tenere separati* i due ambiti, o, come Platone prima di lui, nel momento in cui passerà a teorizzare lo “stato ideale”, non potrà fare a meno di “fondarlo” su principi “trascendentali”?

Aristotele *sembra* optare per la separazione delle due “sfere”, e, di conseguenza, di una

¹⁹³Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 4, 1096b 31-34.

¹⁹⁴Già qui si può cogliere la “conflittualità” che caratterizza la sua speculazione; ovvero, la difficoltà di Aristotele a *tenere separati* i due ambiti della metafisica e della politica.

¹⁹⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 4, 1096b 35 – 1097a 7.

¹⁹⁶Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 4, 1097a 8-13.

ricerca del “bene pratico” che non esca dall'ambito del “possibile”. In *tal* caso “è evidente – sostiene il filosofo – che il bene (pratico) è *diverso* in ogni *diverso* tipo di azione o di arte”¹⁹⁷, ed esso coincide con il *fine*; infatti: tutti (medici, strateghi, costruttori, ecc.) compiono tutto *per esso*. I fini/beni (pratici) sono numerosi (come le arti e le scienze), ma non tutti sono *perfetti*. Il fine “più perfetto” è quello che “è sempre scelto per se e mai a causa di altro e *si stima* che tale sia soprattutto la *felicità*”¹⁹⁸. Aristotele si ritrova dunque al “punto di partenza”: il bene più perfetto per l'uomo è la felicità; ma, a ben guardare, ha aggiunto *qualcosa* alla precedente definizione: *la* si sceglie, infatti, “sempre *per se* (stessa) e *mai* per altro”. La felicità, il bene perfetto, è *autosufficiente*, infatti “anche *da solo* (tale bene) rende un modo di vivere *degno* di essere scelto e fa sì che non gli manchi nulla”¹⁹⁹. Il fine delle azioni umane, la felicità, è perfetto e autosufficiente. Ma per lo Stagirita anche questa “definizione” del “bene” non basta: è necessario “che si dica in modo ancora più chiaro *che cos'è?* (τι ἐστίν;)”²⁰⁰. Questo lo si potrà cogliere se ci si soffermerà sull'*agire* dell'uomo (το ἐργοντοῦ ἀνθρώπου): infatti, come per un flautista, per uno scultore, per ogni *artigiano*, e, in generale, per coloro che hanno un *proprio* operare o agire, il *bene* e il *successo* sembrano consistere nell'*opera stessa*, si deve supporre che ciò valga anche per l'uomo “in se”²⁰¹; se è vero che *anche* l'uomo (in generale) ha un qualche operare *suo proprio*²⁰².

È evidente che si tratta di qualcosa di *specifico*, cioè proprio solo dell'uomo; per cui non coinciderà con il *semplice vivere* (αὐξητικὴ ζωή)²⁰³ proprio delle piante o degli animali, ma con un certo tipo di *vita attiva* propria della sua parte *razionale*: l'*agire proprio* dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione²⁰⁴. Ma, aggiunge subito dopo, se in generale l'*opera* propria di una certa cosa *coincide* con l'*opera* nella sua versione *eccellente* (το σπουδαίον), ovvero aggiungendo a tale operare quel di più dato dalla “virtù” (per esempio: è *proprio* del citarista non solo suonare la cetra, ma suonarla *bene*); allora, *anche* l'*operare proprio* dell'uomo non consisterà solo in un'attività dell'anima e in un agire razionale, ma coinciderà

¹⁹⁷Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 5, 1097a 16.

¹⁹⁸Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 5, 1097a 33 – 1197b 2.

¹⁹⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 5, 1097b 16-18.

²⁰⁰Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 6, 1097b 23-24.

²⁰¹“L'uomo in se”, l'uomo *in generale*, va inteso sulla base della teoria aristotelica degli insiemi: come *insieme* “, più grande” appunto che contiene in se quelli “più piccoli” del flautista, dello scultore, ecc.

²⁰²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 6, 1097b 24-28.

²⁰³Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 6, 1098a.

²⁰⁴Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 6, 1098a 7-8.

con l'agire di un *uomo eccellente*, e, di conseguenza, con un'attività dell'anima e un agire razionale *buono e nobile*. In altri termini, il *bene umano* (o la felicità) risulta essere attività *costante* (cioè: per l'intera esistenza) dell'anima in sintonia con l'*eccellenza*, cioè con la *migliore e più perfetta virtù*²⁰⁵.

Una tale definizione della “felicità” implica, allora, un esame della stessa “virtù”²⁰⁶. Prima, però, il filosofo si sofferma su alcune obiezioni che potrebbero essere mosse nei confronti della suddetta definizione. La conclusione a cui è giunto, ovvero, che l'uomo felice è colui che vive *virtuosamente*, che agisce costantemente secondo virtù, implica, in primis, che tra i tre gruppi di beni (esterni, del corpo e dell'anima), quelli relativi all'anima²⁰⁷ sono i più *importanti*, e, di conseguenza, che i beni dell'anima consistono in attività, azioni, e non proprio in beni esterni (cioè in “artefatti”). Questa concezione “a-patica”, flemmatica, della felicità (del sommo bene) potrebbe spingere qualcuno a *non* considerarla un tutt'uno con il *piacere*: a ritenerla spoglia di quella sensazione di “benessere” che sempre accompagna tale *condizione* (la felicità, appunto). Ma, afferma Aristotele, agire correttamente è *piacevole di per se*: per chi vive virtuosamente, il *provare piacere* è cosa che avviene nell'anima, dato che per ciascuno è “piacevole” quello di cui lo si dice “appassionato”. Così, ad esempio: come per gli appassionati di ippica è piacevole un cavallo, così per gli appassionati (gli “amanti”) della virtù sono piacevoli le azioni virtuose. Il loro modo di vivere, cioè, non ha affatto bisogno che si aggiunga “piacere”, come se fosse un sorta di *decorazione posticcia*, ma ha il piacere in se stesso²⁰⁸. Aristotele non nega una qualche “partecipazione” del “benessere”²⁰⁹ alla realizzazione della felicità, mostrando, di fatto, un certo “pragmatismo” nella sua analisi della condizione umana. Afferma, anzi, che “la felicità ha bisogno dei *beni esteriori*, (in quanto) è impossibile, o comunque, *non è facile* compiere azioni belle se si è sprovvisti di *risorse*. Infatti si compiono molte azioni *per mezzo di* amici, denaro o potere politico, usandoli come *strumenti*; e se siamo privati di certe cose, come buona nascita, buona discendenza, bellezza, la nostra beatitudine (felicità) ne risulta *intaccata*”²¹⁰. Ma per lo Stagirita si tratta di una *possibilità*, e non di una *condizione necessaria*, perché altrimenti si finirebbe col *identificare* la felicità con la *buona fortuna*, e non più con la *virtù*. E questo è

²⁰⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 6, 1098a 15-17.

²⁰⁶Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 13, 1102a 5-6.

²⁰⁷Vivere *secondo virtù* è un'attività dell'anima.

²⁰⁸Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 9, 1099a 15-16.

²⁰⁹Il filosofo parla di generiche “risorse”.

²¹⁰Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 9, 1099a 33 - 1099b 3.

del tutto assurdo rispetto alla definizione di felicità intesa come un certo tipo di *attività secondo virtù*. La *stabilità*, infatti, non appartiene a nessuna delle opere dell'uomo tanto quanto appartiene all'attività secondo virtù; ed *essendo tale* la felicità, anch'essa è qualcosa di stabile e niente affatto facile da mutare. Le sorti (cioè: la buona e la cattiva fortuna), invece, *mutano ciclicamente*; per cui, se si va di pari passo con le vicende della sorte, si finirà col chiamare *felice* anche la persona *misera*, facendola apparire “camaleontica”, o come uno “che si regge su piedi d'argilla”²¹¹. L'essere buoni o non, l'essere felici o meno, non hanno nulla a che fare con le vicende della sorte: gli *elementi decisivi* della felicità sono le attività secondo virtù (ἂν ἐνέργηται κατ'ἀρετήν), e le attività opposte all'infelicità.

Una volta chiarito questo punto, Aristotele può passare alla questione fondamentale: che cos'è la virtù? Che cosa significa precisamente vivere *virtuosamente*? La virtù umana non è quella del corpo, ma quella dell'anima, perciò per coglierne il “senso” è necessaria una certa conoscenza di ciò che riguarda l'anima²¹².

L'anima è “costituita” di due parti: una *razionale*, l'altra *irrazionale*. La “sfera” irrazionale si divide a sua volta in una parte concernente “le cause della nutrizione e della crescita”, cioè aspetti relativi alla mera conservazione biologica, quella che lo Stagirita chiama “parte vegetativa” e che è comune a tutti gli esseri viventi, quindi non specifica dell'uomo”²¹³, ed un'altra che invece “partecipa della ragione”²¹⁴: nell'anima vi sarebbe qualcosa che sta accanto alla ragione (quest'ultima, appunto), e che avrebbe una qualche “partecipazione” alla ragione; essa è definita dal filosofo: “parte impetuosa e desiderante”²¹⁵. Questo aspetto “passionale” (nel senso letterale del termine) dell'anima, in chi “non si domina”, va *in senso contrario* alla ragione, lotta e si oppone ad essa. In chi “si domina”, come nel caso dell'uomo moderato e coraggioso, sarà invece *obbediente* alla ragione, d'accordo con essa in tutto e per tutto²¹⁶. Ed è in questo caso, cioè di chi “si domina”, che si potrà parlare *veramente* di “partecipazione alla ragione” e dire che anche quella parte relativa ai desideri e alle passioni è, in un certo senso, “razionale”. Per cui, in ultima analisi, sarà la parte razionale ad essere (da ritenersi) “duplice”, e non più quella irrazionale. Ma esse lo saranno (cioè, saranno “razionali”) in maniera differente: una, naturalmente, *in senso*

²¹¹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 11, 1100b 6.

²¹²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 13, 1102a 18-19.

²¹³Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 13, 1102a 34 – 1102b 4.

²¹⁴Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 13, 1102b 13.

²¹⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 13, 1102b 30.

²¹⁶Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 13, 1102b 27-29.

forte e in se (la ragione), l'altra, nel senso di chi *necessariamente* obbedisce, come nel “rapporto” tra padre e figlio.

L'uomo capace di dominare i propri desideri e appetiti è, per Aristotele, il caso “più comune”²¹⁷, e presuppone perciò anche una *partizione* nell'ambito delle virtù²¹⁸. Avremo così la distinzione tra virtù *intellettuali* e virtù *morali*: sapienza (σοφία), senno (σύνεσις) e saggezza (φρόνησις)²¹⁹ sono *intellettuali* (αἱ διανοητικαί); generosità (ἐλευθεριότητα) e temperanza (σωφροσύνη)²²⁰ sono *morali* (αἱ ἠθικαί). Le virtù intellettuali non sono “complete” (nel senso di già “perfezionate”), ma nascono e si sviluppano mediante l'insegnamento (sapienza) e l'esperienza (saggezza). Le virtù morali, a loro volta, derivano dalla consuetudine (ἔθος): anch'esse non nascono in maniera “naturale” nell'uomo, non ne possiede “a priori” la capacità come nel caso dei sensi, ma è comunque nella sua “natura” *accoglierle*, portarle a perfezionamento mediante l’“agire”. Quello che *si deve fare*, in altri termini, lo *si impara* quando, *facendolo*, lo si è appreso: così compiendo *atti* giusti si diventa giusti, temperanti con *atti* temperanti, coraggiosi con *atti* coraggiosi. È evidente qui l'importanza che anche Aristotele attribuisce all'educazione: “non è una differenza da poco – dice infatti nell'*Etica* – se *fin dalla nascita* veniamo abituati in un modo piuttosto che in un altro; è importantissima, anzi è tutto”²²¹. Egli sottolinea inoltre il ruolo (fondamentale) dell'autorità politica nella sua (dell'educazione) gestione: la *differenza* tra le costituzioni “buone” e quelle “cattive” consiste nell'*adempiere o meno* alla loro funzione da parte di coloro che debbono rendere buoni i cittadini facendo contrarre loro *buone* abitudini; vale a dire: i legislatori.

Ma questi sono aspetti su cui torneremo più ampiamente quando ci occuperemo della *Politica*: ciò che qui ci interessa soprattutto sottolineare è il legame che implicitamente l'autore individua tra una *particolare* virtù intellettuale e le virtù morali. Se la felicità, come da lui più volte sostenuto, è l'attività dell'anima secondo virtù durante (tutto) il corso della propria esistenza, allora, in base alla suddetta “differenziazione” delle virtù e alla dimostrata “dipendenza”²²² delle “moralì” dalle “intellettuali”, tale “agire” implicherà la *guida costante*

²¹⁷ Aristotele ha una concezione alquanto “positiva” degli uomini.

²¹⁸ L'inverso non sarebbe possibile, perché nel caso di chi non si domina non si potrebbe nemmeno parlare di “virtù”.

²¹⁹ Quelle che riguardano *strettamente* l'ambito della ragione.

²²⁰ Quelle relative al “carattere” (ὁ ἦθος).

²²¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 1, 1103b 23-25.

²²² “Obbedienza”.

della “ragione” sulla “parte impetuosa” (τὸ ἐπιθυμητικόν)²²³. Ma, appunto: di quale “aspetto” della ragione? Grazie a quale virtù intellettuale la parte desiderante diventa “virtù morale”? Il nostro filosofo ce lo dice, sebbene “a bassa voce”, proprio nel momento in cui propone la suddetta “classificazione”: egli, come visto, sostiene che la virtù morale “deriva”, o meglio, *si sviluppa* mediante l’“abitudine” attraverso il *costante* apporto di una delle virtù intellettuali. E quale, tra quelle virtù, si accresce non solo attraverso il “ragionamento” (potremmo dire “astratto”), ma anche grazie all’ausilio dell’esperienza? Certamente non la sapienza (ἡ σοφία); per cui si tratta della φρόνησις, della saggezza. È questo un aspetto importante, più volte ribadito dal filosofo non solo nell’*Etica*, ma anche nella *Politica*, perché mostra la *convinzione* (*apparentemente* forte) di Aristotele che l’ambito delle “scienze pratiche”, e quindi anche della politica, è “sotto il dominio” della *saggezza* appunto, la quale si rivolge alla realtà mondana. Si è parlato di una “convinzione apparentemente forte”, e a ragione, infatti: come tenteremo di dimostrare attraverso questo lavoro, alla fine della sua teorizzazione politica, Aristotele “negherà” tale posizione, arrestandosi di fatto a “quella” del suo Maestro. Ma è meglio procedere con ordine. Quanto appena detto è confermato, del resto, dallo stesso autore: “ciò che rientra nel campo della *prassi* e dell’*utile* – dice lo Stagirita – non ha nulla di stabile”²²⁴, ovvero, nulla a che fare con i discorsi sugli “universali” (le Idee). Per cui la “retta ragione” (ὁ ὀρθὸς λόγος)²²⁵ a cui deve conformarsi l’agire (virtuoso) non può essere la *sapienza* (la scienza dell’“in se”; dell’*immutabile*), ma quella (ragione) conforme a tale materia; e questa è, appunto, la “ragione pratica”, che disciplina (ha per oggetto) l’ambito del “possibile” (la realtà mutevole), e quindi si occupa anche del “imprevedibile” desiderio umano.

Una volta chiarito questo punto, Aristotele può passare a considerare il suo (della retta ragione) oggetto, ovvero: le virtù morali e le azioni che ne derivano. Le realtà di questo tipo – dice Aristotele – quali la temperanza, il coraggio, e le altre virtù, sono distrutte dall’*eccesso* e dal *difetto*, proprio come (in maniera *simile*) il vigore fisico e la salute. Infatti nel caso del vigore fisico gli esercizi eccessivi e quelli troppo scarsi lo distruggono, e, nel caso della salute, sono lesivi i troppi cibi e bevande, o (quando sono) troppo pochi; mentre la *giusta misura* (τὰ σύμμετρα)²²⁶ le produce, le aumenta e le difende. E lo stesso dicasi per

²²³Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 13, 1102b 31.

²²⁴Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 2, 1104a 3-4.

²²⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 2, 1103b 31.

²²⁶Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 2, 1104a 17.

la temperanza e il coraggio: anch'esse, infatti, sono distrutte dall'eccesso e dal difetto, ma preservate dalla *medietà* (ἡ μεσότης)²²⁷. Nel definire le virtù morali, Aristotele non trascura gli aspetti del piacere e del dolore che possono accompagnare le opere da esse suscitate; del resto, non potrebbe fare altrimenti visto la rilevanza della “parte desiderante” nel loro sviluppo. Egli è consapevole dell'influenza dell’“emotività” nel loro compimento e, soprattutto, nella valutazione etica del *soggetto*, del loro autore. Chi si astiene dai piaceri del corpo – afferma infatti nell'*Etica* – e gode di questo stesso astenersi, è *temperante*; chi invece se ne rammarica, è *intemperante*; chi affronta i pericoli e ne gode, o, almeno non ne soffre, è *coraggioso*; chi ne soffre è *vigliacco*²²⁸. Dunque, si può dire che “la virtù è produttiva delle *azioni migliori* in connessione (anche) con piaceri e dolori”²²⁹.

Tutto questo però non basta alla sua spiegazione: c'è ancora un *elemento* più importante che va messo in evidenza nell'agire virtuoso. Infatti, posta così la questione, ovvero: che si deve diventare *giusti* compiendo le azioni *giuste*, e *temperanti* compiendo quelle *temperanti*, si potrebbe pensare che chi compie tali azioni, sia già giusto e temperante *di per se*; proprio come chi compie atti grammaticamente *corretti* (come il grammatico, “l'esperto di grammatica”) è *già* in possesso della grammatica; cioè fa ciò sulla base dell'arte grammatica che *porta in se*. Ma, sottolinea Aristotele, nel campo delle azioni virtuose le cose *non stanno nello stesso modo* di quello delle arti: i “prodotti” delle arti hanno il loro bene *in se*, per cui, basta che nascano dotati di *determinate* qualità; invece, le *azioni virtuose* non sono tali di per se, ma solo se, chi agisce, si trova *in certe condizioni* (“spirituali”, si potrebbe dire), ovvero: se, in primis, agisce *consapevolmente*; e poi, se ha compiuto una *scelta* e se l'*azione virtuosa* è stata scelta *per se stessa*; infine, se agisce *con una disposizione salda* e insieme *immutabile*²³⁰. Lo Stagirita, come si può vedere, ribadisce qui quanto da lui sostenuto all'inizio dell'opera: nell'agire virtuoso il “sapere”²³¹ conta poco o nulla, mentre le altre condizioni (consapevolezza, intenzione e fermezza) hanno molta influenza²³². La virtù, dunque, consisterà “*nel cogliere*, in tutto ciò che è *continuo* e *divisibile*, il più, il meno e l'uguale; e questi sia sulla base della *cosa stessa*, sia relativamente *a noi*”²³³. Ancora una

²²⁷Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 2, 1104a 26.

²²⁸Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 2, 1104b 4-8.

²²⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 2, 1104b 25-26.

²³⁰Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 3, 1105a 25-34.

²³¹Qui inteso nel senso di conoscenza dell' “essenza” della virtù.

²³²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 3, 1105b 2-4.

²³³Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 5, 1106a 26-28.

volta Aristotele insiste sull'aspetto “mutevole” delle passioni e delle azioni umane, e, di conseguenza, sulla difficoltà per ciascun individuo di essere *sempre* virtuoso, eccellente, di agire *costantemente* bene. Infatti, per quanto concerne l'“intermedio” (il giusto mezzo) relativo alle cose (e che riguarda l'ambito delle scienze teoretiche): si tratta di “ciò che dista *in modo uguale* da ciascuno degli estremi, il quale è *uno solo* e lo *stesso* per tutti”²³⁴. Ad esempio: nel caso dell'oggetto della matematica (scienza teoretica, appunto), se “dieci” sono *molti* e “due” sono *pochi*, “sei” viene preso come *giusto mezzo* rispetto alla cosa, infatti, supera ed è superato dalla *stessa* misura²³⁵. Ma, l' “intermedio” relativo a noi, e proprio delle virtù morali, *non deve* essere colto in questo modo: esso è sì ciò che non eccede né fa difetto, *ma non è unico, né è lo stesso per tutti*. La virtù morale riguarda le passioni e le azioni, ed anche in queste si danno eccesso, difetto e “giusto mezzo”; ma quest'ultimo non è lo stesso delle “cose”: anche di avere paura, adirarsi e in generale del provare sensazioni di piacere e dolore, vi è un *troppo* e un *poco*, entrambi i quali *non sono* il Bene, ma *il bene* (ciò che è bene) nel loro caso, il “giusto mezzo”, è provarlo *nel momento opportuno*, riguardo alle cose e in relazione alle persone *adatte*, per il fine e nel modo *giusti*. Tutte queste circostanze “necessarie” per determinare il “giusto mezzo” di un'azione umana, e quindi la sua natura “virtuosa”, evidenziano, appunto, la difficoltà “a conservarsi” tale (cioè virtuosa), perché: arrabbiarsi, controllarsi e l'essere coraggiosi è (potenzialmente) alla portata di tutti, ma farlo con chi è giusto, nella misura giusta, quando è giusto, per lo scopo giusto, e come si deve, non è né possibile a tutti, né facile²³⁶. L'agire bene implica un “ragionamento” che non è quello proprio degli “universali”, ma *dovrebbe* riguardare il campo delle azioni, cioè: l'ambito del “particolare”, del “possibile”, un ragionamento *aperto* alla perfettibilità, ovvero che sia fondamentalmente *saggezza*. La virtù (morale) – dice infatti Aristotele – è uno stato abituale che produce *scelte* consistenti in una *medietà rispetto a noi*, determinato *razionalmente*, e come verrebbe a determinarlo l'uomo *saggio*; metà tra due mali, l'uno secondo l'eccesso e l'altro secondo il difetto²³⁷.

Eppure Aristotele non sembra tanto convinto di questa “conclusione”: è come se una tale definizione degli *stati abituali* positivi conferisse un eccessivo potere al momento della “scelta”, a discapito della virtù, o meglio: della sua stessa “essenza”, che invece secondo la

²³⁴Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 5, 1106a 29-31.

²³⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 5, 1106a 33-35.

²³⁶Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 9, 1109a 26-29.

²³⁷Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 6, 1106b 35 – 1107a 3.

“definizione” precedente²³⁸ del “bene umano”, dovrebbe essere la caratteristica fondamentale (se non l'unica) perché un'azione possa dirsi, appunto, “virtuosa”, e, perciò, “buona”. Ed infatti, poco dopo, sottolinea come alcuni stati abituali, sia nelle passioni che nelle azioni, sono *inferiori* a ciò che *si deve* (al *bene* appunto!), e altri sono *superiori*, per cui non sempre lo *scegliere bene* (il comportarsi virtuosamente) coincide con la *medietà*. “Non ogni azione, né ogni passione accoglie la medietà; – afferma lo Stagirita – alcune, infatti, hanno *nomi* che immediatamente le *connettono* strettamente alla *cattiveria* (a ciò che *non è bene*), come ad esempio: malevolenza, impudenza, invidia, e, tra le azioni, adulterio, furto, omicidio. Infatti, tutte queste cose, e quelle simili, sono biasimate per essere ignobili *esse stesse*, e non i loro eccessi, né i loro difetti. Non è mai possibile comportarsi correttamente riguardo a tali azioni e passioni, ma *si sbaglia sempre*: in casi di questo genere (si pensi, ad esempio, all'adulterio), il *bene* e il suo opposto non consistono nello scegliere o non la persona appropriata con cui farla; il momento e il modo appropriato; ma *in assoluto* il compiere una qualsiasi di queste cose è sbagliato (*è male*)”²³⁹; non compierla, invece, è giusto (*è bene*). Lo stesso discorso vale per le passioni e azioni che “in se” sono superiori: infatti del coraggio e della temperanza non vi è eccesso né difetto, per il fatto che il *bene* consiste semplicemente nell'agire con coraggio e/o con temperanza.

A ben vedere, però, tale ipotesi, ovvero un “in se” delle passioni e, di conseguenza, delle azioni ad esse correlate limita notevolmente il criterio, da lui esposto, del “giusto mezzo”, quale momento essenziale nell'agire “secondo virtù”. Sebbene per Aristotele l'azione morale, per essere veramente tale, debba essere il risultato di una *scelta*, quest'ultima non sembra essere qui concepita come *un processo razionale di calcolo*, cioè come la *comprensione* di ciò che in un *determinato momento* è utile o meno fare, ma a sua volta come l’“effetto” dell'*essenza* (di un “a priori”) di un comportamento morale. È come se il filosofo, per la rilevanza attribuita al momento della “scelta”, del “calcolo”, temesse di “inciampare” in un concezione “utilitaristica” del processo razionale che soggiace all'azione. Ma, attribuendo all'azione virtuosa un valore “intrinseco” (innato) indipendente dalle *possibilità* concrete che si presentano in un determinato momento e dalla sue conseguenze, finisce col *contraddire* quanto fin qui da lui sostenuto, ovvero: il *legame* tra ragione pratica e virtù morale. Infatti, se vi sono passioni “per natura” *buone* o *cattive*, necessariamente le

²³⁸Vedi nota 203.

²³⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 6, 1107a 8-18.

azioni che ne seguiranno non saranno il “frutto” di un *complesso processo* di “comprensione” (φρόνησις), che terrà conto anche dei suoi aspetti “passionali”, e quindi “fallibile” (ma anche “migliorabile”), ma il risultato *necessario* di un asettico processo di “conoscenza” (σοφία) di ciò che è *bene* e di ciò che è *male*; e, perciò, le azioni finirebbero col cadere nell'ambito della ragione teoretica, che invece, come da lui stesso più volte precisato, dovrebbe occuparsi di “ciò che è *certo*”. Tale antinomia emerge con ancora più evidenza nella sua successiva analisi dei vari momenti che conducono ad un'azione. Il suo *incipit*, sostiene Aristotele, è dato dal *desiderio*, ovvero da quella parte passionale dell'uomo che istintivamente lo porta ad inseguire il piacere e ad evitare il dolore. Al desiderio segue la *scelta* (ἡ προαίρεσις): essa è un che di volontario, cioè è *legata* al desiderio, ma non è identica ad esso. Il desiderio riguarda il piacere e il dolore, la scelta no. Non è nemmeno *volere*²⁴⁰: infatti si dà volere anche delle cose impossibili, mentre della scelta si dà solo ciò che dipende da essa. Ma, soprattutto: il volere è relativo al *fine*, mentre la scelta *a ciò che porta* al fine, per esempio: vogliamo essere sani (fine), e scegliamo le cose *per mezzo delle quali* saremo sani²⁴¹. Quindi non sarà nemmeno “opinione”, perché la scelta dei “mezzi” non sarà casuale, ma si fonderà su un criterio (“razionale”) di ciò che è bene e di ciò che è male: essa ha per oggetto “ciò che si deve”, “ciò che *sappiamo bene* che è buono”, in altri termini: “la scelta è *unita* (riguarda) a ragionamento e pensiero”²⁴². Ma a quale tipo di “ragionamento”? Riguardo a cosa un individuo *delibera*?

A tal proposito, Aristotele sembra riconfermare la distinzione tra “scienze teoretiche” e “scienze pratiche”, e le loro rispettive “capacità” di conoscenza. Sulle scienze esatte – dice infatti il filosofo – non vi è deliberazione, ma deliberiamo su tutto ciò che si genera a causa nostra e *non si dà sempre allo stesso modo*. [...] Il *deliberare* si dà nei casi che avvengono *per lo più*, in cui è oscuro come andranno a finire, e in quelli in cui vi è un che di indeterminato²⁴³. Ed è per questo motivo che esso non riguarda il fine, quest'ultimo infatti è *ben determinato*²⁴⁴; ma ciò che *porta* al fine: la deliberazione, infatti, riguarda le cose che l'uomo può realizzare, le azioni, le quali tendono *ad un fine altro da se* (differente da esse

²⁴⁰Aristotele tende a distinguere “desiderio” e “volere”; ma a parte qualche piccola differenza, li si può considerare simili; cioè espressione della parte desiderante dell'anima.

²⁴¹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 3, cap. 4, 1111b 25-28.

²⁴²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 3, cap. 4, 1112a 15.

²⁴³Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 3, cap. 5, 1112b 1-10.

²⁴⁴Nell'*Etica Eudemia* (1227b 28-30), Aristotele sostiene che: “come nelle scienze teoretiche le ipotesi sono *principi*, così in quelle legate all'azione (le scienze pratiche) il fine è *principio* e *ipotesi*.”.

stesse). Fin qui, dunque, non sembra emergere alcuna “difficoltà” nel suo discorso: la sua spiegazione appare coerente e chiara. Ma vi è un punto, un “momento” all'interno del “ragionamento pratico” che stride con quanto da lui fin qui descritto: si tratta del *fine* dell'azione (che ne è il punto fondamentale), e di come individuarlo. Riguardo al fine, infatti, si è visto²⁴⁵ che, per Aristotele, è il *volere* che partecipa a determinarlo; ma se ci si limitasse alla sola “parte desiderante”, sostiene lo Stagirita, senza affiancargli alcuna “guida”, alcuna “facoltà intellettuale” che l'assistesse, la sua (del fine) stessa individuazione, e nel caso dell'agire virtuoso, la determinazione di *ciò che è bene fare*, risulterebbe “oscura”, incerta, fumosa, dando così luogo a definizioni “assurde” di tale agire stesso. Infatti, se il *bene* (in quanto fine) fosse oggetto *solo* del volere, e non anche della scelta (quindi anche di un processo di “comprensione”), si potrebbe pensare che, chi *fa il male*, non lo faccia consapevolmente, ma per *ignoranza*²⁴⁶, o, peggio ancora, che tale “bene” sia *apparente*, e quindi che non vi sia un “oggetto naturale” del volere, ma per ciascuno è bene *ciò che a lui sembra tale*²⁴⁷. Aristotele, ovviamente, rifiuta tali “paradossali” conclusioni: riguardo alla prima, ribadisce che se è vero che il “fine” è *voluto*, è anche vero che i modi di raggiungerlo (ossia le azioni) *sono deliberati e scelti*²⁴⁸, quindi *consapevoli*. Per cui, dipenderà da noi, sia compiere azioni belle, sia compiere azioni turpi, e, di conseguenza, sia essere persone dabbene o dappoco²⁴⁹. Resta, tuttavia, aperta la questione relativa alla “determinazione del fine”, alla quale, del resto, è collegata la seconda “conclusione”. Ed è qui che emergono i primi limiti del “sistema” aristotelico: contro una tale concezione “relativistica” del bene (inteso come ciò che *sembra tale*), lo Stagirita afferma che, *in assoluto e secondo verità*, oggetto del volere è il *bene*, e non il bene apparente, poiché l'uomo virtuoso, colui che agisce bene, non giudica buono o bello tutto ciò che capita, ma a lui *appare evidente* la verità in ogni singolo caso: in ogni stato abituale è capace di cogliere, “come un canone e un'unità di misura”²⁵⁰, il *giusto*, perché dotato *per natura* di un “occhio” con cui giudicare correttamente e scegliere il *vero bene*²⁵¹. Aristotele, dunque, precisa che negli stati abituali (virtù morali) la “facoltà desiderante” non procede da sola nella scelta dei fini, ma in

²⁴⁵Si fa qui riferimento alla distinzione dei diversi “momenti” che precedono l'azione.

²⁴⁶Vi è qui una critica alla dottrina della “morale razionale” di matrice socratica.

²⁴⁷Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 3, cap. 6, 1113a 20-21.

²⁴⁸Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 3, cap. 7, 1113b 4.

²⁴⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 3, cap. 7, 1113b 14.

²⁵⁰Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 3, cap. 6, 1113a 33.

²⁵¹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 3, cap. 7 1114b 7-8.

accordo con la ragione; il problema, semmai, adesso, è la “natura” di questa “ragione”, perché, in virtù di quanto appena sostenuto, non sembra coincidere con la “ragione pratica”, con la φρόνησις. È come se i due momenti del “ragionamento pratico”, la *conoscenza* del fine e la *comprensione* dei modi per realizzarlo, riguardassero due differenti facoltà mentali, mentre, in precedenza, aveva sostenuto che le virtù morali fanno riferimento alla φρόνησις, appunto, alla “saggezza”. Aristotele parla prima “di accordo” tra facoltà desiderante e ragione²⁵², ma poi se si va a guardare lo “sviluppo” delle sue argomentazioni e il tipo di linguaggio impiegato, sembra pensare tutt'altro, o, comunque, uscire dall'ambito “mutevole” dell'azione umana: “[...] per entrambe lo scopo è il *bello*²⁵³: (infatti) l'individuo temperante desidera *ciò che si deve, come si deve e quando*, il che è ciò che *ordina* anche la *ragione*”²⁵⁴. Eppure, in precedenza la virtù²⁵⁵ era stata da lui definita come ciò che è *misurato correttamente* dall’“uomo saggio”²⁵⁶; ora, invece, lo stesso uomo è definito come colui a quale *appare evidente* il bene, ovvero: come colui che *sa* che cos'è la virtù, il bene.

Questa oscillazione tra una concezione “relativistica” del bene, *misurabile* cioè di volta in volta a seconda delle circostanze, ed una “statica”, assolutistica, che “guarda” ad esso come ciò che è *tale* al di là del divenire del mondo degli uomini, emerge con assai evidenza durante la trattazione della virtù del “coraggio”. Infatti, sulla base della “prima” definizione delle virtù morali fondata sul criterio del “giusto mezzo”, il coraggio risulta essere *medietà* relativa a paura e ardimento²⁵⁷: il “coraggioso”, dice lo Stagirita, è intrepido *come si conviene* ad un uomo²⁵⁸, ovvero secondo il valore delle *circostanze* e come prescrive la *ragione*²⁵⁹. In virtù di questa “nuova” concezione, il “coraggio”, e con esso anche le altre virtù morali, risulterà essere *a priori* cosa “bella” (buona), e quindi lo sarà *anche* il suo fine; per cui: il “coraggioso” non agirà in maniera tale (con coraggio) in virtù di un *calcolo* di ciò che in determinate circostanze è *corretto*²⁶⁰ fare, ma semplicemente perché ciò è *bello*, ciò è *bene*. Ma un tale definizione del “coraggio” ci appare come un “circolo vizioso”: sembra, cioè, di trovarsi di fronte ad una “tautologia”. Alla domanda: “perché si agisce

²⁵² Intesa come φρόνησις

²⁵³ Il *bene*.

²⁵⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 3, cap. 15, 1119b 16-18.

²⁵⁵ Ciò che è bene, bello, ecc.

²⁵⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 6, 1106b 36 – 1107a 2.

²⁵⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 2, cap. 7, 1107b 1.

²⁵⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 3, cap. 10, 1115b 11.

²⁵⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 3, cap. 10, 1115b 18-19.

²⁶⁰ Non “giusto”.

coraggiosamente?”, la risposta che ne consegue è: “perché ciò è bello.”; quando, però, si chiede “cos'è bello?” (o “bene?”), si risponde: “l'agire *con coraggio*.”. La stessa “obiezione” è estendibile *ovviamente* anche alla sua definizione di “felicità”, che costituisce, come visto, l'*incipit* e il tema centrale dell'*Etica*. Infatti, alla domanda iniziale²⁶¹: “che cos'è la felicità?”, la risposta è “l'agire bene.”; e, anche in questo caso, alla contro-domanda: “che significa *agire bene?*”, si risponde: “essere felici.”. Aristotele si trova, dunque, nuovamente, al punto di partenza. Anzi, il filosofo sembra addirittura contraddire la sua “teoria della conoscenza”: il “bene pratico” proprio dell'ambito del “possibile”, “frutto” di una *deliberazione*, oggetto d'indagine della “ragione pratica” (φρόνησις), appare invece *coincidere* con ciò che è “immutabile”, con il “bene in se”, di cui invece si occupa la “ragione teoretica” (σοφία): non è più il “risultato” di un *processo di comprensione*.

Tale costante “tensione” tra *comprensione e conoscenza*, tra *saggezza e sapienza*, tra “possibile” e “immutabile”, è una costante nella riflessione etica dello Stagirita, come è dimostrato, tra l'altro, anche dalla sua definizione della “magnificenza” (ἡ μεγαλοπρεπεία). Quest'ultima è *simile* alla “generosità”, che è *medietà* tra il “donare” e “prendere ricchezze” (...soprattutto *donare*; dal momento che il generoso prende solo *per necessità*; per avere ricchezze da offrire²⁶²); ma in ciò, come suggerisce lo stesso termine (la μεγαλοπρεπεία è “una spesa *grande* fatta in modo *conveniente*”²⁶³), supera quella (la generosità) *per grandezza*. Il “magnifico” (ὁ μεγαλοπρεπής) è un *esperto*; infatti, è capace di cogliere ciò che *conviene* per ottenere il proprio fine, ovvero facendo grandi spese, ma *appropriate* al risultato. Fin qui ciò che concerne la parte “deliberativa”, il “calcolo dei mezzi”; ma per quanto riguarda il “fine”? Anche in questo caso esso non sembra scaturire da un “ragionamento pratico”, ma appare piuttosto come qualcosa di *già dato*, esistente *a priori*, e che, perciò, basta solo “vedere”, *conoscere*. Non a caso Aristotele afferma che: “il magnifico spenderà somme del genere per il *bello*, dato che questo è il *fine comune* (κοινὸν τοῦτο) a tutte le virtù; e lo farà con gioia e senza risparmio”²⁶⁴. Ma l' “oscillazione” tra queste due concezioni delle virtù morali la si coglie anche nella sua trattazione della “giustizia”, che costituisce un ampliamento della sua indagine etica. L'analisi della “giustizia” segna infatti il passaggio da una prospettiva individuale, rivolta cioè solo al soggetto di un'azione

²⁶¹Vedi *pagina 60* di questo lavoro.

²⁶²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 4, cap. 2, 1120a 34 – 1120b 2.

²⁶³Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 4, cap. 4, 1122a 24-25.

²⁶⁴Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 4, cap. 4, 1122b 6-8.

virtuosa, ad una “collettiva”, ossia: che tiene conto anche del o dei destinatari di una tale azione (di chi ne “gode” gli effetti). Nel descrivere la giustizia lo Stagirita è, inizialmente, più vicino alla sua prima definizione delle virtù morali: a quella che le considerava “oggetto” delle ragioni pratiche. Essa è presentata, nel suo significato più generale, come ciò che produce e preserva la *felicità* della comunità, e, quindi, coincide con “le leggi” (οἱ νόμοι), qui intese nel senso di tradizione *etica*: costumi, tradizioni, consuetudini di una comunità, giacché esse (l'*ethos*) mirano all'*utile comune* (κοινῆ πᾶσιν)²⁶⁵, pronunciandosi su tutto ciò che concerne la *sfera della vita umana*. E per questo che la giustizia è da lui definita “virtù completa”; *non in senso generale*²⁶⁶, precisa l'autore; *ma in quanto rivolta al prossimo*: colui che la possiede, infatti, se ne serve non solo in relazione a se stesso, ma anche nei riguardi degli altri²⁶⁷. Una volta stabilita in maniera “generale” che cosa è la “giustizia”, il filosofo passa a considerare le diverse “forme” in cui essa si esplica nelle situazioni umane, e che chiama “giustizie particolari” (τομέρος δικαιοσύνης)²⁶⁸. Una prima specie “particolare” di giustizia è quella consistente nella ripartizione degli onori, delle ricchezze e di qualsiasi altra “cosa” che possa essere divisa tra i membri di una comunità politica²⁶⁹, e che potremmo definire “distributiva”. Se, come sostenuto precedentemente, le virtù (quindi anche la giustizia) coincidono con il “giusto mezzo”, nel suo caso l'*intermedio* corrisponderà ad un *uguale* ripartizione delle cose che possono essere divise tra i cittadini. Ma, precisa Aristotele, non si tratterà di una *semplice* uguaglianza *aritmetica*: il giusto sarà *medietà* non solo in relazione alle cose, ma, soprattutto, alle persone. In altri termini, la “giustizia distributiva” comporterà l'assegnazione di parti uguali (di cose) a persone uguali, e di parti ineguali a persone ineguali: essa, cioè, consisterà in una uguaglianza *proporzionale*. Tale giustizia sarà perciò connessa all'idea di *valore*, poiché nella distribuzione dei “beni” la differenza tra chi debba avere di più o di meno, tra chi “merita” o non, dipenderà dal suo “valore”. Ma dal momento che ogni regime politico ha propri *criteri* per individuare chi, tra i suoi cittadini, merita maggiore o minore benessere, onore, libertà, ecc.²⁷⁰, si comprende, afferma lo Stagirita, che si è di fronte ad una concezione *parziale* (nel

²⁶⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 3, 1129b 15.

²⁶⁶Ovvero, con valore “universale”; più avanti si vedrà infatti che Aristotele fa riferimento ad una vera e propria “giustizia naturale”.

²⁶⁷Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 3, 1129b 31 – 1130a 1.

²⁶⁸“In opposizione” alla definizione seguente della suddetta “giustizia naturale”.

²⁶⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 5, 1130b 30-32.

²⁷⁰I *democratici*, ad esempio, prendono in considerazione il criterio della “libertà”; gli *oligarchici* la “ricchezza”; gli *aristocratici* la “virtù”; ecc.

sensu letterale del termine, cioè: *di parte*) della “giustizia”, ad una accezione particolare, e non al suo significato *universale*. Un'altra specie di tale “giusto” è quello da lui definito “correttivo”: stabilisce infatti la *correttezza* nelle relazioni sociali, sia volontarie che involontarie²⁷¹. Esso è differente rispetto al precedente, perché non guarda al “valore” di chi è interessato, ma “si limita” semplicemente ad applicare una uguaglianza *matematica* alle persone e ai beni considerati. Infatti – dice Aristotele – non fa differenza se sia stato un uomo *dabbene* a derubare uno *dappoco*, o sia stato uno *dappoco* a derubare uno *dabbene*; né se a commettere adulterio sia stato l'uomo *dabbene* o quello *dappoco*; la *legge* (nel caso della giustizia *correttiva*) guarda *solo* la differenza prodotta dal danno e tratta le due parti come (“totalmente”) *uguali*: considera (soltanto) se il primo *ha fatto ingiuria* e se il secondo *l'ha subita*, e se il primo *ha danneggiato* e l'altro *ha subito danno*²⁷². La giustizia “correttiva” si sforza di *ristabilire* l’“uguaglianza” che una tale ingiustizia ha violato determinando di fatto il suo opposto, cioè una “disuguaglianza”. Essa riporta *ad uno stesso livello* la condizione di chi ha tratto vantaggio da uno dei suddetti casi (furto, adulterio, ecc.) e di chi, invece, ha subito una “perdita”, “sottraendo” al primo ciò che ha “guadagnato”. Anche questo tipo di giustizia, però, non può essere concepita come “generale”, perché anch'essa implica un elemento discriminante nella sua applicazione, ovvero: il ruolo svolto dal giudice. Egli, infatti, non l'applica mai in maniera *letterale*, asettica, ma la *interpreta*, la attua in conformità *anche* alle sue *convinzioni*: “quando vi è disaccordo la gente ricorre al giudice; (e) ricorrere al giudice è *come* (ma non è la *stessa cosa*) ricorrere al giusto; il giudice intende essere *come* un giusto personificato”²⁷³. Vi è, infine, una terza specie di giustizia che l'autore chiama “contraccambio” (τὸ ἀντιπεπονθός). Esso sembra una forma di giusto “in generale”, poiché le “associazioni” basate sullo scambio (quindi anche la πόλις) sussistono per mezzo del contraccambio *proporzionale* (non diretto): la gente cerca di *contraccambiare* i danni (altrimenti potrebbe avere l'impressione di essere in uno stato di *schiavitù*) e anche i benefici. Se, infatti, non avessero bisogno di nulla e in modo simile, lo scambio non vi sarebbe e non vi sarebbe “associazione” (κοινωνία), poiché la gente non resterebbe unita. Lo scambio, come detto, avviene secondo proporzione, altrimenti non si potrebbe parlare nemmeno di “giusto”, infatti: se, ad esempio, riguarda un costruttore ed un

²⁷¹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 7, 1131b 24-26.

²⁷²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 7, 1132a 2-6.

²⁷³Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 7, 1132a 19-22.

calzolaio, lo scambio tra i loro prodotti non potrà essere di uno ad uno, ma si dovrà determinare aprioristicamente il loro “valore”, e poi procede con esso. Tutto ciò di cui si dà scambio deve essere in qualche modo *commensurabile*, altrimenti quello *non c'è*; e se non c'è scambio, non c'è associazione. A questo scopo, continua Aristotele, è stata *inventata* la moneta, che è diventata una sorta di “intermedio”, dato che *misura* tutto, sia l'eccesso sia il difetto; e (in riferimento all'esempio precedente), perciò, anche *quante* scarpe sono *uguali* ad una casa. La moneta è garante della *continuità* degli scambi, consentendo così la *conservazione* della comunità. Si è detto, infatti, che: è *il bisogno* a tenere insieme (ad associare), in quanto spinge gli interessati allo scambio; ma quando tale stato di bisogno viene appagato, anche in uno solo dei suoi componenti, lo scambio *si conclude*, finisce. La moneta consente, appunto, che anche *in futuro* ci sia bisogno di scambi: essa, come una *misura*, rende le cose “misurabili”, in modo tale che se adesso non si ha necessità di nulla, quando ce ne sarà il bisogno, mediante la moneta, che è in grado *di stimare* le cose, di *pareggiarle*, lo scambio potrà *sempre* avvenire, poiché, aggiunge lo Stagirita alla fine di questo ragionamento: se è vero che senza scambio non si dà associazione, (è pur vero che) senza uguaglianza non si dà scambio e senza commensurabilità non si dà uguaglianza²⁷⁴. Tuttavia, se, come accennato in precedenza, il *contraccambio*, proprio in virtù di tale *immediatezza* (derivante dal bisogno), può sembrare la forma più originaria, primordiale, e, perciò, più *naturale* di giustizia, sulla quale poggerebbe ogni sorta di associazione umana, in realtà, dice Aristotele, anche questa “specie” non ne esprime un concetto “universale”. Prova evidente è l'origine “artificiale” di quello stesso “strumento” di misura che garantisce la continuità degli scambi, ovvero: la moneta. Essa infatti esiste *per accordo comune*, e per questo ha il nome di “moneta” (νόμισμα), perché non è per natura, ma *per convenzione* (νόμος), e *dipende dagli uomini* modificarla o porla fuori corso²⁷⁵. Ma se tutte e tre le espressioni della suddetta giustizia²⁷⁶ presentano aspetti di “convenzionalità”, ne consegue che essa non alcun valore “universale”; in altri termini: la decisione del filosofo di prendere in considerazione tutte le “forme”, le specie, con cui si esplica la *comune* concezione della “giustizia”, ne ha messo in evidenza le ambiguità, determinandone così la sua “svalutazione”, e “costringendolo” perciò a discernere, *anche* in campo politico²⁷⁷, tra

²⁷⁴Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 8, 1133b 17-18.

²⁷⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 8, 1133a 28-31.

²⁷⁶Vedi pagina 75 di questo lavoro.

²⁷⁷Che, come più volte ripetuto, è oggetto di studio della *ragione pratica*.

giustizia naturale (τὸ φυσικόν δίκαιον) e *giustizia legale*. È come se la definizione di “giustizia”, frutto della lunga dissertazione precedente, quale disposizione di ciascun individuo (cittadino) a compiere azioni *in conformità* (in obbedienza) alle leggi (οἱ νόμοι) della città, al fine di realizzare l'autosufficienza (l’“utile comune”) di tutti (“liberi e proporzionalmente o numericamente uguali”²⁷⁸), e quindi la loro “felicità”, fosse per lo Stagirita troppo “attigua” alla prospettiva *sofistica*, secondo la quale: dal momento che tutte le cose giuste (o, meglio, che *si ritengono* giuste) sono soggette a variazioni o cambiamenti, la *giustizia* esiste solamente *per convenzione*²⁷⁹. Di qui l'esigenza di Aristotele di individuare, anche nell'ambito delle azioni umane, una *legge naturale*: nella sua prospettiva, infatti, se è vero che le norme legali sono convenzionali e simili ad “unità di misura”, in quanto mirano all'*utile* (non al bene), dato che stabiliscono, ad esempio, la *misura* del vino e del grano, che però *non è uguale ovunque*, ma più grande dove si compra all'ingrosso e più piccola nei luoghi di vendita, è pur vero che vi è, nella “sfera politica”, un *giusto naturale*: quello che ha *dovunque* lo stesso potere, e *non dipende* dall'opinare e dal non opinare²⁸⁰. Il filosofo insiste sull'aspetto “convenzionale” della giustizia legale: essa, dice, è un “istituzione umana”²⁸¹; mettendo, così, in evidenza come tali leggi mutino di volta in volta secondo il regime politico, anch'esso *mutevole*, “sebbene - aggiunge subito dopo - proprio in virtù di quello (il diritto) *naturale*, vi è un solo regime che è, *per natura*, il *migliore* in ogni luogo e tempo”²⁸². Aristotele, tuttavia, non riesce “ad offrire” un solo esempio di giusto *per natura*; una “prova” *concreta* dell'esistenza di una forma di giustizia universale e perfetta. Forse il suo è solo un “timido” tentativo di proporre una tesi secondo la quale esisterebbero principi *universali* e *immutabili* di giustizia, che fungerebbero (in modo alquanto “remoto”) *da guida* alla vita pratica, quindi anche all'azione politica, più precisamente: una *giustizia naturale* finalizzata “al mantenimento” (alla conservazione) delle *fondamenta* di uno stato, quali la *preservazione* del suo regime e/o l'*osservanza* delle sue leggi. Ma se anche tale fosse lo scopo di questa “tesi”, sarebbe alquanto *debole*, e, soprattutto, in contraddizione con quanto fin qui sostenuto: in particolare, con la natura *variabile* delle cose umane, da lui più

²⁷⁸Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 10, 1134a 28.

²⁷⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 10, 1134a 25-28.

²⁸⁰Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 10, 1134b 19-20.

²⁸¹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 10, 1135a 4.

²⁸²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 10, 1135a 5. L'interpretazione di questo passo è stata fortemente influenzata dal “tentativo” di Tommaso d'Aquino e di altri pensatori cristiani di inglobare il pensiero politico dello Stagirita nella dottrina del “diritto naturale”.

volte sottolineata. Infatti, anche le suddette “fondamenta”, gli aspetti “più elementari” dello stato, sono soggetti al *divenire*: sono, cioè, *mutevoli*, e quindi *non conservabili* in maniera definitiva da principi universali; almeno che non si vogliano ascrivere tali “aspetti”²⁸³ e, quindi, la politica, all'ambito delle “scienze teoretiche”, ponendo così fine, di fatto, alla *fondamentale*²⁸⁴ distinzione tra quelle e le “scienze pratiche”, tra σοφία e φρόνησις.

L'intenzione di Aristotele, comunque, non sembra questa (almeno qui); e la riprova ne è la susseguente discussione intorno alle “relazioni” che intercorrono fra “giustizia” ed “equità”. Per superare i *limiti* della “giustizia legale”, del “giusto politico”²⁸⁵, derivanti dal suo carattere convenzionale, lo Stagirita ritorna sui propri passi: evita, cioè, di ricorrere alla tesi della “giustizia naturale” quale *sostegno*, appoggio, di quella “legale”, ma di cui sembra non essere in grado di fornire alcuna prova di esistenza²⁸⁶, e introduce il concetto di *equità* come “correttivo” del giusto legale (ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου)²⁸⁷. Tale forma di giustizia (da sola) è *insufficiente* come guida alla vita pratica, perché la legge (ὁ νόμος) in quanto tale è così *generica* nella sua esplicazione, da poter essere applicata solo ad un numero *limitato* di casi. La legge – afferma Aristotele – è *universale*, ma su certi argomenti non è possibile pronunciarsi correttamente in forma universale²⁸⁸. Ciò è dovuto al fatto che tale *universalità* non va concepita come “totalizzante” (cioè: comprendente tutti i casi): la legge (legale) – precisa lo Stagirita – tiene conto (cioè: *si occupa*) di ciò che accade *per lo più*²⁸⁹, ovvero *solitamente*, non sempre. Aristotele chiarisce, però, che nessuno dei suoi argomenti è contro la necessità della legge, del “bisogno di regole” proprio di una comunità: la legge, infatti, è *formulata* correttamente; l'*errore* non la riguarda, come non riguarda il legislatore (ossia: chi l'ha formulata); semmai la *natura* della cosa su cui si legifera, cioè la *materia*²⁹⁰ dell'azione, che è appunto *indeterminata*²⁹¹. L'equità è quella virtù che corregge questo “difetto” della legge, ovvero: *adatta* la formulazione *universale* della legge al

²⁸³Ovvero: il tipo di regime e le sue leggi.

²⁸⁴“Fondamentale” perché, ormai lo si sarà capito, è su di essa che, a mio avviso, lo Stagirita costruisce la *differenza* (e la “superiorità”) della sua teoria politica rispetto a quella di Platone.

²⁸⁵L' “unico”, a questo punto, perché fondato sull'*ethos* dei cittadini, frutto, a sua volta, di un “accordo” (esplicito, ma anche implicito) tra essi.

²⁸⁶A dire il vero, l'autore propone un esempio di “giusto naturale”, quello relativo al tipo di “rapporto” che intercorre tra la destra e la sinistra; dice infatti Aristotele: “*per natura* la mano destra è più forte, e ciò sebbene ogni uomo possa diventare ambidestro” (Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 10, 1134b 34-35.).

²⁸⁷Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 14, 1137b 13.

²⁸⁸Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 14, 1137b 13-14.

²⁸⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 14, 1137b 16.

²⁹⁰I casi particolari.

²⁹¹Tale, cioè, che non può essere oggetto di un giudizio generale.

carattere “individuale” dell'azione, colmandone il vuoto semantico. Ed è anche chiaro come debba essere un individuo *equo*: non “rigido” nell'applicazione della legge, *comprensivo* del fatto che non tutto è regolabile dalla legge, quindi, *indulgente* (ἐλαπιωτικός)²⁹², cioè: capace di *piegare* la legge ai fatti. Come si può vedere, l'esercizio dell'equità “è analogo” all'*agire prudente* (φρόνησις) dell'uomo politico, ed in generale, di un essere umano nelle varie circostanze dell'esistenza. Ed, infatti, all'indagine sulla giustizia, il filosofo fa seguire immediatamente quella relativa alla questione del rapporto tra le virtù morali e la “conoscenza”.

Aristotele, dunque, torna a considerare le virtù intellettuali, in primis la “saggezza pratica”, al fine di dimostrare l'inadeguatezza delle virtù morali a fungere da *garante* del comportamento (positivo) del singolo e della comunità, la loro “incapacità” ad essere concretamente funzionali alla molteplicità degli eventi della vita umana *senza la guida* della φρόνησις. La “saggezza pratica” è, per Aristotele, la facoltà propria della *deliberazione* (del calcolo) della parte razionale dell'anima, una virtù *intellettuale* appunto, e, come visto, in quanto tale, *parte integrante* dell'azione morale, cioè: in stretta *cooperazione* con le virtù morali. Il suo compito, perciò, non può esser quello di assicurare il *proprio bene*, ma, sulla base di questa collaborazione, escogitare il mezzo *più appropriato* per raggiungere i “fini” postulati dalle virtù morali. A questo punto, però, sorge spontanea una domanda: quali sono questi “fini”? La *saggezza* – dice Aristotele – è la capacità di *ben* deliberare su ciò che è bene e utile *in generale*: “uno stato abituale e veritiero, unito a ragionamento pratico, che riguarda *ciò che è bene e male* per l'uomo”²⁹³. Tali “fini” sono dunque gli “universali”, i quali si rifletterebbero nelle virtù morali, e che la φρόνησις adatterebbe alle particolari circostanze in cui le azioni hanno luogo. Come si può vedere, sembra qui riemergere l'ipotesi, solo accennata in precedenza dal filosofo, ma *non provata*, dell'esistenza di “principi innati ed immutabili”²⁹⁴ anche in ambito etico e politico, e, cosa ancora più “grave”, sembra che la loro *conoscenza* sia in qualche modo appannaggio *anche* della saggezza. Ma tutto ciò contraddice con la tesi fondamentale della sua “teoria della conoscenza”, che distingue due “facoltà” dell'anima (sapienza e saggezza), e i loro rispettivi ambiti di competenza (teoretico e pratico); tesi che lo Stagirita ribadisce, tra l'altro, anche in

²⁹²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 5, cap. 14, 1138a 1.

²⁹³Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 5, 1140b 4-5.

²⁹⁴Tesi quest'ultima, che rinvia a sua volta alla questione più generale della “contrapposizione” tra φύσις e νόμος.

queste righe. Della *sapienza* (ἡ σοφία) Aristotele dice infatti che “è la scienza *più certa e precisa*, poiché il *sapiente* non solo deve conoscere ciò che deriva dai *principi*, ma che si trovi anche *nel vero* rispetto ad essi (cioè: rispetto a ciò che *non può essere diversamente*); per questo la *sapienza* è come una scienza autocefala delle cose *più eccellenti*”²⁹⁵. Della *saggezza*, invece, che: “riguarda le cose *umane* e quelle su cui è *possibile deliberare*”²⁹⁶. Sulla base di quanto sostenuto prima, tale distinzione sembra *venire meno*, o, comunque, sembrano prospettarsi due “nuove” possibilità, le quali però potrebbero “indebolire” proprio la sua teoria della conoscenza. La prima implicazione consisterebbe, appunto, *nell'eliminazione* della differenza tra σοφία e φρόνησις a favore della prima, con la conseguenza che anche le cosiddette “scienze pratiche” finirebbero sotto il “dominio” della *sapienza*. Ma così il filosofo sarebbe poi costretto ad ammettere che principi universali (“naturali”) sottenderebbero anche alle azioni umane, cioè a ciò che “può essere diversamente”, e, come visto, lo stesso Aristotele non sembra essere in grado di proporre nessun esempio *concreto* da questo punto di vista. L'altra “possibilità” sarebbe ancora più “deleteria” per il suo sistema filosofico: anch'essa infatti implicherebbe l'annullamento di quella distinzione, ma questa volta a favore della *saggezza*, con la conseguenza che tutto ciò che riguarda *l'agire umano* sarebbe soggetto alla sola deliberazione dell’“attore”; per cui l'azione “buona” sarà tale sulla base del “giudizio” individuale di chi la compie. Una conclusione, quest'ultima, troppo vicina a quella dei Sofisti, ossia *relativistica*, perché Aristotele possa prenderla veramente in considerazione.

Per superare tale “impasse”, lo Stagirita opta per una terza possibilità: una sorta di “sintesi” tra le due precedenti, ma che, a ben vedere, è più vicina alla prima. Anche il “ragionamento pratico” (ovvero: il *modo* in cui si esplica la *saggezza*), sostiene il filosofo, è costituito di *due parti*: una che fa riferimento all'*universale* (la premessa maggiore), l'altra che riguarda il *particolare* (la premessa minore). Questo (il ragionamento pratico) suona, più o meno, così: 1) dato che il *fine* e la cosa *migliore* sono di questo tipo; 2) e tale cosa (particolare) *rientra* tra quelle; 3) allora *quella* cosa *si dovrà* fare. A parte il tono di “necessità” che caratterizza il *sillogismo pratico*, in netto contrasto con il contesto “possibilista”²⁹⁷ in cui rientra l'azione umana²⁹⁸, il suo aspetto più controverso,

²⁹⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 7, 1141a 17-20.

²⁹⁶Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 8, 1141b 8-9.

²⁹⁷Ma “non necessario”.

²⁹⁸Almeno stando a quanto Aristotele ha sostenuto fino ad ora.

contraddittorio, è il riferimento ad un *aprioristico* “fine migliore”, ad un “principio”²⁹⁹ di *bene* che fa sì che *necessariamente* il ragionamento e l'azione che ne consegue siano buoni, mentre, fino ad ora, Aristotele aveva lasciato intendere che l'azione “buona”, proprio perché rientra nell'ambito di “ciò che è vero per lo più”, è il risultato di una *scelta* fra ciò che è *possibile*, ma *non* per forza *necessario*. È lecito chiedersi quindi: come fa colui che agisce *a conoscere prima* “ciò che è dabbene”³⁰⁰ fare? Certamente non attraverso la *saggezza*, per i motivi fin qui più volte ripetuti; e nemmeno tramite la *sapienza*, perché, come precisato in precedenza, ciò implicherebbe la fine della separazione tra scienze teoretiche e scienze pratiche, con la conseguenza che tutto lo scibile umano, compreso l'etica e la politica, sarebbero sotto il suo dominio; e ciò comporterebbe enormi difficoltà per il proseguo della sua “comprensione” della realtà³⁰¹. La “soluzione” di Aristotele a tale “enigma” è individuata nella *sensazione* (αἴσθησις): degli *universali* (cioè: del bene, del giusto, del coraggio, ecc.) si ha una *sensazione*³⁰², dice il filosofo, una sorta di “percezione” innata.

Tale *escamotage* è però (ancora una volta) in contraddizione con quanto sostenuto in precedenza, precisamente: quando sostiene che la sensazione riguarda il piacere e il dolore, cioè l'ambito “istintuale” (del desiderio/volere) dell'uomo, e perciò, in quanto tale, necessita del momento della *deliberazione*, che ne determina la “giusta misura”, perché un suo eccesso o difetto implicherebbe un'azione corrotta, non virtuosa³⁰³. Lo Stagirita sembra consapevole di questo “rischio”, ed infatti chiarisce che “non (è) però la sensazione che riguarda i *sensibili propri*, piuttosto *quella* con la quale *percepriamo* che, in matematica (ad esempio), l'estremo è un triangolo”³⁰⁴. Egli giunge perfino a definirla come un tipo “di intelletto”³⁰⁵, una sorta di “comprensione innata”, un “occhio dell'anima”³⁰⁶ in grado di sapere *a priori* “ciò che è bene”. Dunque, a determinare il “fine migliore” dell'azione sarebbe non solo (e non tanto) il momento della deliberazione, ma *anche* (e soprattutto) la comprensione innata (ἡ συγγνώμη) di ciò che è dabbene³⁰⁷. A questo punto, però, proprio in virtù di queste sue ultime “rivelazioni”, sembra giusto chiedersi se, per quanto concerne

²⁹⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 13, 1144a 31.

³⁰⁰Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 11, 1143a 23.

³⁰¹*Difficoltà*, del resto, già sperimentate dal suo maestro Platone.

³⁰²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 12, 1143b 5-6.

³⁰³ Vedi pagina 69.

³⁰⁴Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 9, 1142a 28-29.

³⁰⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 12, 1143b 6-8.

³⁰⁶Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 13, 1144a 29. Ritorna qui la metafora “dell'occhio interiore” del capitolo 3 (1114b 7-8).

³⁰⁷Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 11, 1143a 22-23.

l'azione umana, il nostro filosofo possa ancora sostenere “di muoversi” nell'ambito della φρόνησις? Possiamo affermare, infatti, senza rischio di smentita, che lo stesso Aristotele avrebbe non poche difficoltà ad associare (a far “combaciare”) tale “comprensione innata” alla “deliberazione”, a definirle facoltà *simili*; e ciò perché essa (la “sensazione”) appare, per molti aspetti, “più vicina” alla *sapienza*, se non addirittura a qualcosa che ha a che fare col “credere”³⁰⁸. Ma “associarla” alla σοφία, implicherebbe, a sua volta, ricondurre la stessa etica (e quindi anche la politica) ad essa (cioè alla sapienza), con il rischio di ritrovarsi nuovamente al punto di partenza, ovvero: “prigioniero” delle stesse contraddizioni di Platone, e, quindi, impossibilitato a proseguire nella sua indagine. Probabilmente lo stesso Aristotele è consapevole di tale “pericolo”, per cui è costretto “a forzare” l'associazione tra la “sensazione” e la saggezza (pratica); ma, come si vedrà, proprio il carattere “contraddittorio” di questo “connubio” costituirà il più grande limite della sua teoria politica. Aristotele, comunque, procede spedito su questa strada: “la sensazione (l'intuizione) – dice – è un *momento* (il primo) del ragionamento pratico; la deliberazione (cioè il *calcolo* vero e proprio) l'altro (il secondo); infatti l'una *pone* praticamente il *fine*; l'altra *ciò che porta* al fine”³⁰⁹. E quale esempio lampante, “più aulico”, di tale “collaborazione”, lo Stagirita propone la *politica*, la scienza pratica “più autorevole”; anch'essa, infatti, è costituita di due parti (momenti): quella *architettonica*³¹⁰, che stabilisce *che cosa s'addice fare* ai cittadini, e che può essere detta anche “legiferatrice” (νομοθετική), dal momento che definisce ciò *in termini di leggi*; l'altra parte, invece, designata col comune nome di “politica”, che qui indica però la sua funzione “pratica e deliberativa”³¹¹: *delibera* cioè sulla *pluralità di casi* che caratterizza la vita di una comunità. La parte “deliberativa” della politica *adatterebbe* le norme, le “leggi” (di per se “universali”), alle molteplici situazioni in cui sono coinvolte quotidianamente i cittadini; proprio come la parte deliberativa della “saggezza pratica”³¹² adatta i “principi” universali, colti *in maniera innata* dall'intuizione (o sensazione), alle situazioni “particolari” in cui è coinvolto il singolo, guidandolo nell'azione.

È possibile affermare dunque, sulla base di quanto appena detto, un'*ammissione implicita*

³⁰⁸Ad una sorta di “atto di fede”.

³⁰⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 13, 1145a 5-6.

³¹⁰Vedi pagina 60.

³¹¹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 8, 1141b 24-27.

³¹²Si badi bene: saggezza pratica e politica sono la “stessa” cosa: l'una riguarda il singolo, l'altra la comunità.

da parte di Aristotele di una componente *scientifica*³¹³ della politica? Ad eccezione delle poche righe viste prima, dove accenna alla αἴσθησις come ad “un tipo di *intelletto*”³¹⁴, lo Stagirita non fa alcun riferimento esplicito, almeno nell'*Etica*, ad una tale *possibilità*, ad una tale tesi, anzi, sembra quasi voler insistere sull'altro aspetto, ossia la *deliberazione*, quasi a voler “marcare” la differenza della sua posizione rispetto a quella di Platone, e a mettere in evidenza “i limiti” di una filosofia politica, quale appunto quella platonica, fondata sulla sola “scienza delle Idee”, sulla sola σοφία. Egli infatti, quasi alla fine dell'opera, afferma: “dato che i nostri *predecessori*³¹⁵ hanno tralasciato di esaminare il campo della *legislazione*, forse è meglio esaminarlo in dettaglio, e quindi trattare della *costituzione* in generale”³¹⁶. Si tratta, come si può vedere, di un’“affermazione” fondamentale anche sul piano testuale, perché segna il “passaggio” dal campo dell'*Etica* a quello della *Politica*. Ma ciò che è ancora più importante, è il suo “significato”: il termine “legislativo” è qui sinonimo di “prassi politica”, e sta a sottolineare l'eccezionale rilevanza che nell'arte di governare (nell'ambito delle sue *competenze*) ha la parte “operativa”, ossia la *comprensione* (φρόνησις) di una vasta gamma di questioni di importanza *pratica*. Un'idea più chiara di ciò la si può cogliere, del resto, nella *Retorica*, dove Aristotele individua cinque modalità specifiche della *deliberazione* (competenza) *politica*: le finanze, la guerra e la pace, la difesa del paese (la logistica), le importazioni e le esportazioni, la legislazione³¹⁷. L'uomo politico deve avere una “certa familiarità”, una certa “esperienza pratica” con il commercio, la finanza, la difesa, la politica estera; e per quanto riguarda la *legislazione*, ne sottolinea il ruolo fondamentale, affermando che: “*nelle leggi* consiste la *salvezza* della città, e di conseguenza è indispensabile *conoscere* quante specie di costituzioni esistano e quali condizioni siano favorevoli ad ognuna, e per quali fattori naturali, siano essi propri di quella costituzione o contrari, esse si corrompano”³¹⁸. Si può tranquillamente sostenere, senza timore di smentita, che questo passo della *Retorica* riassume abbastanza bene buona parte degli argomenti trattati nella *Politica* che ci accingiamo a trattare: la “scienza politica” presuppone uno studio sistematico e comparativo dei regimi e del loro evolversi nel tempo. Più che

³¹³Nel senso di: propria della “*scienza* teoretica”, cioè della *scienza* per eccellenza; quella che si occupa dei “principi”, degli *universali*.

³¹⁴Vedi *nota 303*.

³¹⁵Si legga *Platone*.

³¹⁶Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 10, cap. 9, 1181b 12-14.

³¹⁷Aristotele, *Retorica*, a cura di M. Dorati, introduzione di F. Montanari, Milano, Mondadori, 2213, libro 1, cap. 4, 1359b 21-23.

³¹⁸Aristotele, *Retorica*, libro 1, cap. 4, 1360a 19-23.

sapienza, dunque, è *saggezza*: un tipo di “sapere” nel quale si fondano insieme *esperienza* e *deliberazione*. Ma è possibile già dire che questo sarà l’“esito ultimo” della sua ricerca? No. E ciò semplicemente perché, proprio nella *Politica*, Aristotele dovrà fare i conti con quell’altro *momento* della “saggezza pratica” da lui solo *nominato*³¹⁹ nell’*Etica*, vale a dire: quella che lui chiama “sensazione”, la cosiddetta “percezione innata” delle virtù, da lui mai qui veramente analizzata. Questa “omissione”, questo mancato approfondimento, costituirà, come vedremo, il “tallone d’Achille” della sua teoria politica: il “momento” della sensazione, la “percezione innata”, si rivelerà per ciò che realmente è, ovvero *sapienza*, *conoscenza* di principi morali *universali* (“naturali”), e quindi della *Virtù*, del “Bene in se”. Di conseguenza, la distinzione tra un ambito “teoretico” e uno “pratico”, tra ciò che è “necessario” e ciò che è “possibile”, su cui si fonda non solo la sua politica, ma anche la sua “teoria della conoscenza”, perderà ogni ragion d’essere.

Prima di “abbandonare” questo testo però, soprattutto dopo tale accenno alle questioni centrali della *Politica*, sembra ancora più doveroso sottolineare il fatto che, proprio nell’*Etica*, la *differenza* tra la *saggezza politica* di Aristotele e la *sapienza* di Platone ha raggiunto il suo punto più ampio: un livello tale che nemmeno nell’opera politica per eccellenza dello Stagirita sarà ma più raggiunto, anzi, esse, come vedremo, finiranno nuovamente per *coincidere*.

3.2: La *Politica*.

L’inizio della *Politica* è “simile” a quello dell’*Etica Nicomachea*. Fin da subito, infatti, Aristotele definisce la πόλις a partire da ciò che la *determina*, ossia il suo *fine*: “dal momento che – dice il filosofo - ogni πόλις è una *comunità* (κοινωνία), ovvero un’*associazione di uomini*³²⁰, e che ogni comunità è costituita in vista di un qualche *bene* (per cui tutti compiono ogni loro *azione* per raggiungere ciò che ad essi *sembra* essere un bene), è chiaro che tutte tendono a qualche bene, ma soprattutto vi tende e tende al *più importante* di tutti i beni *la comunità* che è la più importante e comprende in se tutte le altre: e questa è quella che chiamiamo *città* (πόλις) o *comunità politica* (ἡ κοινωνία ἡ

³¹⁹“Nominare” va qui preso nel suo significato letterale.

³²⁰Qui il termine “κοινωνία” va inteso in termini strettamente tecnici.

πολιτική)³²¹. La città, in quanto “comunità politica”, non è una delle tante associazioni umane, una *generica κοινωμία* appunto, ma un tipo di associazione *superiore* alle altre. Essa ne abbraccia i fini particolari e le mire in vista di un fine “superiore” che la *contraddistingue* (cioè: fa sì che la si possa *definire*), appunto, come una comunità *politica*. Ed in cosa consiste questo fine “superiore”? A differenza di quanto fatto nell'*Etica* dove viene subito indicato con il termine generico di “bene umano” (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν)³²², qui, invece, Aristotele, prima di definire tale “caratteristica” fondamentale della città, analizza gli “elementi” di cui è composta e le “fasi” del suo sviluppo, così che il suo “fine”, appunto, appaia fin da subito “chiaro”. La prima forma di associazione umana è la famiglia (οἶκος): questa è “per natura”³²³, perché tiene uniti i “termini” che *non possono* sussistere separatamente. La famiglia, infatti, si fonda su due *tipi* di relazione, quella tra marito e moglie, e quella tra padrone e schiavo, che riflettono rispettivamente le *necessità primarie* della riproduzione e della preservazione³²⁴. La “comunità domestica” è, però, solo utile ai fabbisogni della vita quotidiana. La “successiva”³²⁵ forma di associazione sarà perciò quella formata dall'*unione* di più famiglie e rivolta al soddisfacimento di bisogni “non strettamente giornalieri”³²⁶: il suo nome sarà “villaggio”. Ma la comunità “perfetta” è la πόλις, derivante, a sua volta, dall'unione di più villaggi: essa è tale (cioè “completa”) perché “ha raggiunto quello che si chiama il livello dell'*autosufficienza*”³²⁷, ovvero, non rende solo possibile la vita, come fanno le due “precedenti” associazioni umane, ma fornisce le condizioni di una *buona* esistenza. Tale complessa potenzialità *non* fa però della città qualcosa di artificioso: proprio perché i tipi di comunità che la precedono sono “istituzioni naturali”, *anch'essa* lo sarà, e a maggior ragione, dato che “(la πόλις) è il loro *fine* e la natura di una cosa è il suo fine”³²⁸, ovvero, la πόλις e la autosufficienza di una comunità sono *la stessa cosa*, perché *coincidono* con il suo fine (con la sua “natura”) ultimo, e come dice lo stesso Aristotele: “il fine è quanto vi è di meglio”³²⁹. Anche la sua famosa definizione dell'uomo quale *per natura*

³²¹Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 1, 1152a 1-7.

³²²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 1, 1094b 8.

³²³Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 2, 1252b 3.

³²⁴Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 2, 1252a 24-34.

³²⁵L'aggettivo non va inteso in senso *temporale*.

³²⁶Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 2, 1252b 16.

³²⁷Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 2, 1252b 29.

³²⁸Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 2, 1252b 31-32.

³²⁹Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 2, 1252b 34-35.

“animale politico (πολιτικόν ζῶον)”³³⁰ deve essere intesa³³¹ proprio a partire da tale difesa del carattere “naturale” della città. Aristotele non intende dire che l'uomo è *continuamente* impegnato nell'attività politica (nella *gestione* della cosa pubblica), o, comunque, che lo desidererebbe, anzi, enfatizza l'inclinazione della maggior parte degli uomini ad attendere i propri affari “privati”³³², e riconosce che, considerato solo dal punto di vista della sua “istintività”, l'uomo è per natura più un animale “coniugale” che “politico” (infatti: “tende ad accoppiarsi per natura”), “tanto più che - aggiunge - la comunità familiare è *anteriore e più necessaria* della città, e il *produrre figli* è la caratteristica più *universalmente* diffusa tra gli esseri viventi (quindi: non solo tra gli uomini)”³³³. Gli uomini, per lo Stagirita, sono πολιτικοί ζῶοι perché essi desiderano “vivere insieme” anche quando *nessun* bisogno di aiuto reciproco li spinge a fare ciò, ma “semplicemente” perché così ciascuno vive *meglio*³³⁴. La differenza tra le due forme di “associazione”, quella “domestica” e quella “politica”, è sottolineata, del resto, dal filosofo mediante la critica al “comunismo” platonico. A prima vista, sostiene Aristotele, una città nella quale i suoi abitanti dividono ogni cosa, quindi concepita come una “grande famiglia”, potrebbe apparire “migliore” rispetto ad una caratterizzata da una suddivisione delle cose meno “ugualitaria”. Ma, lungi dal consolidare l’amicizia” tra i cittadini, l'*abolizione* della proprietà (di persone e cose) finirebbe col *farla sparire*: mettere in comune la “proprietà”, insiste il filosofo, *distruggerebbe* il legittimo piacere che gli uomini traggono da ciò che appartiene loro, senza peraltro aver, con questo, eliminato le cause dei conflitti che hanno per oggetto i “beni naturali”. Il fine della città *non può e non deve essere* lo stesso della famiglia, ossia: preservare la conservazione dei suoi membri e appagare i loro desideri più immediati. Nella sua *irriducibile* diversità, la città *deve mirare* (ecco!) a che ciascun cittadino “viva bene”³³⁵. A questo punto, quindi, è centrale capire cosa Aristotele intenda con tale espressione. Come è facile constatare, ci si trova di fronte al problema emerso già nell'*Etica*, quello relativo appunto al significato dell'espressione “vivere bene”, lì, però, in riferimento alla “felicità” individuale. Qui la questione è posta in termini “comunitari”, ma la sua “essenza” non muta:

³³⁰Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 2, 1253a 2-3.

³³¹Ed è lo stesso Aristotele a suggerirlo, tant'è che il capoverso inizia con l'espressione: “da ciò è chiaro che..” (1253a 1-2).

³³²Aristotele, *Politica*, libro 6, cap. 4, 1318b16-17.

³³³Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 8, cap. 14, 1162a 16-18.

³³⁴Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 6, 1278b 23- 25.

³³⁵*Ibid.*

il punto focale, la domanda, è la stessa. E cioè: se tale espressione va intesa *nel senso di* “vivere secondo ciò che è *bene*”, o “vivere secondo ciò che è *utile*”? In termini di “necessità”, o in termini di “possibilità”? Come *principio* (*universale*, aprioristicamente dato e immutabile), o come *norma* (espressione *culturale*, e quindi “ridefinibile”? L'intera *Politica*, come vedremo, sarà un continuo “oscillare” tra queste due concezioni: la “testimonianza” scritta del conflitto interiore che “affligge” il filosofo, il suo “fluttuare” tra una visione “trascendentale” dello Stato e una più “reale”, tra “Virtù” ed “efficacia”, tra “ciò che è *bene*” e “ciò che è *opportuno*” per una comunità politica.

Aristotele dà il via alla sua spiegazione: egli sostiene che l'uomo è animale più politico (cioè: l'unico ad avere tale *aspirazione*) di qualsiasi ape e di qualsiasi altro animale, poiché è l'unico essere vivente ad avere la parola. La voce (ἡ φωνή), propria anche degli altri animali, è *segno* del piacere e del dolore; sensazioni che, con essa, riescono “a trasmettere” (in qualche modo) anche ai loro simili. Invece la *parola* (ὁ λόγος) serve *ad indicare*³³⁶ l'utile e il dannoso, e, perciò, anche il *giusto* e l'*ingiusto*³³⁷. In altri termini, la *parola*, propria solo dell'uomo, non è *mero suono*, o, tutt'al più, espressione di una *sensazione* come negli altri animali: il λόγος è, per lo Stagirita, il “risultato” di un ragionamento (*lo presuppone*), un *nome* “riempito” di un valore. Ecco perché il filosofo parla di *αἴσθησις*: l'uomo – dice infatti Aristotele – è “l'unico essere ad avere la *nozione* del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto; ed è proprio la *comunanza* di queste cose (la loro condivisione) che *costituisce* la famiglia e la città”³³⁸. L'obiettivo, il fine di “vivere bene” proprio della πόλις si spiega, dunque, in questo senso: la città è una “comunità” (*l'unica* probabilmente) costituita nel decisivo rispetto del *consenso* (di tutti i suoi membri) verso una certa *percezione* del giusto o del bene. Di tale virtù, secondo il filosofo, si deve occupare ogni città degna di tale nome, poiché *soltanto* nella πόλις l'uomo *porta a compimento* le sue potenzialità rispetto alla felicità intesa come *vita attiva in accordo con le virtù*. Ecco riemergere la questione centrale della virtù, del “bene”, del “giusto”; e anche qui la domanda è la medesima: che cos'è la *giustizia* in uno Stato? Cosa si intende per “bene comune”?

Prima di passare ad analizzare i tentativi di risposta dello Stagirita a queste domande, è opportuno soffermarsi in particolare su un aspetto dei passi appena citati, e che sembra

³³⁶A *significare*, a determinare, “a dare il senso di”.

³³⁷Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 2, 1253a 7-15.

³³⁸Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 2, 1253a 18-19.

essere sfuggito all'indagine di buona parte degli storici della filosofia, soprattutto, a quelli che si sono occupati specificamente dello Stagirita. Abbiamo visto che, per Aristotele, una delle peculiarità principali dell'uomo, che ne fa un "animale politico", è la parola (λόγος): grazie ad essa, infatti, può indicare l'utile e il dannoso (vantaggio e svantaggio), e *perciò* anche il giusto e l'ingiusto³³⁹. Da tali affermazioni, sembra emergere che il "determinare il giusto e l'ingiusto" sia qualcosa di *immediato*: un' "intuizione", una *sensazione* dell'uomo. Ma si tratta, crediamo, di una "forzatura" del filosofo, e questo lo si evince dalle sue stesse parole: di *sensazione*, infatti, si può parlare per ciò che concerne il "piacere" e il "dolore"; ma già quando si parla di "vantaggio" e di "svantaggio", l'idea stessa del "sentire", che rinvia all'ambito dei sensi, sembra ormai *superata*. Come detto, è lo stesso filosofo "a dirlo": egli, infatti, non parla più di φωνή, ma di λόγος, cioè di *parola*, e, per estensione, di "ragione". Egli sa bene che *definire qualcosa* come "vantaggiosa" o meno implica un *ragionamento*, una deliberazione. Per quanto concerne il "giusto" e l' "ingiusto", poi, sa bene che si va aldilà del *deliberare*, del *comprendere*, del *definire*: proprio perché "principi", essi riguardano, e nell'*Etica* lo dice chiaramente, il "sapere" per eccellenza, la *sapienza*. Si tratta, quindi, di un passo fondamentale della *Politica*, poiché, seppur in maniera "velata", anticipa quello che sarà il *live motive* della sua teoria dello stato, vale al dire: quel suo "oscillare", frenetico e tormentato, tra i vari "significati" *dà attribuire* alla *virtù* politica, e non solo.

La città, dunque, è per Aristotele l'"inevitabile" motivo (scopo, fine) della "naturale" aspirazione dell'uomo a vivere "secondo virtù", e per questo è essa stessa preminentemente "naturale". Tuttavia, non bisogna ascrivere al filosofo una visione *semplicistica* della città quale *organismo naturale*. È vero che "vi è per natura in ognuno un impulso (ἡ ὁρμή) verso questo genere di associazione", ma, aggiunge lo Stagirita, "chi (o, anche, "coloro") *per primo* l'ha fondata, è stato la *causa* dei maggiori beni"³⁴⁰: essa, cioè, è *sempre* costituita (fondata) da una *parte* (una "fazione"³⁴¹), dalla sua iniziativa, e non dalla "volontà" di *tutti*. Questo è dovuto al fatto che vi sono aspetti³⁴² dell'umanità che *si oppongono* al suo "bisogno naturale" di comunità e, quindi, alla possibilità di realizzare una vita virtuosa, e trovano espressione in "gruppi" che si oppongono a ciò che è *necessario*. Aristotele sembra non

³³⁹Vedi nota 335.

³⁴⁰Aristotele, *Politica*, libro 1, cap. 2, 1253a 29-31.

³⁴¹Qui intesa in senso "lato".

³⁴²Anch'essi "naturalisti", "innati"?

poter ignorare la “capacità” umana di commettere il “male”, di *trasgredire* quel senso del “Bene”, che, come visto, per lo Stagirita è, in un certo senso, *innato* nell'uomo. Per frenare tale “impulso trasgressivo”, e quindi preservare lo Stato, è possibile ricorrere, perciò, alla forza, a mezzi coercitivi. Ma queste due “tesi”, quella relativa al carattere “naturale” della πόλις e quella relativa alla necessità del ricorso alla forza, appaiono quantomai in contraddizione tra loro: volendo vedere la prima tesi come una risposta alla ancora forte “minaccia” sofista per cui la città è contraria alla natura e fondata sulla forza, come fa lo Stagirita ad ammettere anche l'altra, l'“opportunità”, l'esigenza concreta, del *potere*? La sua “soluzione” non è per niente “nuova”; anche lui, come il suo predecessore Platone, scinde la sua indagine in due parti: una è rivolta alle forme storiche di governo, alcune delle quali, “positive”, perché fondate su una concezione *parziale* (espressione di una *parte*) della virtù, altre invece “negative” o “degenerate”, in quanto erette addirittura sul *vizio*, tutte, comunque, proprio per la loro “origine”, destinate “a scendere a patti” con la forza. L'altra parte, invece, è rivolta alla descrizione della *migliore forma* di governo possibile, fondata su una visione *universale* della virtù: sulla *percezione* di tutti, e non solo di una “fazione”, di “ciò che è il Bene” dello Stato. Nel primo caso, quindi, anche per quanto concerne i regimi “positivi”, ossia monarchia, aristocrazia e una certa democrazia, non si può parlare in realtà nemmeno di “virtù”, perché in essi ciò che dovrebbe essere il “bene” dello Stato, e quindi della *totalità* dei cittadini, alla prova dei fatti, è sempre l' “utile” di una *parte*. Solo il regime *migliore* si fonda sulla “vera” virtù.

Il “perché?” lo vedremo dopo. Ora soffermiamoci sui cosiddetti “regimi storici” e su quelli che, a dire del filosofo, sono i loro limiti “strutturali”. A tale scopo Aristotele pone la questione della *differenza* tra la virtù del buon cittadino e quella dell'uomo dabbene in generale. Per lo Stagirita, *storicamente*, la virtù del cittadino quasi mai coincide con quella dell'uomo dabbene. Ciò si spiega col fatto che: sebbene l'obiettivo politico (principale) di entrambi sia la preservazione della comunità mediante la “giustizia” (cioè: vivendo secondo virtù), la concezione di questa *non è la stessa* per entrambi. La “cittadinanza”³⁴³, infatti, è una *funzione* del regime: è quello (il regime), fondamentalmente, a *costituire* la comunità politica, la “città” (πόλις), e, quindi, anche coloro che *debbono* farvi parte: i “cittadini” (πολίται) appunto. Le persone riconosciute “cittadini” in una democrazia, non lo saranno

³⁴³Coloro che sono, che posso dirsi “cittadini”.

necessariamente in un oligarchia. Di conseguenza, anche la loro percezione di “cos'è la virtù”, il loro “sentirla” (*concepirla*), sarà necessariamente correlata all'idea che di essa avrà il regime al potere. “Il regime – sostiene Aristotele – è la *struttura* che dà ordine alla città stabilendo il funzionamento di tutte le cariche, e soprattutto dell'*autorità sovrana*”³⁴⁴: esso, cioè, rispecchia i *rapporti di forza* che intercorrono tra i vari “gruppi” di cui la città si compone, e, *soprattutto*, l'idea di “giustizia” che la governa, coincidente ovviamente con quella della “classe” più forte, della fazione *dominante*. Fatta questa premessa, Aristotele procede con la sua analisi dei diversi regimi. Egli vuole mostrare dettagliatamente quanto prima solo accennato, e cioè: che tutti i regimi non mirano esclusivamente al “bene comune” (alla “vera” giustizia) della πόλις, ma, in primis, all'*utile* di coloro che governano. Egli distingue perciò tre modelli di regime: quello governato da *una* persona, quello “formato” da *alcune*, e quello costituito dalla *maggioranza* (dei cittadini). All'interno di ciascuna di queste, il filosofo procede ad una ulteriore distinzione: tra una forma “corretta” e una “deviata”. Per cui, nel caso del “governo di uno solo”: avremo la *monarchia* (forma corretta), che si propone l' “utile pubblico”, e la *tirannia* (forma deviata) che invece guarda all'interesse “personale”. Il “governo dei pochi” prende sia la forma dell'*aristocrazia*, così detta perché: sono le persone *migliori* (οἱ ἀριστοί) a governare, e perché (esse) governano *nell'ottica* di ciò che è meglio per la città e per i cittadini³⁴⁵, sia quella dell'*oligarchia*, la sua versione “degenerata”. Infine, vi è il “governo dei molti”, che si può esplicitare: sia nella sua forma corretta, la *πολιτεία*³⁴⁶, che mira all'utile della maggioranza, che nella sua forma “corrotta”, la *democrazia*. Aristotele precisa, poi, in che senso tirannide, oligarchia e democrazia sono definite “degenerazioni”. Il motivo sta, secondo il filosofo, nella loro natura *egoistica*, o ,meglio, in quella di coloro (la fazione) che governano: “infatti la tirannide è il governo monarchico esercitato *in favore del monarca*, l'aristocrazia mira all'*interesse dei ricchi*, la democrazia a *quello dei poveri*; ma *nessuna* di queste forme mira all'*utilità comune*”³⁴⁷. Aristotele, come si evince da questo passo, chiarisce che la *distinzione* tra (*tutti*) i diversi regimi non è una semplice questione “numerica”: la differenza essenziale tra loro non è data dal numero di coloro che governano, quanto piuttosto dalla presenza o dall'assenza di *benessere generale*. Lo Stagirita, in maniera assai lucida, evidenzia che, per

³⁴⁴Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 6, 1278b 8-10.

³⁴⁵Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 7, 1279a 33-37.

³⁴⁶Tradotto solitamente con “regime costituzionale”.

³⁴⁷Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 7, 1279b 6-10.

quanto concerne i cosiddetti regimi storici, il numero esiguo o ingente dei governanti è *accidentale*, e (che), ad uno sguardo più attento, appare nitido che, “unendo la ricchezza alla limitazione numerica e la povertà al gran numero”, tutte le costituzioni sono riducibili a due soli tipi: l'*oligarchia*, in cui il potere è detenuto dai *ricchi*, pochi di numero, e la *democrazia*, in cui invece è detenuto dai *poveri*, molti di numero, perché *dappertutto* i ricchi sono pochi e i poveri molti³⁴⁸. Il mero “numero”, dunque, non determina *differenze politiche*. I due regimi emersi dalla precedente “semplificazione” hanno *modi diversi* di vivere e concepire la *giustizia*. Oligarchici e democratici, sostiene Aristotele, concordano sul principio della “giustizia distributiva”, per il quale persone *uguali* devono ricevere cose *uguali*, e viceversa. Ma discordano *su ciò che costituisce l'uguaglianza* (e, ovviamente, la *disuguaglianza*) tra le persone, infatti: gli uni, credono che la (sola) *disuguaglianza nella ricchezza* giustifichi in generale un trattamento *diseguale* per quanto concerne la partecipazione alla gestione della “cosa pubblica”, gli altri, che la (sola) *uguaglianza nella libertà* consenta invece una *piena* (cioè, *di tutti*) partecipazione nella “gestione del potere”³⁴⁹. In entrambi i casi, comunque, si tratta di una concezione *parziale* (di parte) della giustizia, e quindi, in un certo senso, “errata”. Quando si tratta di “distribuire il potere”, e quindi della gestione dello Stato al fine di garantirgli una *buona* esistenza, non basta un'*uguaglianza numerica diretta* tra le cose da distribuire, ma occorre un'*uguaglianza proporzionale* che tenga conto anche delle persone, del loro “valore”. Per essere repute “giuste”, le rivendicazioni dei singoli gruppi che compongono la città vanno valutate in relazione al *contributo* di ciascuno di essi rispetto all'obiettivo “principale” della città stessa³⁵⁰, che è quello di assicurare ai suoi membri (tutti) una vita buona e autosufficiente fondata sulla “virtù”. Ma sia gli uni che gli altri (oligarchi e democratici) sembrano tralasciare proprio quest'*essenziale* aspetto. Gli oligarchi potrebbero avere ragione se le comunità fossero costituite *per* l'accumulo di ricchezze, perché allora la partecipazione negli affari pubblici sarebbe proporzionata a quelle. A loro volta, i democratici sarebbero nel giusto se la *πόλις* si proponesse come fine la costituzione di un'"alleanza" volta a favorire *solamente* un vicendevole scambio di servizi. La città, però, non si costituisce al solo fine di consentire la mera *sopravvivenza* dei suoi membri, ma

³⁴⁸Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 8, 1279b 26-39.

³⁴⁹Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 9, 1280a 22-25.

³⁵⁰Si noti qui l'implicita *astrazione* della città rispetto a coloro che la compongono; come se essa, e quindi il suo fine, *prescindessero* ciò che la compone. Si tratta di un altro aspetto che avalla la tesi che si propone in questo capitolo; e cioè: che i limiti della politica di Aristotele vanno ricercati in primis nella sua “teoria della conoscenza”.

perché essi possano *vivere bene*³⁵¹: affinché abbiano come *fine* una vita buona e autosufficiente, fondata sulla *virtù*³⁵². E perché ciò si realizzi, è necessario che la gestione della “cosa pubblica” sia affidata attraverso il criterio dell'*uguaglianza proporzionale*, ossia: ceduta a “quanti contribuiscono *nella misura più alta* alla vita di questa comunità”, i quali, perciò, debbono “partecipare alla città *in grado più alto* di quelli che, *uguali* ad essi per la *libertà* in cui sono nati o per la *stirpe* da cui provengono, o addirittura *superiori*, sono *inferiori* in virtù politica, o, superando gli altri in ricchezza, *ne sono superati* in virtù”³⁵³. Il fine della πόλις, il suo completo compimento, è quindi strettamente congiunto all'attuazione della corretta concezione della giustizia politica, la quale, come tale, può esplicarsi solo come “uguaglianza stabilita tra uguali”³⁵⁴; e, perciò, “non deve sfuggire tra quali *termini* debbono intercorrere rapporti di uguaglianza e tra quali invece rapporti di inuguaglianza”³⁵⁵. Quest'ultima “puntualizzazione” è molto importante, perché introduce una sorta di “criterio”, un “parametro valutativo” con cui scegliere i “governanti”, coloro che si adoperano a creare le condizioni affinché *tutti*³⁵⁶ i cittadini possano realizzare la propria felicità. Le cariche politiche, per Aristotele, non possono essere distribuite “in modo ineguale secondo la superiorità in un *qualsiasi* genere di bene”, perché in tal caso si commetterebbe un errore palese. Ciò, del resto, è dimostrato dal stesso Stagirita mediante il ricorso ad esempi tratti da altre scienze ed arti: tra un gruppo di suonatori di flauto – dice - si daranno gli strumenti *migliori* non a coloro che hanno i *natali* migliori, dato che tale aspetto non contribuisce a migliorare la *qualità* della musica, ma in base alla (loro) *eccellenza* nella prestazione³⁵⁷. È chiaro dunque che anche nel campo della politica è *ragionevole* disputarsi le cariche tenendo conto non di rapporti *casuali* di inuguaglianza, ma solo di quelli che derivano da fattori che *contribuiscono* alla sussistenza della città³⁵⁸. Aristotele, come visto, è consapevole che le “classi” presenti nella comunità, che “lottano” per il suo controllo (il potere), sono portate ad *assolutizzare* le proprie aspirazioni³⁵⁹ a spese di quelle altrui: ciascuna *pretende* di essere l'*unica* condizione necessaria per l'esistenza della πόλις. I *ricchi*

³⁵¹Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 9, 1280a 31-33.

³⁵²Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 9, 1281a 2-4.

³⁵³Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 9, 1281a 4-10.

³⁵⁴Ovvero: che tenga conto della “qualità”.

³⁵⁵Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 12, 1282b 20-22.

³⁵⁶E non solo loro stessi.

³⁵⁷Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 12, 1282b 24-34.

³⁵⁸Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 12, 1283a 9-15.

³⁵⁹Quindi anche le proprie *concezioni* dello Stato.

fondano i loro “diritti” (le loro *pretese*) sul possesso della maggior parte della terra e sulla maggiore solidità dei loro crediti nei contratti, i *nobili* sui loro natali illustri, in quanto ritengono che “i migliori” discendono da avi “migliori”, i *molti*, a loro volta, fondano le loro “aspirazioni” sul presupposto che i “più”, presi complessivamente, sono più forti, più ricchi e migliori (cioè: possiedono *tutte insieme* le qualità di ciascuna “fazione”). Ma, come sottolinea lo stesso filosofo, proprio in virtù delle loro “singolarità”, delle loro caratteristiche individuali, sorgono *difficoltà* nel legittimare le loro aspirazioni di governo, dal momento che, sulla base di una *corretta* (“vera”) concezione della *giustizia*³⁶⁰, quelli che *sono uguali* (tra loro) in un solo aspetto non devono avere uguali diritti in tutte le cose, né quelli che *eccellono* in una sola caratteristica debbono avere maggiori diritti in tutte le cose. Le costituzioni che applicano un tale “criterio”, tali rapporti di uguaglianza, sono *deviate*. Del resto, una concezione della giustizia in termini di *uguaglianza numerica*, qual sembra intenderla ciascun gruppo, potrebbe rivelarsi controproducente per essi stessi. Si può affermare infatti che non abbiano alcuna ragione quelli che fondano le loro pretese di “potere” sulla *ricchezza*, né tanto meno quelli che si aggrappano ai loro *nobili natali*, perché: se nel primo caso, ad esempio, vi fosse qualcuno che, *da solo*, fosse più ricco di tutti loro, evidentemente costui, proprio in virtù di quel “principio”, dovrebbe esercitare *da solo* il governo su tutti gli altri. Lo stesso vale anche per quelli che si rifanno al “criterio” di nobiltà. E altrettanto accadrebbe anche a quella “maggioranza” che, sulla base del “principio” secondo cui i “più” sono più forti dei “pochi”, pretenderebbe, a sua volta, il potere: anche in questo caso, infatti, se una sola persona o poche persone, comunque *numericamente inferiori* alla maggioranza, fossero più “forti”, il potere sarebbe *di diritto* nelle mani di tale persona o piccolo gruppo di persone, e non della supposta “maggioranza”. Tutte queste considerazioni mostrano come una concezione *parziale* (di parte) della giustizia politica *non è corretta*. La giustizia, sostiene Aristotele, deve essere *interpretata* in termini di *uguaglianza proporzionale*, poiché solo sulla scorta di una tale concezione il “giusto” può essere inteso come “ciò che è utile a *tutta* la città e alla comunità di cittadini”, e sarà possibile ad ogni cittadino (indipendentemente dalla sua “classe” d'origine) comandare ed essere comandato in *modi diversi* nelle *diverse costituzioni*³⁶¹. In altri termini, Aristotele, sulla base di una tale concezione della “giustizia”, quale “utile” di *tutta* la πόλις,

³⁶⁰Quella fondata sul principio dell' “uguaglianza proporzionale”; al tal proposito, si veda la *nota 351*.

³⁶¹Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 13, 1283b 42 – 1284a 1.

può sostenere che tutte le “classi” che la compongono adempiono a “funzioni” *ugualmente* necessarie, ognuna essenziale per la sua conservazione, ma, proprio per questo, esse debbono cercare un “equilibrio” tra loro: un “accordo” sulla cui base stabilire *con onestà* a quale, tra le suddette “funzioni”, spetta la priorità e, soprattutto, il “primato”, il riconoscimento di quella (o quelle) *più valida*, e, di conseguenza, della *leadersheap* del “gruppo” o dei “gruppi” che la esercitano.

Al fine di proteggere tale “accordo” (una sorta di “equilibrio consensuale”) è necessario però che nessuno, tra questi “gruppi” (nobili, ricchi, “demo”), superi *di molto* gli altri in forza ed influenza: ciò significherebbe infatti la sua (dell'accordo) rottura e il conseguente declino dello Stato. Per scongiurare questo, Aristotele giunge, addirittura, a giustificare la pratica (democratica) dell'*ostracismo*: “attraverso questa “pratica” esse (le democrazie) si propongono soprattutto di raggiungere l'*uguaglianza*³⁶², sicché *ostracizzano e cacciano* dalla città, per un certo tempo definito, coloro che paiono *acquistare forza eccessiva* per la ricchezza, per il numero di amicizie (e la loro influenza), o per qualche altra *forza politica*”³⁶³. Si noti bene ciò che ha appena sottolineato il filosofo: egli continua a fare riferimento ad individui o gruppi umani che eccellono in qualità, si potrebbe dire, “materiali”, senza (per ora) nemmeno accennare a colui (o coloro) che invece primeggiano “spiritualmente”, ovvero per *virtù*. È un' “omissione” importante e, soprattutto, non *casuale*. Il filosofo, infatti, sottolinea come il (suddetto) pericolo di un “abuso di potere” e il conseguente squilibrio politico che si verrebbe a determinare all'interno della comunità politica, *incombe* su tutti i tipi di regime; per cui, quel rimedio, l'ostracismo appunto, può essere utile a tutti: dalla monarchia all'oligarchia, dall'aristocrazia alla democrazia. Ovviamente, per ciascuno di essi l'obiettivo sarà diverso: le forme degenerate di regimi, infatti, compiono tali *eliminazioni* badando all'interesse *loro proprio*, mentre quelle non degenerate fanno la stessa cosa prendendo come norma il *bene comune*³⁶⁴. Poco dopo, però, lo stesso Aristotele aggiunge che: “tuttavia, è meglio che il legislatore *fin dall'inizio* dia ordinamenti tali da non dover ricorrere a questa *cura*”³⁶⁵. È come se il filosofo dicesse: si badi bene, si tratta di un “rimedio”! Il che implica che le “cose” politiche, *fin dall'inizio*³⁶⁶,

³⁶²Non si tratta, in questo caso, della sua idea di “uguaglianza”, ma della comune (e per lui “errata”) concezione diffusa tra le città greche.

³⁶³Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 13, 1284a 17-22.

³⁶⁴Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 13, 1284b 3-7.

³⁶⁵Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 13, 1284b 17-20.

³⁶⁶Cioè fin da quando la città è stata fondata e, perciò, porre *le fondamenta* su cui edificarla.

non sono state fatte in maniera accorta. Come il filosofo stesso ha sottolineato³⁶⁷: è fondamentale, per la buona esistenza della comunità politica, che l'ordinamento costituzionale (si parla infatti di *legislatore*) sia regolato *fin da subito* nel miglior modo possibile. Ma, la “postilla” dell'autore, a nostro avviso, si spinge ben oltre: nel proseguire il suo discorso lo Stagirita sostiene, infatti, che “nelle forme *degeneri* di costituzione questo mezzo³⁶⁸ evidentemente giova a ciascuna di esse ed è *giusto*, ma forse è anche *evidente* che *non lo è in senso assoluto*”³⁶⁹. Cosa intende Aristotele con l'espressione “non lo è in senso assoluto”? Prima di rispondere a questo interrogativo, bisogna fare una precisazione: il filosofo qui parla nuovamente di “forme degeneri” di regimi, ma, adesso, si riferisce a *tutte* le forme di costituzioni, e non solo alla democrazia e all'oligarchia, che invece all'inizio erano state etichettate come le sole “corrotte”³⁷⁰. Questo implica che vi è una costituzione ancora “migliore” delle forme “non corrotte”, cioè della monarchia e dell'aristocrazia. È una precisazione importante, “chiave”, per comprendere questa prima parte del suo discorso politico: per lo Stagirita l'ostracismo giova a quelle costituzioni (a tutte) perché rientra nell'ambito di “ciò che è giusto *per loro stesse*”, ovvero il *loro* utile. Ma l'“utile”, come egli stesso ha ben fatto intendere, non è il “giusto” *in senso assoluto*. Che vuol dire ciò? Esiste forse un tipo di costituzione per il quale vi è un “giusto” che *va al di là* dell'utile dello Stato? Un “giusto in se”? E in cosa consisterebbe tale “diversa” *giustizia*? Una prima “risposta” a questa serie di domande la si può cogliere nelle righe immediatamente successive al passo appena citato: “l'ostracismo – afferma Aristotele – comporta *molte difficoltà* quando invece di applicarsi a chi eccelle in beni come la forza, la ricchezza, e l'abbondanza di amicizie, lo si vorrebbe applicare *a chi eccelle per virtù*: in questo caso che cosa bisogna fare?”. La sua replica è chiara e non lascia spazio ad equivoci: “*non certo bandirlo o allontanarlo!*”³⁷¹. Dunque, tra le “fazioni” di cui si compone una comunità politica c'è anche quella costituita dai “virtuosi”, “coloro che eccellono in virtù”. A costoro *non* va applicato l'ostracismo, e ciò implica, a sua volta, che a tali cittadini³⁷² non va imposta una concezione della “giustizia” quale “utile dello Stato”, né, tanto meno, il suo esplicarsi in

³⁶⁷Ci si riferisce al precedente passo della *Politica* dove Aristotele usa l'espressione “fin dall'inizio..”.

³⁶⁸Si parla sempre dell'ostracismo.

³⁶⁹Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 13, 1284b 22-25.

³⁷⁰Ovviamente: inclusa la “tirannide”.

³⁷¹Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 13, 1284b 25-30.

³⁷²Si ricordi che il cittadino “virtuoso” può essere anche un solo all'interno dello Stato, come del resto mostra il caso del regime monarchico.

termini di “uguaglianza”, anche se “proporzionale”. Questo concetto di “giustizia” può valere per tutti quegli individui o “classi” che si distinguono per aspetti “materiali”; ma non per colui o coloro che conducono (o, comunque, si sforzano di condurre) una vita “secondo virtù”. Perché? La spiegazione di Aristotele, nonostante la patina di “misticismo” e euforia che ne caratterizza la forma, lo stile, è sicuramente *poco convincente*, e, soprattutto, presenta già quelli che sono i “prodromi” della contraddizione, dell'aporia che caratterizzerà, come vedremo, tutto lo sviluppo successivo della sua teoria politica. Dice, infatti, il filosofo: “se poi c'è una persona o un gruppo, anche se non così numeroso da inglobare l'intera città, che *eccellano tanto* in virtù, che la loro virtù e la loro importanza politica non siano paragonabili con quelli degli altri (gruppi), allora *non bisogna più* dire che costoro costituiscono una *parte* della città; poiché *riceverebbero un torto* se fossero uguali agli altri, mentre eccellono tanto *per capacità e per peso politico*: essi sarebbero come *dio tra gli uomini*. Donde è chiaro che *necessariamente* la legislazione³⁷³ non può imporsi *a chi le è superiore*, in quanto (costui o costoro) è *esso stesso legge*”³⁷⁴. Dunque, per l'uomo o la “classe” degli uomini “virtuosi” vale un differente criterio di “giustizia”, una “giustizia politica” che non può esprimersi in termini di uguaglianza (nemmeno *proporzionale*), perché, oramai lo si intuisce, per lui non coincide più con l’“utile” della comunità. E allora? Cos'è per lo Stagirita la “giustizia”? In parte lo si coglie proprio dalle sue ultime affermazioni: infatti, se l'uomo virtuoso è, come sostiene lo stesso Aristotele, “esso stesso legge”, allora la “giustizia” non può che coincidere col “vivere secondo virtù”. Sembra quasi che Aristotele, ad un certo punto della sua speculazione, si rendesse conto che insistere troppo sul concetto di “utilità” (benché “comunitaria”, cioè “di tutti”) per definire la giustizia politica, finisse col caratterizzarla in maniera eccessivamente *materiale*; per cui, sente il bisogno *di elevarla* ad un livello “superiore”. A conferma di questa nostra “interpretazione” ci sarebbero del resto, ancora una volta, le parole dello stesso filosofo: “dal momento che la *giustizia politica* consiste nel vivere secondo virtù, se all'interno dello stato dovessero emergere uno o più individui *virtuosi*, e che eccellono *in maniera evidente* rispetto a tutti gli altri cittadini; allora *la cosa giusta* (il “giusto”) per quest'ultimi consisterebbe *nel obbedire* a un tal uomo o gruppo di uomini³⁷⁵ e *insignirlo* del titolo di *re a vita* della loro città”³⁷⁶.

³⁷³Di cui l'*ostracismo* è uno “strumento”.

³⁷⁴Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 13, 1284a 3-15.

³⁷⁵Essi, infatti, “sono la legge”.

³⁷⁶Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 13, 1284b 30-34.

A questo punto, allora, la questione principale della nostra “ricerca” diviene la definizione della “virtù”: che cos'è per Aristotele “una vita secondo virtù”? Va detto che Aristotele non procede immediatamente con la definizione della “virtù”, ma, avendo accennato al “re” (al *monarca*), decide di procedere con l'analisi della *monarchia*. Tale “rinvio” non va per niente trascurato: infatti, come vedremo nei passi immediatamente successivi³⁷⁷, proprio la *non chiara* definizione della “virtù”³⁷⁸ darà luogo a “drammatiche” contraddizioni all'interno del pensiero politico dello Stagirita, le quali, nonostante i suoi sforzi, resteranno *perennemente* irrisolte. Aristotele distingue, dunque, quattro modelli di monarchia: 1) il modello “spartano”, una sorta di “comando militare vitalizio”³⁷⁹: al re, infatti, non spetta l'autorità assoluta, ma solo il comando supremo dell'esercito in tempi di guerra, e la “supervisione” nelle pratiche di culto³⁸⁰; 2) il modello “barbarico”, così definito perché diffuso tra i “non Greci”. Un tipo di monarchia il cui potere è molto “affine” a quello delle tirannidi, sebbene legittimo ed ereditario. La sua legittimità, dice il filosofo, è radicata nella *natura* stessa dei Barbari (che è *servile*), i quali sopportano senza difficoltà un potere dispotico esercitato su di loro³⁸¹. 3) Un altro modello è quello dei cosiddetti “esimneti”: trattasi di un tipo di monarchia simile a quelle precedenti, ossia dispotica³⁸², e differisce da quelle solo perché non fondata sul diritto ereditario. Alcuni di questi “sovrani” governano “a vita”; altri per tempi definiti; altri, ancora, in vista di “azioni” determinate³⁸³. 4) L'ultimo modello da lui individuato è quello detto “dei tempi antichi”: una monarchia ereditaria fondata sul *consenso* dei sudditi e *conforme* alla legge. Questa forma di regno si sviluppò nei primi stati ellenistici. In essi, infatti, i re furono scelti tra coloro che più di altri avevano beneficiato il popolo, il quale, appunto, trasse giovamento dalle loro arti e dalla loro perizia di condottieri militari: fu, infatti, da costoro “raccolto” in una comunità politica, e grazie ad essi poté procurarsi un territorio. Per tale audacia e capacità, e con l'appoggio del “loro”³⁸⁴ popolo, questi *valorosi* uomini divennero, perciò, “re”, e poterono trasmettere il loro potere ai discendenti. La loro “forza” non consisteva, però, soltanto in un'autorità assoluta in ambito militare e religioso, come nel caso del modello “spartano”: essi si occupavano *anche*

³⁷⁷Capitoli 14, 15, 16 e 17 del libro 3.

³⁷⁸Se non addirittura la sua *omissione*.

³⁷⁹Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 14, 1285a 15.

³⁸⁰Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 14, 1285a 3-10.

³⁸¹Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 14, 1285a 16-22.

³⁸²Lo Stagirita parla addirittura di “tirannide elettiva”.

³⁸³Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 14, 1285a 29-35.

³⁸⁴Perché, come appena detto, erano stati tali “condottieri” a dare al loro seguito un'*identità*.

dell'amministrazione della giustizia, ovvero degli affari dei cittadini, della politica “interna” e di quella “esterna”³⁸⁵. Una volta descritti i quattro modelli di monarchia, Aristotele chiarisce di voler limitare la sua indagine a due sole specie di regno: quello “dei tempi antichi” e quello “spartano”. Tale scelta si spiega col fatto che i due esclusi “stanno in mezzo” tra questi due modelli, cioè in essi il “sovrano” ha meno poteri del monarca assoluto “dei tempi antichi”, e di più rispetto a quello “spartano”³⁸⁶. Ma, soprattutto, perché questi due modelli gli consentono di mettere in evidenza una delle questioni centrali della filosofia politica in generale, ma strettamente connesso all'indagine sulla monarchia quale “governo di *uno solo*”; e cioè: se *sia più utile* (o giusto)³⁸⁷ essere governati dal *migliore* tra gli uomini, come nel caso del sovrano nelle monarchie “arcaiche”, dove, come visto, aveva il pieno potere, oppure: se *sia meglio* affidarsi alle “leggi migliori”, come nel caso del modello “spartano”, dove, appunto, la giustizia è “regolata” totalmente³⁸⁸ dalla legge, e il “re” (o i re) hanno *soltanto* il supremo comando militare? Aristotele non esprime subito la propria posizione, ma preferisce prima esporre le ragioni di entrambe le parti. Coloro che sostengono il “potere *assoluto* del re” fanno osservare che: le leggi possono fornire solo prescrizioni generali, e non provvedere a i casi (particolari) che via via si presentano; sicché, in qualunque arte (non solo in quella *politica*), sarebbe *da ingenui* regolarsi secondo le sole norme scritte. Ne consegue che la migliore condizione è quella in cui nel regime il potere supremo non appartenga alla legge, bensì al sovrano. A questa tesi si contrappone l'altro “schieramento”, quello dei fautori del “governo della legge”; costoro sostengono che: è necessario anche la regola *universale*, perché l'elemento *non soggetto ad emozioni*, la legge appunto, è migliore di colui al quale le emozioni sono connaturate, cioè dell'uomo, anche se questi fosse il più virtuoso di tutti. La posizione dello Stagirita, all'interno di questa “contesa”, appare come un “compromesso” tra le due “estreme”. Egli afferma, infatti, che: “il supremo potere del re *deve diventare* legislatore, cioè deve farsi *legge*³⁸⁹; le quali leggi, però, *non saranno così sovrane* (cioè: non lo saranno in maniera *assoluta*) da non ammettere eccezioni, ma *quel tanto che basta* nella gran parte dei casi”³⁹⁰. Ma la sua posizione, lungi dall'essere *definitiva*, apre in realtà ulteriori scenari: in primis, la questione relativa a chi

³⁸⁵Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 14, 1285b 3-14.

³⁸⁶Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 15, 1285b 33-37.

³⁸⁷In Aristotele, come in Platone, non sempre coincidono.

³⁸⁸Ma ciò sarà poi vero?

³⁸⁹Donde evitare eventuali suoi abusi dovuti alle “emozioni”.

³⁹⁰Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 15, 1286a 9-24.

spetterebbe il “supremo potere” di opinare, dirimere quelle situazioni *particolari*, eccezionali, che le leggi (generali) non possono contemplare. Aristotele, guardando alle costituzioni dei suoi tempi, dice che è *la cittadinanza tutta* a giudicare, consigliare, e deliberare i giudizi riguardanti i casi particolari. E questo perché – prosegue lo Stagirita, con un tono alquanto “giustificatorio” - se è vero che, presi uno per uno, ciascun cittadino, facente parte degli organi di gestione dello Stato, è certamente *peggiore* dell'unico *perfetto*, è anche vero, però, che visti come *moltitudine* (come *unità*), essi *giudicano meglio* che uno solo. Inoltre, la moltitudine è più *incorruttibile*: “il giudizio di uno solo, colto da ira o da qualche altra emozione, sarà *necessariamente* traviato, mentre è *difficile* che tutti si adirino ed errino”³⁹¹. Prima di proseguire nella nostra indagine, è opportuno fare qualche osservazione su quanto appena detto: riteniamo, infatti, che emerga qui un’“evidente” contraddizione. Il filosofo, precedentemente, aveva sostenuto con forza che: nella comunità politica in cui emergesse *in maniera chiara* un individuo con qualità superiori, più precisamente “superiore *per virtù*”, rispetto a tutti gli altri cittadini, ebbene, a costui sarebbe spettato il titolo di “re a vita”, il potere “supremo” nello Stato, l'*autorità* di decidere su ogni questione, sia generale sia particolare. Qui, invece, afferma che: almeno nelle valutazioni (nei giudizi) dei casi particolari, è *opportuno* affidarsi alla “moltitudine”, in quanto più capace, a suo dire, del singolo o dei “pochi” (seppur “migliori”) nel dare giudizi. L'antinomia, a nostro modesto parere, è alquanto *palese*, e, tra l'altro, risulta ancora “più grave”, perché fondata, in parte, su “ragioni”³⁹² morali. Aristotele, come visto, sostiene che la moltitudine sia “incorruttibile”; mentre il “singolo” (anche se “virtuoso”) può essere sempre traviato dalle sue emozioni. Ma come? Non l'aveva definito “un dio tra gli uomini”? Può un uomo *simile ad un dio* lasciarsi dominare (anche se raramente) dalle passioni? E poi: come può il *mero* numero, la *semplice* quantità, essere superiore ad una tale nobile “peculiarità”, ad una qualità tanto eccezionale come la *virtù*?

I capitoli successivi mettono in evidenza come lo stesso autore fosse in parte consapevole della “contraddizione” a cui andava incontro con queste “ultime” affermazioni, e il suo tentativo di porvi rimedio. Aristotele, infatti, sostiene che all'interno di questa *moltitudine* vi sarà sicuramente un certo numero di persone *dabbene* e *buoni* cittadini; e,

³⁹¹Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 15, 1286a 26-35.

³⁹²Sarebbe più opportuno parlare di “pre-giudizi”.

sicuramente, una tale³⁹³ *gruppo* di cittadini è più *incorruttibile* di un'unica persona (anche se “dabbene”). Non si tratta più, dunque, di un' “asettica” moltitudine, ma di uomini “di valore”, di una vera e propria “aristocrazia”. E tra essa e la monarchia, cioè il “governo di uno solo” *bisogna scegliere* l'aristocrazia³⁹⁴. Si tratta, però, solo di un *apparente* “soluzione”, perché non risolve quella che, a nostro parere, è la *questione centrale* di tutta la sua teoria politica³⁹⁵: sebbene, infatti, il filosofo adesso non parli più dell’“uomo virtuoso” (monarchia), ma degli “uomini virtuosi” (aristocrazia) come i “preferibili” per la guida di uno Stato, il problema principale resta, vale a dire che: la *definizione* di ciò che li rende *superiori* agli altri cittadini, e, quindi, *in diritto* di governare, continua a rimanere “vaga”, sfuggente, non chiara. A questo punto del discorso, infatti, ci si aspetterebbe dal filosofo una risposta “definitiva” riguardo alla domanda “che cos'è la *virtù*?”, e, invece, anche in questo caso, la questione viene nuovamente *elusa*, e l'attenzione da lui spostata su di un'altra questione: quella relativa alla “legittimità” del potere assoluto del monarca. Ma così facendo, finisce col “rafforzare”, come del resto vedremo tra poco, le debolezze insite nella sua speculazione politica. Aristotele avanza l'ipotesi che potrebbero esserci dubbi circa la *fondatezza* (la “legalità”) di una tale forma di autorità, di un tale “potere” su tutti i cittadini, semplicemente perché: la città, a ben guardare, è costituita da *simili*, e, a coloro che *per natura* sono “simili”, spettano, *per necessità*, lo stesso diritto e la stessa dignità³⁹⁶. Perciò, continua l'autore, è *preferibile* che domini la legge piuttosto che uno dei cittadini; e se anche vi sono cittadini *tali* (cioè: buoni e virtuosi), per cui convenga dare loro il potere, *bisogna* farne (tuttalpiù) dei *guardiani* della legge e suoi *ministri*. È ovvio, infatti, che vi siano della magistrature: esse giudicheranno e disporranno, con *giusta* sentenza, i casi che essa *non contempla*, *affidando*, quindi, a loro il compito di rettificare ciò che, in quanto *esperti*, pare meglio modificare piuttosto che lasciare nella sua veste originaria³⁹⁷. Prima di soffermarsi su questo nuovo “elogio” della legge, è opportuno premettere alcune osservazioni su quanto appena riportato: precedentemente Aristotele aveva ribadito più volte che la forma di governo monarchico si caratterizzava *essenzialmente* per essere il governo di un *solo* uomo, ma *superiore* a tutti gli altri cittadini *per virtù*. Ora, invece, non si sa “come”, questa sua

³⁹³Ovvero: di *virtuosi*.

³⁹⁴Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 15, 1286a 38 – 1286b 6.

³⁹⁵E non solo della sua!

³⁹⁶Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 16, 1287a 8-14.

³⁹⁷Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 16, 1287a 15-28.

“superiorità” non è più tale, ma, volendo usare le stesse parole del filosofo, (il re) è *simile* a tutti gli altri cittadini, e, perciò, *non legittimato* da alcuna eccezionale dote a detenere il “potere supremo” proprio di un monarca. Ma questa non è l'unica antinomia presente in queste ultime pagine: come si è visto, infatti, subito dopo aver esaltato il “governo della legge”, in quanto garante della *similarità*³⁹⁸ dei cittadini, il filosofo aggiunge anche che: “se vi sono cittadini tali che *convenga* dar loro il potere, *bisogna* farne (casomai) dei *guardiani della legge* o suoi *ministri*”³⁹⁹. Se ciò è quanto “serve” per il bene dello Stato, è però “giusto” chiedersi: sulla base di quale “speciale” qualità, attitudine, questi cittadini possono ricoprire il ruolo di “guardiani della legge” o di suoi “ministri”? Ma, soprattutto: perché una tale dote eccezionale li renderebbe “adatti” a tali cariche, e non a quelle *principali* in uno Stato, vale a dire a quella di governante e/o a quella di legislatore? Le incongruenze del suo discorso, come si può notare, sono evidenti, e, cosa più grave, sembrano “rafforzarsi” col suo procedere. Aristotele, infatti, continua ad “incensare” la legge, sostenendo che: “chi *pretende* che comandi solo *la legge*, pretende che comandi solo *dio* e la *mente*; mentre chi pretende che comandi solo *l'uomo*, aggiunge anche il *dominio dell'animalità*”⁴⁰⁰; e conclude il suo “elogio” affermando che: “la legge è intelletto *senza appetito*”⁴⁰¹. La sua dissertazione “pro” legge sembra assai convincente: si fonda, infatti, sul “principio”, più che condivisibile, della “neutralità” della norma giuridica. Eppure, proprio questa “fondezza” del suo ragionamento, sembra portare in dote anche il suo “tallone d'Achille”. A causa di questo discorso, infatti, il filosofo finisce coll'imbattersi in uno degli argomenti tipici della giurisprudenza: il cosiddetto “vuoto normativo”, ovvero, quello relativo ai casi “non previsti” dalla legge. Questo “tema” riporta in auge, con forza, il problema riguardante: chi debba decidere su di essi (cioè: su quei casi)? Chi ha il “diritto” all'ultima parola? E, di conseguenza, si ripropone nuovamente la questione principale su chi debba detenere *concretamente* il potere nello Stato. E, ovviamente, la risposta dello Stagirita è sempre la medesima: “il governo dell'uomo o degli uomini che *praticano* la virtù”. E così ci ritroviamo nuovamente al “punto di partenza”, ovvero: Aristotele, ancora una volta, non precisa su cosa si fonda concretamente la loro legittimazione a detenere il potere, non risponde alla domanda fondamentale relativa al cardine, al pilastro, su cui poggia tutta la sua

³⁹⁸Si badi bene: non uguaglianza.

³⁹⁹Vedi *nota* 395.

⁴⁰⁰Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 16, 1287a 28-30.

⁴⁰¹Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 16, 1287a 32.

teoria politica: che cos'è la virtù? Egli, invece, ribadisce ciò che ha sostenuto fino ad ora, e cioè, che: “una comunità di simili e uguali *non è conveniente; né giusto* che uno solo imperi su tutto, sia che non vi siano le leggi ed egli funga da legge, sia che vi siano; sia che si tratti di un uomo dabbene che comandi su uomini dabbene, sia che si tratti di un uomo non dabbene che comandi su uomini non dabbene, neppure se dimostra superiorità nella pratica della virtù; a meno che questa superiorità non possa essere intesa *in un certo modo particolare*”⁴⁰². Sì, questo lo si è capito: il “potere” può essere legittimato *solo* da una *particolare* superiorità, ma in cosa consiste questa sua *particolarità*? La risposta di Aristotele è “diplomata”: “questo bisogna dire ora”, dice il filosofo, ma poi aggiunge, “sebbene in un certo senso lo si è già detto”⁴⁰³. Davvero? E quando? Come si è cercato di mettere in evidenza fino adesso: Aristotele non ha ancora dato una “chiara” risposta a questo quesito. Ma è possibile ipotizzare, sperare, da quanto appena detto, che sia la volta buona? No, purtroppo. Ancora una volta, ciò che emerge dalle sue parole, è una “non-risposta”, una non definizione: “quando tutta una stirpe o uno solo – dice, infatti, Aristotele – si distinguono tanto (molto) nella *pratica della virtù* da superare tutti gli altri, allora è *giusto* che questa stirpe o questo individuo abbiano il titolo regio e diventino *signori di tutti*”⁴⁰⁴. Della definizione di “virtù”, come si può vedere, ancora nessuna traccia. Questa “peculiarità” così importante, tale da giustificare il “diritto” di chi la possiede a governare uno Stato, continua ad essere “sfuggente”, “inafferrabile”, e, perciò, molto vicina⁴⁰⁵ a quell'altro “oscuro” concetto che è la “verità” platonica. Resta, comunque, ancora un luccichio di speranza: il terzo libro della *Politica* si chiude infatti con la “promessa”, dell'autore, di un'immediata e approfondita indagine sulla migliore forma di costituzione: quella in cui governano, appunto, gli uomini *migliori*, quella in cui vi è “un individuo che supera tutti in virtù, o una stirpe o un gruppo che eccellono per la loro virtù, e in cui alcuni possono essere comandati e altri comandare in vista della *vita migliore*”⁴⁰⁶. Ora vedremo se Aristotele terrà fede a questo intento: non potrà certo continuare ad eludere una tal importante questione. E poi, lo stesso filosofo sembra esserne consapevole; alla fine di questa sezione dell'opera, dice infatti che: se *necessariamente* la virtù *dell'uomo* (in

⁴⁰²Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 17, 1287b 41 – 1288a 5.

⁴⁰³Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 17, 1288a 5-6.

⁴⁰⁴Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 17, 1288a 15-19.

⁴⁰⁵Nel senso di “simile”.

⁴⁰⁶Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 18, 1288a 32-37.

generale) e quella *del cittadino* della città migliore coincidono, è evidente che *allo stesso modo e con gli stessi mezzi* con cui si può ottenere che un uomo diventi buono, si potrebbe preparare la città all'aristocrazia (cioè al governo dei più “buoni”, dei *migliori*) o alla monarchia (il governo del più “buono”, del *migliore*). Perciò saranno pressapoco *la stessa educazione e gli stessi costumi* che renderanno l'uomo buono, e faranno il politico e il re”⁴⁰⁷.

Prima di verificare tale sua “promessa”, è opportuno, però, soffermarsi sui tre libri successivi (libri 4, 5 e 6), perché è in essi che Aristotele, in maniera a nostro avviso ottima, svolge una minuziosa analisi dei regimi cosiddetti “storici”. Il filosofo sente l'esigenza di giustificare tale strategia argomentativa, vale a dire: non affrontare direttamente la questione del miglior regime, ma esaminare prima le forme di governo già esistenti. Per lo Stagirita tale modo di procedere è essenziale per fondare una vera “scienza” dei regimi. In quest'ottica va perciò collocato anche il paragone che il filosofo pone all'inizio del libro quarto, tra la scienza dei regimi, appunto, e l'arte dell'istruttore ginnico⁴⁰⁸: come quest'ultimo non deve solamente preoccuparsi di *quale* sia il tipo di addestramento migliore in assoluto, e quindi *per* il miglior genere di fisico, ma anche di quali siano i *più consoni* a fisici meno perfetti, analogamente, appartiene alla scienza dei regimi, *non solo* la considerazione del miglior regime, ma anche l'esame di quelli che sono i *migliori possibili* per determinate città, i *più auspicabili* per alcune di esse. La maggior parte di coloro che hanno espresso le proprie considerazioni sui regimi, sbagliano nel trascurare ciò che anche può essere utile, ossia lo studio dei regimi meno perfetti ma *esistenti*, concentrandosi soltanto sull'elaborazione di un fantomatico “regime migliore”, dal momento che esso, dice Aristotele, in quanto tale (cioè “ideale”), è ben lontano dall'essere realizzato. Queste sue parole dimostrano, a nostro parere, come, contrariamente a quanto sostenuto da buona parte della storiografia secondo la quale la sua analisi dei regimi “storici”, qui proposta, è motivata da un interesse puramente “formale” (“accademico” si potrebbe dire) e fondamentalmente *indifferente* al valore di ciascuno di essi, esse sia, invece, ispirata dalla (sua) convinzione che la realizzazione concreta del regime migliore passi *inevitabilmente* attraverso una profonda comprensione della struttura (e dei “meccanismi” che la sottendono) delle leggi e dei governi esistenti, e, di conseguenza, di uno loro “miglioramento”, e non mediante la presentazione *ex novo* di “utopie” radicali.

⁴⁰⁷Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 18, 1288a 39 – 1288b 2.

⁴⁰⁸Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 1, 1288b 10-21.

Vi è un certo numero di regimi, ci ricorda Aristotele, perché in ogni città vi sono un certo numero di “partiti” in lotta tra loro. I gruppi contendenti più importanti sono il partito “del popolo” e quello “dei ricchi”; conseguentemente, viene spesso sostenuto⁴⁰⁹ che, in realtà, vi sono solo due generi di regime: la democrazia e l'oligarchia⁴¹⁰. A loro volta, i “ricchi” e i “poveri” sono lontani dall'essere uniformi nelle loro caratteristiche (e condizioni): i poveri includono (all'interno del loro “insieme”) i coltivatori, gli artigiani, i lavoratori⁴¹¹, ciascuno con un modo di vita differente nelle sue implicazioni politiche, e, quindi, con un tenore economico *condizionante* la sua “visione” del mondo. “Analoghe” differenze esistono, ovviamente, anche all'interno del gruppo dei benestanti⁴¹². Queste possono dipendere dal loro (dei poveri o dei ricchi) numero o dalla loro partecipazione al governo, oppure dal ruolo accordato ad altri “elementi” della città, o, ancora, dal rapporto che intercorre tra la legge e il “potere personale”; tutti fattori, questi, che determinano, appunto, una sorta di “sottogeneri” di regimi. Per intenderci, Aristotele descrive, ad esempio, una delle “sotto-categorie” del regime oligarchico, che chiama il “governo dei potenti” (δυναστεία μοναρχίας)⁴¹³: una sorta di “signoria” caratterizzata dal governo *personale* di un piccolo numero di persone benestanti. Ma individua anche una forma in cui a governare sono tutti quelli che hanno una *certa ricchezza*, non necessariamente eccessiva⁴¹⁴. Per quanto concerne la democrazia, poi, lo Stagirita distingue: tra una “forma” (un sottogenere) in cui il potere è nelle mani della classe degli *agricoltori*⁴¹⁵, ed un'altra che, invece, può essere definita “radicale”, poiché in essa le classi lavoratrici “urbane”, *sostenute dal reddito statale*, diventano “padrone” della città⁴¹⁶. Per quanto concerne tali sottogeneri dell'oligarchia e della democrazia bisogna, però, fare alcune precisazioni: un primo aspetto fondamentale riguarda il “peso” che in essi ha la legge, il “valore” loro attribuito alle “regole” (e al loro rispetto) per la conservazione della comunità politica. Aristotele, infatti, sottolinea come un certo grado di “temperanza” e di “stabilità”, in entrambe le forme di regime, è garantita proprio dal *rispetto* delle regole da parte di *tutti* i cittadini⁴¹⁷: dalla legge

⁴⁰⁹Come, del resto, ha fatto anche Aristotele; a tal proposito si veda *nota 346*.

⁴¹⁰Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 4, 1291b 2-13.

⁴¹¹Che al loro volta si distinguono per le loro *diverse* occupazioni.

⁴¹²Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 4, 1291b 17-30.

⁴¹³Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 6, 1293a 30-34.

⁴¹⁴Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 6, 1293a 10-17.

⁴¹⁵Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 6, 1292b 25-30.

⁴¹⁶Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 6, 1293a 1-10.

⁴¹⁷Cioè: compresi i governanti.

quale “moderatrice” dei loro interessi contrapposti. Di conseguenza: se nell'oligarchia la sua centralità cede il posto al *censo*, come nel caso del “governo dei potenti”⁴¹⁸, vi è una sua graduale degenerazione, fino alla sua trasformazione in tirannide. Lo stesso discorso vale per la “democrazia”: se il *numero* dei partecipanti al governo assume maggiore rilevanza della legge, lo Stato degenera in una vera e propria *demo-crazia*, cioè, nel *governo della massa*. Ma la centralità della legge, quale elemento di garanzia per una *stabile* democrazia o oligarchia, mette in evidenza, sebbene in maniera implicita, pure un altro interessante aspetto: e cioè, che tra i loro sottogeneri non vi sono solo differenze. Una democrazia “moderata”, ad esempio, può avere molto più in comune con una oligarchia, a sua volta, “moderata”, che con una democrazia “radicale”: entrambe⁴¹⁹, infatti, *condividono* il “governo della legge”. Inoltre, i sottogeneri di *tutti* i regimi⁴²⁰ tendono a presentarsi non tanto come forme politiche dalla “natura” già *predefinita*⁴²¹, ma, piuttosto, come elementi “necessari” di un incalzante processo: come tappe inevitabili di un percorso politico. Ciò spiega anche una certa “vaghezza”, da parte dell'autore, nel considerare il loro *limiti*: la prova evidente della sua “rassegnazione” all'*inevitabile* declino⁴²² dei regimi storici. Ecco perché lo Stagirita passa immediatamente a trattare del cosiddetto “regime misto” o “costituzionale”: egli propone una forma di governo, la *πολιτεία* appunto, che mediante la legge, la quale dovrebbe favorirne la collaborazione, *tenga insieme* le fazioni contrapposte. Aristotele è consapevole del fatto che il dominio assoluto e perpetuo di una delle due fazioni (ricchi e poveri), che si esprime nella *forma estrema* dei due generi di regimi della oligarchia e della democrazia, rappresenta, per qualsiasi comunità politica, l'inizio del declino. La *πολιτεία*, quindi, è (o dovrebbe essere), per il filosofo, un “rimedio parziale” ad esso; ma, soprattutto, il moderatore e tutore della (necessaria) dialettica politica che deve coinvolgere le varie classi di cui si compone la *πόλις*. Nella *Politica*, quindi, il “regime misto” non va considerato tanto come un modello particolare, quanto, piuttosto, come una sua *strategia* (un metodo) per preservare il confronto politico tra le classi. Prima di passare, nello specifico, all'analisi di tale forma di regime, è opportuno però sottolineare anche l'atteggiamento “pragmatico” che il filosofo assume in queste pagine: un approccio assai

⁴¹⁸ Vedi nota 411.

⁴¹⁹Ovvero: la democrazia “moderata” e l'oligarchia “moderata”.

⁴²⁰Monarchia, aristocrazia, oligarchia, democrazia, tirannia. È necessario considerarle secondo tale ordine, al fine di comprendere ciò che si dirà tra poco.

⁴²¹“Negativa”, ad esempio, nel caso della tirannia; “positiva”, invece, nel caso dell'aristocrazia.

⁴²²Il “traguardo”, la “meta” del suddetto incessante “percorso politico”.

diverso rispetto a quello “idealista” e “ingenuo”, (e, in un certo senso, *conveniente*) che vedremo emergere quando affronteremo i libri in cui descrive il regime migliore in assoluto.

Il “regime costituzionale” (πολιτεία) che il filosofo descrive inizialmente come una “mistura” (συνθετον) di oligarchia e democrazia, fornisce, appunto, una sorta di *compromesso* al conflitto tra i vari gruppi di cui si compone la città: poveri, ricchi, aristocratici, ecc. Ovvero, tale regime può inclinare di volta in volta verso la democrazia come pure verso l'oligarchia, e il fatto stesso che di essa si possa parlare indifferentemente, sia come di una democrazia, sia come di una oligarchia (e anche come di un'aristocrazia⁴²³), è l'indizio di una πολιτεία ben riuscita: infatti, non ha soltanto il consenso della “maggioranza”, ma di ogni gruppo presente nella città⁴²⁴. Ovviamente, tutto ciò non viene da se: c'è sempre bisogno di qualcuno che prenda l'iniziativa, che funga da “collante”. Questo ruolo è da lui attribuito all’“elemento di mezzo”, vale a dire: alla “classe media”⁴²⁵, che ha la funzione di *mediare*⁴²⁶ il conflitto tra ricchi e poveri. Dal momento che il regime non è solamente un certo accordo tra cariche politiche⁴²⁷, ma *un modo di vita* della πόλις nella sua interezza, i regimi che *tentano* di conciliare gli interessi delle varie classi si possono “edificare” solo grazie alla presenza al loro interno di un “gruppo” che funga “da ponte” tra le loro differenze economiche, culturali e ideologiche. Ciò è quanto sottende l’ “encomio”⁴²⁸ aristotelico della “classe media” e del suo fondamentale ruolo politico. A tal proposito, è importante sottolineare l'idea di “virtù” che emerge in questi passi; essa viene concepita come: “ciò che si colloca *a mezza via* tra gli estremi”, e tale definizione (questo è l'aspetto più interessante) non riguarda soltanto l'ambito morale, ma anche le condizioni economiche di quella classe. Dice, infatti, Aristotele: “se è esatta la definizione dell'*Etica*, secondo la quale la *vita felice* è quella che si svolge secondo virtù, e la virtù è una *medietà* (μεσότης); la vita media è *necessariamente* la migliore”. Questa “medietà” concerne, come detto, anche e, in primis, la situazione “materiale” della “classe di mezzo”, che, appunto, è una condizione “economica” a metà tra quelli che sono *molto ricchi* e quelli che sono *poveri*; e poiché “la misura e la medietà sono *sempre* la cosa migliore”⁴²⁹, coloro che posseggono un

⁴²³Quando la “maggioranza” è composta dai *nobili*.

⁴²⁴Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 9, 1294a 30 -1294b 41.

⁴²⁵Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 11, 1295b 28.

⁴²⁶Si badi bene: non di eliminare!

⁴²⁷Un “regime”, appunto: una “struttura” di governo.

⁴²⁸Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 11, 1295a 34 – 1295b 12.

⁴²⁹Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 11, 1295b 3-4.

ammontare *moderato* di ricchezze sono più inclini ad *obbedire alla ragione* (τῷ λόγῳ παρθαρχείν)⁴³⁰ di quanto lo siano le persone estremamente ricche o estremamente povere. “Anzi, i primi si insuperbiscono e compiono grandi misfatti, i secondi diventano cattivi e inclini alla malvagità; perché i reati avvengono alcuni per la *tracotanza* e altri per la *cattiveria*”⁴³¹. Chi è in una posizione mediana, è *meno incline* sia a evitare di governare che a desiderarlo, comportamenti, quest'ultimi, in ogni caso *pericolosi* per la città; ed è, allo stesso tempo, *più preparato* tanto a governare quanto ad essere governato. Al contrario, quelli che sono allevati nel “lusso” (“educati nella mollezza”⁴³²) non si lasciano governare; mentre i poveri tendono ad essere, *oltre misura*, umili e servili. “In questo caso si avrà una città di *servi* e di *padroni* ma non di *uomini liberi*, una città di invidiosi da un lato e di persone piene di disprezzo dall'altro; tutte cose che tengono lontani dalla (buona) comunità politica”⁴³³. Relazioni di tal sorta tra ricchi e poveri conducono a conflitti tra fazioni, e portano il regime: o in direzione di un *angusta oligarchia*, nel caso in cui a prevalere siano i primi (i ricchi), o ad una *democrazia estrema*, se invece prevalgono gli altri (i poveri), o, ancora, addirittura ad una *tirannide*, la quale, infatti, “sorge soprattutto dalle democrazie *più arroganti* e dalle oligarchie”⁴³⁴. Negli Stati dove invece l'elemento di mezzo è *forte*, il conflitto tra le fazioni è contenuto nei limiti del tollerabile⁴³⁵, e, di conseguenza, il regime è più stabile e duraturo. Il concetto di “virtù”, propria della classe media, che emerge da queste pagine, stupisce per la sua “chiarezza”, e soprattutto “umanità”: per la sua “laicità”, si potrebbe dire. Aristotele non la presenta come un qualcosa di “trascendente”: il “tipo medio” da lui descritto non è caratterizzato da qualità “astratte”, difficili da “definire”, ma da “doti” alla portata delle umane possibilità. Questo aspetto, del resto, è confermato dal fatto che queste virtù, quali la ragionevolezza, la moderazione, il “senso del dovere”⁴³⁶, non sono il frutto di un “sentire innato”, e nemmeno della sola educazione; esse dipendono da condizioni che vanno aldilà della “persona”, ovvero: un situazione economica più che dignitosa, o, come dice lo stesso filosofo, “un possesso *medio* di ricchezze”⁴³⁷. Tutto questo giustificerebbe, quindi, l'*apparente* entusiasmo di Aristotele per la “classe media”, che,

⁴³⁰Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 11, 1295b 6.

⁴³¹Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 11, 1295b 9-11.

⁴³²Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 11, 1295b 17.

⁴³³Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 11, 1295b 21-24.

⁴³⁴Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 11, 1296a 3-4.

⁴³⁵Ma, lo ripetiamo: mai eliminato del tutto!

⁴³⁶In cui rientra anche il senso di “appartenenza ad un luogo”, e, quindi, “ad un gruppo (etnico)”.

⁴³⁷Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 11, 1295b 5.

appunto, sembra da lui considerata l' "involucro" di un tipo di "virtù" certamente meno "ambigua" di quella, che potremmo definire, "aristocratica" e, soprattutto, più funzionale alle esigenze di una πόλις⁴³⁸.

Tale *empirico* approccio del filosofo pervade ciò che resta del quarto libro e dei due successivi, mettendone in evidenza una "singolare" *pragmaticità*: in essi tratta, infatti, delle istituzioni politiche, per la cui organizzazione suggerisce, ancora una volta, di applicare il criterio del "giusto mezzo", nel senso di "aggregare" le caratteristiche principali dei diversi regimi storici⁴³⁹. Ma affronta anche altri temi, quali: le cause dei conflitti tra fazioni, alla cui base vi sarebbero divergenze profonde su come viene concepito il principio "di uguaglianza"⁴⁴⁰, le "rivoluzioni" (μεταβολαί) che ne conseguono; infine, il modo di istituire e preservare i regimi. Ed è proprio riguardo a quest'ultimo punto che il "crudo realismo" di questa parte dell'opera emerge con ancora maggiore evidenza: lo Stagirita, infatti, non dispensa consigli soltanto per i politici delle democrazie ed oligarchie, ma anche per i tiranni⁴⁴¹. E se è vero che per quanto riguarda la tirannide, non indica in alcun modo che i suoi *sudditi* (non più *cittadini*) abbiano l'obbligo morale o legale di obbedire o di astenersi dal tentativo di rovesciarla, d'altro canto, però, pare che qui l'autore accetti che vi siano circostanze in cui cambiamenti di questo tipo *non siano attuabili*, perciò: ogni tentativo di *mitigare* la severità del governo tirannico dipenderà dalla *capacità di convincerlo* che la preservazione del suo regime richiede un suo "addolcimento". Tutto questo materiale, inoltre, getta una luce di grande interesse sulla concezione aristotelica della "psicologia" dell'uomo politico. A dispetto dell'enfasi con cui considera le diverse classi, il filosofo assegna un'importanza esigua all'aspetto *economico* per ciò che concerne i conflitti politici in cui possono essere coinvolte: sottolinea, piuttosto, come tali lotte tra "ricchi" e "poveri" non nascano a partire da contrasti riguardanti la "proprietà" in quanto tale, ma *su opposte concezioni* relative alla giustizia, che le loro differenti condizioni economiche (appunto) contribuiscono a formare⁴⁴². Inoltre, ha molto da dire sul ruolo spesso *decisivo* nei conflitti di fazioni e nelle rivoluzioni di passioni quali la collera, l'arroganza, il timore, il disprezzo, l'amore, l'onore. Questa trattazione rivela, dunque, la psicologia delle *elites* politiche, e

⁴³⁸Aristotele, *Politica*, libro 5, cap. 9, 1309a 33-39.

⁴³⁹Aristotele, *Politica*, libro 5, cap. 9, 1309b 18-37.

⁴⁴⁰Aristotele, *Politica*, libro 5, cap. 1, 1301a 28-35.

⁴⁴¹Aristotele, *Politica*, libro 5, cap. 10-11.

⁴⁴²Si pensi, ad esempio, alla maniera differente in cui ciascun gruppo concepisce il principio di uguaglianza.

illustra *in modo convincente* le conseguenze politiche, spesso drammatiche, che possono derivare dal possesso o meno da parte loro di tali “concrete” virtù.

Giunti a questo punto della nostra indagine, sembra giusto chiedersi perché la sua teoria dello stato non si conclude con questa lucida descrizione dei regimi storici, della “tensione” costante che sottende alle fazioni da cui sono costituiti, delle loro lotte per il “potere”, la cui conquista è *inevitabilmente* soggetta al *divenire* della storia? Perché anche Aristotele, come già Platone prima di lui, non riesce “ad accontentarsi” di una virtù, come quella propria della “classe di mezzo”: una “virtù” che racchiuda in se tutte le qualità che *deve* possedere un buon politico, un politico *capace*, una virtù sì *eccezionale*⁴⁴³, ma non “infallibile”? Come mai anche lo Stagirita sente il “bisogno” di delineare il regime *migliore in assoluto*, fondandolo su una *inafferrabile* Virtù? È come se tutte le peculiarità che deve possedere un politico, al fine di assicurare un buon governo della πόλις, da lui fino adesso individuate, non gli bastassero più: come se la loro “precarietà”, la sola possibilità di un loro “fallimento”, con il conseguente declino dello Stato e l'infelicità dei cittadini, non potesse per nulla essere accettata dal filosofo, addirittura, quasi nemmeno pensata. Sembra quasi non ammettere l’“evoluzione”⁴⁴⁴ a cui sono soggetti tutti i governi, persino i “migliori”, ma sia, piuttosto, alla ricerca spasmodica di un regime *assolutamente* “stabile”, diremmo quasi “eterno”, e soprattutto *perfetto*. Ma perché ciò sia possibile è necessario che un tale regime sia governato da politici che vadino *oltre* un tipo di virtù come quella appena descritta, che è probabilmente *troppo umana*: legata eccessivamente a fattori “esterni”. Bisogna che il loro valore si fondi su qualcosa di più “aulico”, di *infallibile*, appunto: qualcosa che abbia a che fare con la “vera” conoscenza, la sola che possa garantire la piena felicità, o, come egli preferisce chiamarla, “la vita beata”.

Nell'intraprendere questa nuova, ennesima, ricerca⁴⁴⁵, Aristotele esordisce affermando che: “per condurre come si deve l'indagine sulla costituzione migliore, bisogna determinare prima il tipo di vita *preferibile*”⁴⁴⁶. Ma in cosa consiste, a questo punto, per il filosofo, tale tipo di vita? Il suo tentativo di definirlo prende le mosse dalla distinzione tra beni “esterni”, “del corpo” e “dell'anima”, già proposta nell'*Etica Nicomachea*⁴⁴⁷: nessuno, sostiene il

⁴⁴³Nel senso di: “non comune a tutti”.

⁴⁴⁴Il “processo” di nascita, sviluppo e declino che governa tutte le cose del mondo.

⁴⁴⁵E che interessa i libri 7 e 8 della *Politica*.

⁴⁴⁶Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 1, 1323a 14-16.

⁴⁴⁷Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 8, 1098b 12-15.

filosofo, metterebbe in dubbio la necessità di tutte e tre le tipologie di beni per il raggiungimento della *felicità*, ma, aggiunge, “i dissensi incominciano quando si tratta di stabilire le *distinzioni quantitative* degli elementi che entrano a costituire la felicità e la loro *importanza*. (Solitamente) Si ritiene sufficiente una qualsiasi quantità di virtù, ma si cercano senza limite quantità illimitate di ricchezze, di beni, di potenza, di fama, e di cose del genere”⁴⁴⁸. Ma mentre queste ultime, spiega Aristotele, sono “beni esterni”, ottenibili con “la pratica della virtù”, essi (cioè tali “beni”) non sono capaci a loro volta di far acquisire quella (la virtù). Per cui una vita felice è *propria* più di coloro che “hanno *carattere ed intelligenza* (“beni dell'anima”, quindi virtù principali) ben oltre la misura ordinaria, ma posseggono in misura moderata i beni esterni; che di coloro che hanno questi beni (materiali) più di quanto sia utile, ma scarseggiano di quelli”⁴⁴⁹, perché i beni esterni, in quanto “mezzi”, hanno un limite⁴⁵⁰, e un loro surplus sarebbe dannoso ed inutile. I *beni dell'anima*, invece, sono “fini” proprio come l'anima, perciò quanto più li si possiede, tanto più “ciò è utile oltre che bello”⁴⁵¹. Ne consegue che: un *individuo* sarà tanto più felice, quanto più sarà in grado di vivere ed agire in conformità ad un “carattere ed a un'intelligenza ben fatti”, e, quindi, (che) la *felicità* consiste nella vita retta “dalla virtù”, (ma) accompagnata (anche) da mezzi che rendano possibile la *partecipazione* a opere “virtuose”. A questo punto bisogna vedere se anche sul piano “comunitario” (collettivo) è possibile realizzare la stessa felicità, cioè: se è possibile escogitare un modello di costituzione (il migliore *in assoluto*), che permetta a chiunque di essere nella condizione migliore e di vivere *beatamente*⁴⁵². In virtù di quanto detto poco fa, ci si aspetterebbe che ciò che vale per l'individuo, il nesso tra felicità e virtù, a maggior ragione valga anche per la *πόλις*, per la *comunità* politica. Ed invece non è così. Aristotele sostiene che, proprio in seguito a ciò che è stato sostenuto riguardo alla felicità del “singolo”, potrebbe essere sollevata la questione se: “la migliore esistenza” sia quella di chi è dedito all'*attiva partecipazione* alla vita politica, o, piuttosto, quella di chi si *aliena* da questa per dedicarsi alla *speculazione*, sancendo in questo modo l'*inconciliabilità* tra “vita politica”⁴⁵³ e “vita filosofica”⁴⁵⁴. Egli aggiunge, infatti, che: “proprio coloro che considerano

⁴⁴⁸Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 1, 1323a 34-38.

⁴⁴⁹Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 1, 1323b 1-7.

⁴⁵⁰Il loro “limite” è proprio l'essere “mezzi”, cioè, come dice lo stesso filosofo: “utili per qualcos'altro”.

⁴⁵¹Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 1, 1323b 11-12.

⁴⁵²Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 2, 1324a 24-25.

⁴⁵³Esprimibile solo nella “collettività”.

⁴⁵⁴Attuabile pienamente solo come “individuo”.

la vita *secondo virtù* come la preferibile”, potrebbero avanzare un *dubbio* circa la sua “concreta” realizzabilità nell'ambito della vita pratica, ed in particolare di quella politica, che ne è la massima espressione, considerandola “attuabile” (soltanto) in una vita sciolta da tutte le occupazioni *esterne*, qual'è quella dedita alla speculazione, “che alcuni dicono essere *l'unica* che convenga ad un filosofo”⁴⁵⁵. Si tratta di una “questione” non da poco, come del resto lo stesso filosofo sottolinea poco dopo: infatti “ha interessato uomini antichi e moderni”⁴⁵⁶. Perché? Ma perché è la “madre” di tutte le questioni del pensiero politico: quella concernente, appunto, la possibilità o meno di realizzare *anche* sul piano “collettivo” uno stile di vita *filosofico*, una vita ispirata alla *vera* virtù. Riteniamo che l'aspetto fondamentale dell'ultima parte dell'opera sia, infatti, proprio *l'assimilazione*, finalmente esplicita, di una “vita secondo virtù” alla vita dedita alla speculazione, o, per essere più chiari, alla “vita filosofica”. Del resto, sulla centralità di tale tema, è lo stesso filosofo a non aver dubbi: “non è di poca importanza – dice, infatti, lo Stagirita – il fatto che la *verità* sia da una parte o dall'altra”⁴⁵⁷. Al tipo di risposta che ne seguirà, è legata, tra l'altro, la seconda questione fondamentale di queste pagine: la possibilità, o meno, della “migliore costituzione”; su come (essa) debba essere⁴⁵⁸.

Ma si procedi con ordine: cerchiamo, in primis, di capire *perché* Aristotele, nell'affrontare queste due problematiche, tratti il tema prendendolo, come si dice, “alla larga”: partendo, cioè, da una questione come quella relativa alla possibilità o meno di realizzare sul piano *politico* una “vita secondo virtù”. Egli sottolinea come solitamente (quasi sempre) l'agire dei governanti, di chi detiene il potere negli Stati, si fonda su un'idea di “giustizia”, e quindi di “virtù”, *contraria* a come lui l'ha intesa, ovvero: come “ciò che è utile a tutta la comunità di cittadini”, e in virtù della quale ognuno di essi “a turno” può comandare ed essere comandato⁴⁵⁹. Si pensa che, chiarisce lo Stagirita, “*l'autorità* sul prossimo, se esercitata dispoticamente, sia un grandissima ingiustizia; se esercitata *secondo le regole* del vivere civile, *non abbia nulla di ingiusto*”, in quanto: “il *fine* della costituzione e delle leggi è il *predominio* sul prossimo”⁴⁶⁰. E, aggiunge il filosofo: correlata a questa concezione della legge vi è una certa idea di *educazione*, infatti, presso tutti quei popoli

⁴⁵⁵Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 2, 1324a 25-29.

⁴⁵⁶Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 2, 1324a 31.

⁴⁵⁷Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 2, 1324a 32-33.

⁴⁵⁸Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 2, 1324a 15-18.

⁴⁵⁹Si veda *nota* 359.

⁴⁶⁰Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 2, 1324a 35 – 1324b 5.

dove è diffusa una tale idea di “giustizia” (e sono la gran parte), è la *forza militare* a ricevere il massimo onore. Anche a Sparta, Creta e Cartagine, che nell'immaginario collettivo del suo tempo rappresentavano i modelli istituzionali “migliori”, “l'educazione e l'insieme delle leggi sono orientati quasi solo alla preparazione guerresca”⁴⁶¹. Ma, nota Aristotele, proprio sulla falsa riga di quanto detto in precedenza riguardo alla giustizia, “potrebbe sembrare ben strano che *l'opera del politico* possa consistere nell'escogitare modi per sottomettere e dominare gli altri”, e questo perché un tale agire “non è neppure conforme alla legge”, infatti, “non solo non lo è il *dominare* ingiustamente, ma *anche* con giustizia”⁴⁶². Il filosofo, in altri termini, sembra volerci dire che l'idea di “dominio legale” non è possibile, che qualsiasi *pretesa* di dominare sugli altri, per di più con l'avallo della legge, è inconcepibile, e ciò vale per i rapporti interni allo Stato, ma anche per quelli con le altre *πολείς*. Quest'ultimo punto è molto interessante: Aristotele ci dice chiaramente che chi governa non deve assumere mai un atteggiamento dispotico, non solo nei confronti degli propri concittadini, ma nemmeno con gli “stranieri”. L’“aggressività politica” non va mai tollerata, perché anche quelli degli altri stati sono *cittadini*, e quindi degni di rispetto. La gran parte degli statisti, che reputa il “dominio” una *lecita* prassi politica, erra, sbaglia; sostiene Aristotele, anzi, costoro si dovrebbero vergognare nel fare ad altri ciò che reputano né giusto né utile se fatto nei loro riguardi. Essi, incalza Aristotele, vanno in cerca di un governo giusto per se stessi, ma *nelle relazioni con gli altri* non si curano affatto della giustizia⁴⁶³, e giustificano il loro dominio sostenendo che “chi ce l'ha (il dominio), è padrone di compiere le azioni *più belle* nella misura maggiore”⁴⁶⁴. Ma si tratta di un argomento alquanto “capzioso”, perché fondato su un criterio “estetico” di giudizio. Invece, afferma Aristotele, un'azione per essere davvero “bella” (e quindi “giusta”), deve rispettare le *gerarchie naturali*, mentre “l'instaurazione di rapporti di *inuguaglianza* tra uguali e di *dissomiglianza* tra simili⁴⁶⁵ è cosa *contro natura*; e nulla di ciò che è contro natura è bello”⁴⁶⁶. Ovviamente, ciò non significa che nello Stato l'aspetto della “forza”⁴⁶⁷ vada trascurato, ma considerato *nel suo giusto valore*, e cioè: non come “fine ultimo”, ma come *un mezzo*⁴⁶⁸ per ottenere tale fine. E quale sarebbe lo “scopo”

⁴⁶¹Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 2, 1324ab 5-12.

⁴⁶²Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 2, 1324b 22-28.

⁴⁶³Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 2, 1324b 35-36.

⁴⁶⁴Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 3, 1325a 35-36.

⁴⁶⁵Come, appunto, nel caso del *dominio* su altri “cittadini” (ossia: su propri *simili*).

⁴⁶⁶Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 3, 1325b 8-10.

⁴⁶⁷L'aspetto *coercitivo*.

⁴⁶⁸Si badi bene: Aristotele parla di *un mezzo*, non *del mezzo*.

principale del miglior regime? Aristotele lo ribadisce ancora una volta: il modo in cui una comunità può godere di una vita buona e della felicità possibile⁴⁶⁹.

Ricapitolando quanto fin qui detto: alla domanda relativa alla possibilità o meno di realizzare il “migliore regime” in assoluto, il filosofo ha risposto in maniera “affermativa”; ma, ha anche sottolineato che ciò è possibile *a patto che* la sua classe dirigente, i suoi governanti, si tengano distanti da una infruttuosa concezione dell'arte di governare *coincidente* con l' “autoritarismo”. A partire da una tale idea, infatti, coloro che sono designati per la gestione della cosa pubblica, come pure i cosiddetti “teorici della politica”, sono inclini a ritenere che *l'aver autorità su tutti* sia comunque la miglior cosa⁴⁷⁰. La “spinta”, l'impulso a governare in questo modo, porta tali “governanti” a cercarne, in primis, uno *sbocco*⁴⁷¹ nel dominio (nella sottomissione) di altri Stati; ma, come già detto, anche tale “dominio”, per il nostro filosofo, è *illegale*, perché contrario al *naturale* principio di uguaglianza su cui si fonda la sua idea di “giustizia”. Questo “impulso”, tra l'altro, può diventare pericolo anche per la propria πόλις, perché è concreto il rischio che, se non placato già a partire da questo suo esplicitarsi fuori da i propri confini, successivamente si rivolga contro i propri concittadini, con la conseguente instaurazione di una forma di governo “dispotica”⁴⁷². Oppure, peggio ancora, può accadere che, ad una fase attiva di tale “sete di dominio”, seguirebbe una fase di “appagamento”, di eccessivo “rilassamento” della classe dirigente, che, a sua volta, determinerebbe la *rovina* dello Stato; come dimostra, del resto, il caso di Sparta. “Non bisogna *considerare felice* una città – afferma, a tal proposito, lo Stagirita – ed *elevare lodi* al suo legislatore perché l'ha addestrata alla conquista per il conseguimento del dominio sui vicini. Queste cose producono *grave danno*. [...] I fatti avvalorano la dottrina secondo la quale il legislatore *deve* dirigere gli affari bellici ed ogni altro provvedimento legislativo *alla liberazione* dalle occupazioni necessarie e *alla pace*; infatti le città (in primis Sparta) che hanno seguito una politica contraria a questa si sono salvate fino a che hanno guerreggiato, *ma sono andate in rovina* non appena hanno conseguito il loro primato. La *pace* ha fatto loro perdere la tempera, ma la colpa è del legislatore che *non le ha educate* alla vita libera e alla pace”⁴⁷³.

⁴⁶⁹Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 2, 1325a 7-10.

⁴⁷⁰Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 14, 1333b 5-14.

⁴⁷¹Ovvero: una valvola di sfogo.

⁴⁷²Una tirannia, ad esempio, ma anche una democrazia o un'oligarchia “estrema”.

⁴⁷³Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 14, 1333b 29 – 1334a 10.

Dunque, il “miglior regime” è possibile, e coincide con l'ordinamento politico che consente ai suoi cittadini di vivere beatamente, ovvero: in libertà e pace. E chi può realizzarlo? Solo coloro che, come più volte ribadito da Aristotele, vivono “secondo virtù”. A questo punto, quindi, entra in gioco l'altra questione fondamentale posta dal filosofo all'inizio del libro settimo: con quale *condotta* esistenziale coincide tale “vivere virtuoso”? Con quella del politico o con quella del filosofo? Riteniamo che, al punto in cui sia giunta la nostra indagine, si possa credere che la risposta aristotelica sia abbastanza “chiara”: una condotta di vita “virtuosa” non coincide né con l'una, né con l'altra, bensì con *entrambe*. I due stili di vita *si sovrappongono* l'uno all'altro: sono le due facce di un'unica medaglia. Scopo di quest'ultima parte dell'opera non è, infatti, un confronto tra i due stili di vita, al fine di stabilire la definitiva “superiorità” di uno dei due. Per Aristotele, la “vita del filosofo” e quella “del politico” sono (necessariamente) la stessa cosa: egli, cioè, vede nella prima l'unica “alternativa” (valida) a quella *comune* concezione dell’“agire politico”, da lui poco prima criticata. Non siamo per nulla d'accordo con quella parte della storiografia filosofica che considera i due tipi di “condotta” opposti, ed interpreta le parole dello Stagirita come un “invito” rivolto ai filosofi, affinché non si facciano coinvolgere nella gestione della cosa pubblica. Buona parte degli storici tendono “a leggere” il suddetto passo⁴⁷⁴, e non solo⁴⁷⁵, in una chiave *anti-politica*. Crediamo, invece, che una tale lettura sia davvero *paradossale*: come può, ad un certo punto del suo percorso “speculativo”, l’“ideatore”, colui che ha partorito la definizione dell'uomo quale “animale politico”, *contraddirsi* a tal punto da negare uno dei “capisaldi” della sua teoria politica, e pensare che ci possa essere un’“alternativa” a tale *farsi* dell'uomo? e che esso, addirittura, possa consistere nel suo “opposto”, cioè nell'isolamento dall’“impegno” politico? E cosa ancora più assurda: l'espressione “più alta” di questo ritiro dalla vita pubblica coinciderebbe con uno stile di vita filosofico; ma ciò, è impensabile. In primis, perché: è lo stesso Aristotele “a praticare” tale vita; e non si può dire certo che, in quanto filosofo, non si sia occupato concretamente anche di politica. E poi perché: è egli stesso ad escludere una tale visione della cosiddetta “vita filosofica”. Abbiamo visto, infatti, che, a conclusione della sua critica al regime “bellicoso”, e a i suoi esempi più noti (vedi Sparta), lo Stagirita indica come causa della sua rovina

⁴⁷⁴*Ibid.*

⁴⁷⁵Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 9, cap. 8, 1169a 3-6.

l'assenza di una educazione volta alla libertà e alla pace⁴⁷⁶. E quale modello migliore di educazione per un cittadino se non quello ispirato allo stile di vita del filosofo? Una tale “educazione”, del resto, ci è già suggerita dallo stesso Aristotele: per lui non è forse “filosofo” colui che conduce una vita sciolta da tutte le occupazioni esterne per dedicarla alla *speculazione*⁴⁷⁷?

Crediamo che, a questo punto, si possa davvero sciogliere il dilemma sulla condotta di vita preferibile per i cittadini del migliore regime politico. E la “risposta” del filosofo è: l'*identità*, la corrispondenza tra “vita virtuosa”, “vita politica” e “vita filosofica”. Infatti, dal momento che si mostra riluttante ad incoraggiare l'allontanamento degli uomini virtuosi dalla politica, perché ciò contrario ad uno dei principi cardini di tutto il suo pensiero, Aristotele afferma con convinzione che il miglior stile di vita, tanto per un singolo quanto per una comunità, è quello “pratico”; ma, poiché vuole moderare la naturale inclinazione di ogni uomo di governo (ed in generale di ogni uomo) a gestire lo Stato guardando, in primis, ai propri interessi, si impegna a ridefinire, o meglio, *a ripensare* la “vita pratica” (la vita politica) *anche* in termini filosofici, e a stabilire, sulla base di tali “termini”, quale debba essere l'orientamento dello Stato migliore. Si badi bene però: qui si è detto “..*anche* in termini filosofici”, il che vuol dire che la “vita pratica” non coincide (o meglio: *non potrebbe* coincidere) totalmente con quella “teoretica”. È lo stesso Aristotele a precisarlo, là dove delinea il “vero” governante: “(costui) - dice il filosofo - deve avere *non solo* la virtù ma *anche* la capacità di operare”⁴⁷⁸. Perché la necessità, da parte dello Stagirita, di questa ulteriore precisazione? Prima di provare a dare una risposta a questa domanda, vorremmo che ci soffermassimo un attimo sul passo della *Politica* appena citato; esso, infatti, a ben guardare, rinvia implicitamente al *Politico* di Platone, e più precisamente al tema riguardante le qualità, che a parere del filosofo ateniese, deve possedere il buon governante. Anche Platone afferma che il politico deve possedere non solo conoscenza (σοφία), ma anche lungimiranza, competenza e “senso pratico”. In altri termini: in quel “dialogo” il suo maestro aveva provato a tenere la politica entro una dimensione *empirica*, non “trascendentale”⁴⁷⁹, all'interno di un “codice linguistico” *non metafisico*. Sappiamo come è andato a finire il tentativo di Platone; ma, ritornando all'interrogativo appena posto: ciò che

⁴⁷⁶Vedi nota 471.

⁴⁷⁷Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 2, 1324a 28.

⁴⁷⁸Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 3, 1325b12-14.

⁴⁷⁹Come invece aveva fatto in altri dialoghi.

a noi interessa sottolineare di tale tentativo è una sua certa “somiglianza” con questa fase della speculazione aristotelica. È come se lo stesso Aristotele, giunto a questo punto della sua teorizzazione, si rendesse conto del rischio che corre, nel caso in cui equiparasse la “vita politica” a quella “filosofica”: del pericolo reale di una tale posizione per tutto il suo “sistema” filosofico, in primis per il “dualismo”⁴⁸⁰ che sottende la sua “teoria della conoscenza”; e, per scongiurare ciò, avesse “aggiunto” alla Virtù, quale dote principale del *miglior* politico, ma la cui natura, come visto, appare alquanto “vaga”, indeterminata, dei requisiti, degli aspetti più chiari, più evidenti. Ma basterà questa “mossa” allo Stagirita per evitare che anche il suo “progetto” politico, come già quello di Platone, degeneri in una “ideocrazia”; in una “areteocrazia” (*aretè + cratia*)?

La risposta a questa domanda si cela nelle ultime pagine della *Politica*. Prima di analizzarle, però, va subito detto che: per ciò che concerne il modo di procedere nella descrizione dettagliata di come debba essere il miglior regime politico, Aristotele non si distacca molto dal “metodo” del suo maestro, nel senso che anch'egli esordisce⁴⁸¹ con la descrizione di quelle che dovrebbero essere le caratteristiche “strutturali” di una tale πόλις, ovvero: l'ampiezza, la sua collocazione, il piano urbanistico, la “quantità” e la “qualità” della sua popolazione. “Non è possibile dar vita alla costituzione migliore – dice il filosofo – senza *mezzi adeguati*”, poiché “come gli altri *artigiani* (δημιουργοί), quali per esempio il tessitore (ancora lui!) o il fabbricatore di navi, devono disporre di una *materia adatta* al lavoro che vogliono fare (e quanto meglio è *predisposta*, tanto *migliore*, *necessariamente*, riuscirà la loro opera); così *anche* il politico e il legislatore devono avere una *materia propria e ben disposta*”⁴⁸². Riguardo al territorio, Aristotele sostiene che deve garantire prodotti di ogni specie: deve, cioè, essere fertile, poiché quando si parla di “comunità *autosufficiente*”, si intende una comunità che “possiede tutto e non ha bisogno di nulla”. Quanto all'ambiente circostante: deve essere impervio per i nemici che volessero invadere la πόλις, e agevole per i cittadini che volessero (o fossero costretti ad) uscirne velocemente. Il territorio, poi, non deve essere troppo vasto, ma tale da poterlo cogliere “con un sol colpo d'occhio”, perché così è più facile difenderlo. Infine, per ciò che concerne la sua “posizione”, lo Stagirita sostiene che debba essere vantaggiosa rispetto al mare e al

⁴⁸⁰La distinzione tra *conoscenza teoretica* e *sapere pratico*.

⁴⁸¹Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 4, 1325b 33.

⁴⁸²Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 4, 1325b 33 – 1326a 5.

retrotterra⁴⁸³. Aristotele conosce certamente tutta quella vasta “letteratura” politica dei suoi tempi secondo cui la vicinanza al mare non giova per nulla al buon ordine della città, perché agevolerebbe l'arrivo di “stranieri” educati a leggi differenti, e ciò determinerebbe un aumento delle dispute e delle liti, a discapito della sua “stabilità”. Inoltre l'eccessivo benessere scaturito dalle attività commerciali potrebbe traviare l'*ethos* dei cittadini. Aristotele prende le distanze da questa posizione, affermando che: “se si riuscissero a evitare queste conseguenze, la vicinanza della città al mare sarebbe una condizione *più vantaggiosa* per il raggiungimento della sicurezza e dell'abbondanza di prodotti necessari ai bisogni immediati”⁴⁸⁴. Se già confrontata con quella di Platone, la sua posizione su questo punto rappresenta una vera “novità”, che il filosofo giustifica affermando che: “per poter sostenere le aggressioni nemiche, i cittadini che devono mettersi in salvo debbono poter essere difesi da *entrambi* i lati, per mare e per terra; [...] dalla vicinanza del mare la città ha poi la possibilità di soddisfare una necessità fondamentale, cioè importare quanto le manca ed esportare ciò che ha in eccesso”⁴⁸⁵. Per Aristotele è questo il ruolo, la funzione del commercio: un “mezzo” per procurare alla comunità tutto ciò che le occorre per soddisfare le necessità *primarie*: cibo, minerali per la fabbricazione degli strumenti da lavoro e per le armi, tessuti per abiti, ecc. Inteso in tal senso, il commercio non ha nulla di “pericolo”, né di “degradante”, per i cittadini. Una sua eventuale “minaccia” può sopraggiungere, casomai, quando smette di essere un “mezzo” e diventa *il “fine”*; cioè quando coloro che lo praticano pongono come loro *principale obiettivo* il guadagno. Aristotele, lo ripetiamo: riconosce pienamente la “necessità” del commercio, come del resto emerge fin dal primo libro della *Politica*⁴⁸⁶, ma è anche consapevole che l’“emancipazione” dell'attività economica dai limiti *naturali* è destinata a dare un pericoloso impulso ai desideri degli uomini verso beni “secondari” ed “egoistici”, che minano l'unità della πόλις, poiché spingono *i cittadini* verso un'esistenza diversa da quella che le è propria, ossia: una vita dedicata alla virtù e alla pace. Perciò Aristotele aggiunge che: “la città che non voglia averne parte (cioè: quella che aspira ad essere la “migliore”), non deve avere un commercio di questo tipo”⁴⁸⁷. Egli propone, tra l'altro, un rimedio a tale “pericolo”: suggerisce di collocare i porti *in maniera opportuna*

⁴⁸³Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 5, 1326b 26 – 1327a 5.

⁴⁸⁴Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 6, 1327a 18-20.

⁴⁸⁵Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 6, 1327a 21-27.

⁴⁸⁶Si pensi soltanto alle pagine dedicate alla χρηματιστική (l' “acquistare ricchezze”).

⁴⁸⁷Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 6, 1327a 30-31.

rispetto alla πόλις, ossia ad una certa distanza dal centro cittadino, così che esso possa godere dei *benefici* che derivano dalla vicinanza del mare, e, allo stesso tempo, evitare danni “collaterali”, come la presenza di stranieri nel cuore della città⁴⁸⁸.

Detto ciò, ritorniamo al discorso più generale sul miglior regime. Si è visto che, tra le condizioni “preliminari” per la realizzazione del miglior regime, vi è anche quella relativa al *numero* dei suoi abitanti e alle loro *qualità*; a tal proposito: “è opinione comune – dice il filosofo – che la città *felice* debba essere *grande*”⁴⁸⁹, ma aggiunge che bisogna anche stabilire che cosa si intenda con “grande”. In genere si giudica la *grandezza* di una città dal *numero* dei suoi abitanti, mentre criterio più giusto e più adatto ad essa, non dovrebbe far riferimento alla “quantità”, ma alle sue qualità; in altre parole: la “grandezza” di una πόλις dovrebbe essere misurata in termini di *capacità* dei suoi cittadini. Anche lo Stato ha un suo *fine specifico*; per cui, il *più grande* sarà quello che è *in grado* (“ha la capacità”, appunto) di realizzarlo *nel modo migliore*⁴⁹⁰. È necessario perciò ricorrere ad un criterio di giudizio diverso: scegliere, cioè, il “tipo” di abitante adatto ad un tale regime “non a casaccio” (οὐ κατὰ τό τυχόν), poiché, in tal caso, sarebbero inclusi tra essi anche gli schiavi, i meteci e gli stranieri, ma “scegliere” solo quelli che appartengono *propriamente* alla città, e ne sono vere e proprie *parti*. “È il loro⁴⁹¹ alto numero a determinare la *grandezza* della città; mentre una città che dà *molti operai*, ma *pochi opliti*, non può dirsi una grande città; perché non sono la stessa cosa una città grande e una città ricca di abitanti”⁴⁹². Essi (i *veri* cittadini) sono coloro senza i quali lo Stato migliore non potrebbe esistere; coloro che contribuiscono (maggiormente) alla realizzazione della “migliore vita possibile”⁴⁹³. Questa definizione del “vero” cittadino a partire dalle sue *capacità*, potrebbe, però, apparire ancora poco limpida; Aristotele, allora, chiarisce il suo pensiero ricorrendo alla distinzione dei diversi “ruoli” (*funzioni*) all'interno dello Stato. Egli ribadisce che scopo di una comunità politica è “il raggiungimento della migliore vita possibile” (ovvero: la felicità); e poiché questa, nel caso del miglior regime, consiste nella l'attuazione della virtù e nel suo uso *perfetto*, è evidente che nella sua realizzazione ci saranno alcuni abitanti che avranno *una parte piena*, altri

⁴⁸⁸Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 6, 1327a 32-40.

⁴⁸⁹Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 4, 1326a 8-9.

⁴⁹⁰Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 4, 1326a 10-14.

⁴⁹¹Di quelli, cioè, che veramente possono definirsi *cittadini*.

⁴⁹²Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 4, 1326a 16-25.

⁴⁹³Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 8, 1328a 35-37.

invece, “poco o nulla”⁴⁹⁴. Per il filosofo, all'interno di una πόλις, le diverse “funzioni”, i diversi “compiti”, non hanno uguale valore; e, al fine di chiarire questo passaggio, enumera e descrive tutti quelli in essa previsti: “in primis - dice Aristotele - ci deve essere il *cibo*; poi ci devono essere le *arti* (in quanto l'esistenza umana necessita di molti “strumenti”); in terzo luogo necessita di *armi* (fondamentali alla comunità per difendersi dalle “ribellioni” e dalle offese provenienti dall’“esterno”); infine, di *abbondanza di denaro* (il commercio)”⁴⁹⁵. Queste “funzioni” sono importanti nell'economia di una πόλις perché ne soddisfano le esigenze *primarie*; ma si tratta di attività “secondarie” rispetto alle due descritte poco dopo dall'autore, le quali contribuiscono, invece, *in maniera decisiva*, al conseguimento dell'autosufficienza e, soprattutto, della *virtù* da parte dei cittadini. Si tratta, precisamente, del “culto divino”, cioè del *sacerdozio*, e di quell'attività inerente “al giudizio sugli interessi e sui diritti reciproci”, vale a dire: la gestione dello Stato, la *politica*, appunto, che lo Stagirita non esita a definire qui “la più necessaria di tutte”⁴⁹⁶. Quindi, sintetizzando: i contadini, gli artigiani ed in generale tutta la massa dei manovali, rientrerebbero tra le *condizioni necessarie* per l'esistenza di una città, mentre i guerrieri e i consiglieri (politici e “divini”) sarebbero le vere e proprie *parti* di essa⁴⁹⁷. Compiuta tale distinzione, Aristotele completa il suo ragionamento mostrando come nella “migliore costituzione” non tutti possono essere sue “parti” (*cittadini* a tutti gli effetti), ma solo coloro che, al suo interno, possiedono determinate caratteristiche “etiche” ed “intellettuali”, e, inoltre, si trovino *anche* in condizioni economiche abbastanza agiate⁴⁹⁸. Ciò conferma, tra l'altro, quanto fino adesso solo sospettato, e cioè: che la sua concezione del “migliore regime” coincide *con una certa idea* di “aristocrazia”, con il governo dei *migliori*, dei *virtuosi*. Se la migliore costituzione, dice infatti Aristotele, è quella che è in grado di rendere una città la più felice di tutte, e la felicità (piena) è impossibile senza virtù, allora suoi cittadini *in senso assoluto* non possono essere coloro che praticano una vita da operaio o da commercianti (attività “non pure”, contrarie alla virtù), né da contadino (perché la nascita e lo sviluppo della virtù, non che l'esercizio delle funzioni politiche, *esigono libertà* da altri impegni quotidiani), ma coloro che possono *dedicarsi esclusivamente* a quelle funzioni che più di ogni altra sono *parti*

⁴⁹⁴Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 8, 1328b 35-40.

⁴⁹⁵Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 8, 1328b 5-10.

⁴⁹⁶Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 8, 1328b 13.

⁴⁹⁷Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 9, 1329a 35-38.

⁴⁹⁸Ovvero: che gli consentano di dedicarsi “a tempo pieno” alla politica.

(μέρη) della città, ossia: le funzioni pertinenti alla guerra, quelle riguardanti le deliberazioni su ciò che è *utile* e i giudizi su ciò che è *giusto*, e, infine, le mansioni sacerdotali. Una prima condizione, quindi, perché un abitante di tale Stato possa aspirare al titolo di “cittadino” e ai “compiti” che gli competono, è che sia un “possidente” (un proprietario terriero), in quanto deve avere abbondanza di mezzi, ma soprattutto la “libertà” necessaria (il tempo libero) per dedicarsi ad opere virtuose. L'altra condizione fondamentale, poi, è il “possesso” di determinate qualità personali, ovvero: saggezza e forza. Un discorso differente riguarda le mansioni religiose: per la scelta dei “sacerdoti”, anch'essa ovviamente ristretta all'ambito dei soli cittadini, ma a quelli *più anziani*, deve essere tenuto in minor conto la vigoria fisica, e molto di più l'esperienza e, soprattutto, la saggezza⁴⁹⁹.

Appare quanto mai evidente, da questi passi della *Politica*, che Aristotele, ancora a questo punto della sua teorizzazione politica, individui in aspetti per nulla “trascendentali” le doti essenziali dell'ottimo cittadino e uomo di governo⁵⁰⁰: le condizioni da lui poste per svolgere le funzioni militari, politiche e di culto, non hanno nulla di eccezionale, di “superiore”. Si tratta, cioè, di condizioni economiche (una proprietà), e qualità morali ed intellettuali “ordinarie”. Per quanto concerne la condizione economica “agiata”, non è nemmeno detto che sia il frutto dell'abilità del proprietario, ma semplicemente l'eredità dei propri padri. Riguardo alle qualità personali, poi, vorremmo soffermarci un attimo sulla *saggezza*: Aristotele la indica come la caratteristica principale di un cittadino, e quindi di un politico; egli non parla di *sapienza* (σοφία), propria del filosofo, ma esplicitamente di *saggezza* (φρόνησις). È una differenza fondamentale: la “sapienza”, infatti, è, a detta dello stesso filosofo, “scienza delle cose più eccellenti” (ἐπιστήμη των τιμιωτάτων)⁵⁰¹, quindi, una forma di conoscenza *esatta, salda e perfetta*. La “saggezza”, invece, si interroga su “ciò che può essere *diversamente*”⁵⁰², ovvero: sul mondo dell'agire umano, che è, appunto, “variabile”; per cui le conoscenze che lo riguardano sono valide *per lo più*. Questo implica che la saggezza, prerogativa del buon governante, e la politica, sua espressione massima, *non* sono, *né* possono essere, *infallibili*, immune da errori; e che la politica, quindi, non è “scienza esatta”. Ciò spiegherebbe anche perché Aristotele, dopo aver individuato tali qualità essenziali del buon cittadino, passa immediatamente ad affrontare lo spinoso tema

⁴⁹⁹Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 9, 1328b 33 – 1329a 34.

⁵⁰⁰È chiaro, oramai, che sono la *stessa* cosa.

⁵⁰¹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 7, 1141a 20. *Τα τιμιώτατα* sono le realtà “più alte”.

⁵⁰²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap.5, 1140b 26-27.

della sua educazione. È come se il filosofo ritenesse che, essendo la saggezza (e quindi la politica) un tipo di sapere “imperfetto”, fosse opportuno per i cittadini/politici essere preparati, fin dalla più giovane età, ad apportarvi⁵⁰³ continue miglierie. Una tale “arte”, una tale capacità la si acquisisce, appunto, solo attraverso una buona educazione: mediante, cioè, la formazione costante dei membri della comunità politica riguardo alle sue regole, ai suoi costumi, alle usanze che col tempo in essa sono sorte; in altri termini: attraverso la comprensione di un *mondo*, quello umano, sempre in continuo *divenire*. Solo mediante l'educazione dei cittadini ci può essere una buona politica, un governo capace di conservare (perché *compreso*) il proprio “patrimonio etico”, e, magari, là dove è necessario⁵⁰⁴, tentare⁵⁰⁵ di arricchirlo positivamente (migliorarlo).

Giunti a questo punto della nostra analisi del pensiero politico dello Stagirita, saremmo tentati di affermare che il “miglior regime” da lui teorizzato non ha nulla di “ideale”, nulla che *trascendi* la realtà, come invece il modello platonico; ma siamo proprio certi che sia così? Siamo sicuri che il “risultato” del suo progetto sia questo? Che l'esito finale della *Politica* sia una concezione immanente (laica) dello Stato?

Una risposta “definitiva” a questa domanda va cercata proprio nell'ultimo argomento introdotto dall'autore: quello, appunto, relativo all'*educazione* dei cittadini, che occupa la parte finale dell'opera. Solo qui è possibile costatare se veramente Aristotele si allontana dal modello speculativo del suo maestro, oppure resta “ancorato” ad una concezione trascendentale della politica, *metafisica*. In questi capitoli⁵⁰⁶ lo Stagirita sostiene che: affinché una πόλις sia governata *bene*, occorre che i cittadini, che possono ambire alle cariche politiche, siano, a loro volta, *ciascuno preso singolarmente*, buoni⁵⁰⁷. Tra i “mezzi” necessari perché ciò si realizzi, oltre al possesso di doti “innate”, quali l'intelligenza e un animo ardimentoso⁵⁰⁸, vi è anche l'educazione, “perché – dice il filosofo – alcune cose si imparano *contraendo abitudini*, altre *udendo discorsi*”⁵⁰⁹. Prima di procedere nella descrizione del tipo di educazione da impartire loro, Aristotele precisa, però, che quella non è (né deve essere), “in senso assoluto”, uguale per tutti, perché i cittadini, in quanto

⁵⁰³Ovvero: *alla politica*.

⁵⁰⁴Soprattutto se si tratta della sua sopravvivenza.

⁵⁰⁵In quanto non è detto che ci riesca!

⁵⁰⁶Quelli finali del libro 7 e quelli dell'8, che, lo ricordiamo, è incompleto.

⁵⁰⁷Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 13, 1332a 32-36.

⁵⁰⁸Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 7, 1327b 36-38.

⁵⁰⁹Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 13, 1332b 8-11.

“insieme”, *sono tali* (cioè *cittadini*), perché *tutti* possiedono quelle caratteristiche che gli consentono di *essere parte* dello Stato; ma, allo stesso tempo, non è possibile non tenere conto delle loro inevitabili differenze, come quelle, per esempio, relative all'età. Per cui, dal punto di vista del suo obiettivo, cioè il raggiungimento della virtù, l'educazione sarà “identica” per tutti i cittadini, poiché solo grazie ad essa (la virtù) si potrà realizzare un ottimo Stato ed ottenere la felicità. Per quanto concerne, invece, le suddette differenze: essa (l'educazione) si diversificherà da cittadino a cittadino, perché è chiaro che l'educazione di un giovane, la sua formazione, non potrà essere uguale a quella di un anziano. Fatta questa premessa, il filosofo può passare, finalmente, all'indagine sull'educazione del buon politico, su quelli che egli definisce “i mezzi e i fini propri della miglior forma di vita”⁵¹⁰. Nel presentare il suo modello educativo, Aristotele si serve della sua teoria dell'anima, in parte già esposta nell'*Etica*, dove, appunto, individua le “prerogative” di ciascuna delle sue parti. L'anima, sostiene lo Stagirita, si divide in due parti, di cui: l'una ha *di per se* la ragione, mentre l'altra *no*, ma può obbedirle⁵¹¹. Se il *fine* dell'uomo è la *virtù*, in quanto è grazie ad essa che ottiene la “vera” felicità, e se, come già sostenuto nell'*Etica*⁵¹², è nella ragione che si esplica tale virtù, allora (essa) sarà la parte *migliore* dell'anima, mentre l'altra, la “peggiore”, agirà a *suo* servizio. Per Aristotele, dunque, la parte irrazionale non deve mirare al proprio soddisfacimento, o, almeno, *non solo* a quello; ma la sua attività deve avere come fine “ciò che è migliore”, ovvero l'attività della parte razionale, “perché ciascuno *trova migliore* ciò che costituisce *il punto più alto* da raggiungere”⁵¹³. Per adesso sembra non ci sia nulla che contrasti con quanto da lui affermato in precedenza, ma il suo discorso sull'“educazione” può risultare veramente *coerente* con quanto fin qui detto, se quella che egli indica come l'attività *da preferirsi* coincide con la *saggezza* (φρόνησις): se, cioè, la “ragione” a cui si fa qui riferimento è quella “pratica”. Ma non è così: Aristotele muta *nuovamente* la sua posizione, e questa volta in maniere *decisiva*. Egli, infatti, aggiunge che: “anche la ragione è divisa in due: la ragione *pratica* e quella *teoretica*”⁵¹⁴, e che, passaggio fondamentale quest'ultimo, “*debbono essere preferite* le attività di quella parte della ragione che è *la migliore per natura*”⁵¹⁵. Adesso, però, a dispetto di quanto era sembrato emergere da

⁵¹⁰Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 14, 1333a 15-16.

⁵¹¹Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 14, 1333a 16-17.

⁵¹²Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 1, cap. 13, 1102a 5 e sgg.

⁵¹³Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 14, 1333a 29-30.

⁵¹⁴Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 14, 1333a 24-25

⁵¹⁵Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 14, 1333a 28.

tutto il suo discorso⁵¹⁶, quest'ultima, anche in ambito politico, non corrisponde più alla “saggezza”, bensì alla ragione *teoretica*. “Il punto (di conoscenza) più alto da raggiungere” da un buon governante non è la φρόνησις, ma, addirittura, la σοφία, la *sapienza*. A conferma di questa sua “nuova” concezione, Aristotele sostiene che è la vita “umana” ad esplicitarsi secondo tale dicotomia: a scegliere tra azioni tendenti “a cose necessarie ed utili”, come il lavoro e la guerra, e altre che tendono invece “a quelle belle”⁵¹⁷, quali la pace e l'ozio. “Nello scegliere queste cose – dice lo Stagirita – bisogna agire secondo le preferenze che valgono per le parti dell'anima e per le loro attività: (scegliere) le cose necessarie e utili *in vista di* quelle belle”. Il politico⁵¹⁸ deve legiferare (quindi, *agire*) tenendo presente tutte queste cose, così da mirare a ciò che è meglio per lo Stato: deve, cioè, poter attendere al lavoro e condurre la guerra, ma *senza mai perdere di vista* l'obiettivo principale, che è “il godere la pace e l'ozio” (le cose belle). Ed è a tale fine, conclude Aristotele, che i cittadini debbono essere *educati*⁵¹⁹.

Mi si potrebbe obiettare che, in realtà, qui, il filosofo non fa *esplicitamente* riferimento ad una prassi di governo fondata sulla σοφία, ad un approccio “scientifico” in campo politico: egli si limita ad indicare gli obiettivi principali a cui deve mirare il buon politico. Cosa c'è in essi di *anomalo*? Pensiamo che la questione principale non sia l’“anomalia” di tali obiettivi, la loro “natura”, quanto il tipo di “ragionamento”, di speculazione, che ne determina la scelta, e la loro *incompatibilità* con quanto sostenuto dal filosofo fin qui. Tutto ciò fa emergere, a nostro parere, evidenti contraddizioni nella sua teoria dello stato, e con esse, i limiti “gnoseologici”⁵²⁰ della sua filosofia politica. Anche se l'autore non fa, fin da subito⁵²¹, un'allusione diretta ad una forma “più elevata” di conoscenza, riteniamo che già i principali fini politici da lui indicati, ovvero *pace* ed *ozio*, implicino di per se una concezione della natura umana, e del suo “mondo”, alquanto “statica” e semplicistica, un'immagine dell'uomo “poco reale”, che non tiene conto delle complesse dinamiche che la sottendono. Eppure si è visto, sia nell'*Etica* sia nella *Politica*, come spesso lo stesso Aristotele sottolinei l'*incostanza* dell'agire umano, e la conseguente *precarietà* di qualunque tentativo di “stabilizzare” *in maniera definitiva* tutto ciò che

⁵¹⁶In particolare, quando ha descritto le “qualità” che deve possedere il buon politico (pagina 119).

⁵¹⁷Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 14, 1333a 32-33.

⁵¹⁸Il *cittadino* impegnato *direttamente* nella gestione della cosa pubblica.

⁵¹⁹Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 14, 1333a 33 – 1333b 5.

⁵²⁰In parte ereditati da Platone.

⁵²¹Ma lo farà poco dopo.

riguarda gli uomini. Nell'ambito delle azioni umane non possono valere gli stessi criteri di giudizio che si applicano ai *τιμώτατα*, alle “realtà più eccellenti”, sempre identiche a se stesse, semplicemente perché: esse (le azioni) sono soggette al divenire, rientrano in “ciò che può essere diversamente”; nel loro caso, il “bello”, per non parlare del “giusto”, è *sempre* una condizione *variabile*. Di conseguenza: lo saranno anche le loro⁵²² manifestazioni, quali, appunto: il lavoro o la guerra, l'ozio o la pace, ecc.. In altri termini: quando si parla degli “uomini”, delle loro azioni o condizioni, non si può pensare di stabilire ciò che è “buono o cattivo”, “virtuoso o riprovevole”, una volta e per tutte, “per sempre”, perché le loro azioni possono apparire le “migliori” in certe situazioni, e le “peggiori” in altre. La pace, ad esempio, potrebbe essere oggi la migliore condizione possibile per una certa città; ma non è detto che lo sia anche domani, perché potrebbero subentrare situazioni tali da determinare che per quella è *più utile*, a quel punto, fare la guerra. Inoltre, il confronto, da lui proposto, tra il suo modello di regime⁵²³ e quelli ellenici, in particolare lo spartano, ad un'analisi più approfondita, risulta essere *poco convincente*. Egli afferma che: “i loro cittadini⁵²⁴ non paiono aver tenuto presenti il *fine migliore* nel dare gli ordinamenti politici, così come non hanno ispirato le leggi e l'educazione *a tutte le virtù*, ma hanno rozzamente deviato tentando di raggiungere ciò che all'*apparenza* sembrava utile e vantaggioso. All'unisono con costoro anche gli scrittori di cose politiche, che ad essi tennero dietro, si fecero paladini delle stesse idee, lodando la costituzione spartana, pieni di ammirazione per lo scopo propostosi dal legislatore, il quale con le sue leggi mirava *al dominio sugli altri e alla guerra*”⁵²⁵. Dunque, i limiti di questi regimi e dei loro legislatori, a suo dire, sarebbero stati dimostrati dai fatti: dagli eventi che li hanno visti protagonisti negativi. L'agire politico fondato sulla *sete di potere*, da lui descritto in precedenza, e che guida buona parte dei governanti, i quali mirano solo a farsi padroni di molti sudditi per ottenerne vantaggi, ha guidato *anche* i legislatori degli Spartani, i quali, a loro volta, addestrandosi contro i pericoli ed educandosi ad una tale “prassi”, l'hanno potuta attuare a pieno, e ottenere così il *dominio* su numerose πόλεις greche. Ma una volta conseguito il “primato” su tutte, e venuto meno, quindi, il “bisogno” di guerreggiare, essi stessi *caddero in rovina*. L'esperienza spartana, la sua politica, ed in generale la sua cultura, incentrate sul

⁵²²Del “bello”, del “giusto”, del “buono”, ecc.

⁵²³E, ovviamente, il tipo di educazione in esso impartito.

⁵²⁴Cioè, di quei regimi storici considerati da molti i migliori.

⁵²⁵Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 14, 1333b 7-14.

desiderio di dominio, dimostrerebbero quindi, per lo Stagirita, che emularle, *non garantirebbe la felicità* ad alcuna πόλις, ma solo danno, e che un buon legislatore deve comportarsi in maniera differente, *opposta* a quella dei governanti di Sparta. Questi, ribadisce ancora il filosofo, deve dirigere le questioni belliche, come pure le altre, avendo sempre di mira la *liberazione* dalle occupazioni necessarie e la *pace*. “Infatti – aggiunge Aristotele a completamento del suo discorso – proprio la *mancata* educazione alla vita libera dalle occupazioni, ha fatto sì che la pace⁵²⁶ facesse perdere agli Spartani tutta la loro tempra”⁵²⁷. Come si può notare, la sua critica al modello educativo spartano, fondato sul valore militare, sembra a lui giusta, perché basata su un ideale, su un “principio” certo ed immutabile, quale la “virtù”. Eppure, come abbiamo accennato prima, più che rafforzare la propria posizione, la sua critica alla “cultura” spartana finisce coll'evidenziare tutti i limiti (*ontologici*) della sua teoria dell'educazione, e, più in generale, della sua filosofia politica. Nei confronti del suo giudizio negativo su Sparta possono essere rivolti, infatti, almeno due appunti fondamentali: uno riguardante il metodo, l'altro, le contraddizioni insite nella sua idea di “pace”. Per quanto concerne la prima obiezione, riteniamo che: ridurre, come fa Aristotele, le “cause” della decadenza di Sparta al solo modello educativo, perché incentrato esclusivamente sulla guerra⁵²⁸, non faccia giustizia alla sua straordinaria indole speculativa e alla sua natura di puntiglioso “analista” della realtà che lo circonda; il suo è un modo di procedere troppo semplicistico. Non si può ricondurre il declino di uno Stato, di una “realtà” grande e complessa come la πόλις⁵²⁹, ad un unico aspetto, sebbene importante, qual'è appunto l'educazione; è necessario tenere conto anche di altri fattori, altrettanto fondamentali, come: l'economia, la geografia, la politica estera, le tensioni sociali, ecc.. Non è possibile pensare che un “osservatore” così attento della natura e del mondo, delle loro innumerevoli sfaccettature, quale è appunto lo Stagirita, ad un certo punto della sua elaborazione se ne dimentichi completamente, partorendo conclusioni politiche povere ed elementari, cutanee e deboli, come quelle da lui espresse riguardo al declino di Sparta. Aristotele conosceva certamente gli effetti nefasti sulla stabilità di una città di eventi come: un magro raccolto, fenomeni climatici straordinari (alluvioni, siccità, ecc.); egli sapeva pure dell'importanza del commercio per la sua economia: essendo vissuto ad Atene, conosceva

⁵²⁶Ovvero: la subentrata condizione di “non guerra”.

⁵²⁷Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 14, 1334a 8-10.

⁵²⁸Il che, tra l'altro, non è del tutto vero.

⁵²⁹Una πόλις è un insieme di di individui: cioè di altre piccole “realtà” altrettanto *complesse*.

certamente il peso di una grande flotta sul controllo delle rotte commerciali, e quindi le opposte conseguenze che ne derivavano dal non averla, come appunto nel caso di Sparta. Da questo punto di vista, infatti, essa, alla lunga, fu fortemente limitata, soprattutto in politica estera⁵³⁰. Infine, non poteva non sapere della fondamentale funzione “coesiva” di una moderata estensione del diritto di “cittadinanza”, cosa che a Sparta non avvenne mai, anzi, con gli anni, tale diritto fu ristretto ad un numero sempre più esiguo di abitanti, con effetti nefasti sul piano militare e dell’“ordine pubblico”. Quelle appena elencate, sono tutte situazioni che Aristotele sicuramente conosceva bene; del resto, come visto, le ha trattate anche nella *Politica*. E allora è lecito chiedersi, giunti a questo punto della sua “costruzione” politica: perché sembra quasi che se ne dimentichi completamente?

Pensiamo che una tale apparente “amnesia” dell'autore possa spiegarsi soltanto uscendo dall'ambito strettamente politico, per guardare in quello più generale della sua “teoria della conoscenza”. Nel momento in cui il filosofo intende la politica in termini di “sapienza”, e non più di “saggezza”, è quasi *costretto*, infatti, per non contraddirsi, ad ignorare tutti quegli aspetti mutevoli e complessi della politica che, come visto, non possono mai essere risolti in maniera definitiva, e che sono, però, anche i *veri* oggetti della “ragione pratica” (e quindi della *politica*) in quanto rientrano nell'ambito del “possibile”, e *a ridurre*, invece, tali aspetti a *dicotomie*, a contrapposizioni nette, chiare, tra “ciò che è bene” e “ciò che è male”, cioè ad un “sapere” *certo*: un *sapere* che possa rientrare pienamente nell'ambito della “sapienza”. In quest'ottica, la *conclusione* a cui è giunto, il “primato” della pace, sembra potersi imporre più facilmente. Ma, a nostro avviso, è proprio tale conclusione che fa emergere il principale limite della sua indagine politica: la sua concezione dell'uomo “virtuoso” cozza con tale obiettivo “finale”. Una tale idea di pace, una pace “definitiva”⁵³¹, non è compatibile con alcune delle qualità *fondamentali* del buon politico da lui indicate in precedenza, prima fra tutte: la tempra, la forza, il vigore (guerriero), almeno che: Aristotele non voglia includere tra le capacità, che deve possedere un uomo di governo, non più *una sola* Virtù, ma una *molteplicità* di virtù.

Nel capitolo quindicesimo del libro settimo, che costituisce il culmine della tensione insita nella sua indagine sul “buon governo”, lo Stagirita *sembra* propenso ad una tale

⁵³⁰Nel *rafforzare* i rapporti con le città alleate o sottomesse.

⁵³¹Una condizione di pace *perenne*.

possibilità: “per poter realizzare – dice il filosofo – la liberazione suddetta⁵³² e disporre di un modo *gradevole* di vita⁵³³, sono utili *tanto* le virtù che si attuano *nel riposo*, quanto quelle che si attuano *nel lavoro*. Infatti la *realizzazione* del riposo richiede la presenza di molte delle *condizioni necessarie* alla vita, ragion per cui una città deve essere *temperante, coraggiosa e forte*; perché, dice il proverbio, “non c'è riposo per gli schiavi”, e quelli che non sono in grado di affrontare *virilmente* i pericoli, cadono in balia di chi li assale”⁵³⁴. Il “tono” di queste parole sembra confermare le nostre impressioni: Aristotele sembra cioè riconoscere l'*inevitabile* alternarsi della guerra e della pace. Del resto, egli stesso parla di “riposo” e non propriamente di “pace”, ossia: di una condizione “momentanea”, non “perpetua”. Per questo motivo può affermare che, in tutte le funzioni politiche, non solo in quelle legate strettamente alla guerra, *sono fondamentali* il coraggio e la forza. Ad esse si affiancheranno, poi, la temperanza e la giustizia, a loro volta essenziali non solo nelle situazioni di piena attività, ma anche nei tempi di “pace” e di tranquillità, in quanto “la guerra costringe gli uomini ad essere giusti e moderati, ma (ancora di più) i periodi di *godimento della buona fortuna e di pacifico riposo*”, perché, per natura, “essi⁵³⁵ spingono alla *tracotanza*”⁵³⁶. Emerge qui una concezione più “realistica” della politica: un'attività *poliedrica* in cui il governante e/o il legislatore deve mostrarsi *capace di leggere* le differenti situazioni dove è chiamato ad operare, *sapendo* (φρόνησις) che (questa è la cosa più importante!) qualsiasi azione abbia deciso di intraprendere, sia esso un atto di “guerra”⁵³⁷, o una “alleanza strategica”⁵³⁸, *resta* comunque una soluzione *temporanea, mai valida per sempre*, perché la *saggezza* (e con essa la *politica*) è un “deliberare su ciò che è bene e male *per l'uomo*”⁵³⁹.

Giunti a questo punto, è possibile, dunque, affermare che: è questo l'esito finale della speculazione aristotelica, la sua concezione *definitiva* della “virtù” (politica) e del “buon governo”? Veramente l'allievo “ha superato” il maestro, riportando la politica *al di qua* dell'Iperuranio? La nostra risposta è negativa: crediamo, infatti, che Aristotele, proprio in queste ultime pagine, lasci intendere che tali virtù non bastino a garantire il migliore

⁵³²La liberazione dalle occupazioni necessarie, e ottenere, quindi, la pace.

⁵³³Si badi bene: ancora qui, cioè quasi alla fine dell'opera, non parla di un modo “perfetto” di vita.

⁵³⁴Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 15, 1334a 16-22.

⁵³⁵Tali “periodi”.

⁵³⁶Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 15, 1334a 25-28.

⁵³⁷Quindi che implica la qualità del “coraggio”.

⁵³⁸In questo caso la dote maggiormente coinvolta è la “temperanza”.

⁵³⁹Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 6, cap. 8, 1141b 10-11.

governo, ma è necessario che il governante, o i governanti, a seconda se si tratti di una monarchia o di un'aristocrazia, posseggano anche dell'*altro*. Se, infatti, riprendiamo il discorso in cui “consiglia” al politico di assumere un atteggiamento “moderato e giusto”, anche e soprattutto in tempi di pace e tranquillità, si vede aggiungere subito dopo che: se è vero che “molta giustizia e temperanza occorrono a quelli che sono in fama di essere nelle condizioni migliori di godere tutto ciò che rende gli uomini beati [...], costoro, però, più di chiunque altro, avranno bisogno di *filosofia*”⁵⁴⁰. Ecco, dunque, l’“esito” finale della teoria politica dello Stagirita: come più volte sottolineato in questo nostro lavoro, la sua concezione della “virtù”, qualità principale del buon politico, risulta essere, a conti fatti, indeterminabile, “sfuggente”. Il suo “valore”, il suo “significato” *oscilla* continuamente tra una concezione empirica (ovvero quale connubio di competenza, coraggio, temperanza, ecc.), e un'immagine “aulica” di essa, *ideale*, coincidente con un'unica “facoltà”, quella della *sapienza* (σοφία), appunto. Se è vero che, ad un certo punto della sua opera, Aristotele sembri voler *sovrapporre*, far coincidere “vita virtuosa”, “vita politica” e “vita filosofica”, alla luce di quanto emerso adesso, è possibile affermare, con una certa sicurezza, che in quel caso egli ha, in realtà, voluto *piegare* la tradizionale nozione di “politica” alle proprie *esigenze* teoriche. Ma così facendo, *l'ha svuotata di senso*: l'ha privata, cioè, della sua “natura” empirica, del suo essere “precario”, incerto, insomma, del suo essere soggetta al *divenire*. Fatto ciò, la politica ha smesso di essere qualcosa di (sempre) *perfettibile*, qualcosa di molto “umano”, per assumere la caratteristica della piena “stabilità” (propria degli enti naturali) e diventare così oggetto della *sapienza*. Lo Stagirita, come visto, ha cercato, in parte, di rimediare a tale sbocco della sua teoria, lasciando uno spiraglio ad una politica “alternativa”, un politica che, potremmo dire, contemplasse anche l’ “errore”. Ma la sua idea della “realtà”, la sua concezione *metafisica*, ha avuto il sopravvento, finendo coll'imporre anche a lui il dominio di una “superiore” forme di conoscenza, che, però, non gli ha consentito di risolvere la principale questione della filosofia ereditata dal suo maestro Platone, ovvero: come appianare, *superare* la (“eterna”) contrapposizione tra “realtà” e “conoscenza”, tra “essere” e “dover essere”. Ovviamente, qui non si sta affermando che le “conclusioni” a cui sono giunti i due pensatori sono uguali: il “buon governo” di Aristotele non può, infatti, essere equiparato al “governo dei re-filosofi” della *Repubblica*, né, tanto

⁵⁴⁰Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 15, 1334a 28-34.

meno, a quello “dei re-sacerdoti” de *Le Leggi*. Resta il fatto, però, che anche lo Stagirita, giunto ad una fase cruciale della sua ricerca filosofico-politica, non ha avuto il coraggio di realizzare fino in fondo la sua “rivoluzione”: di pensare, cioè, la politica come un “luogo” di *confronto*⁵⁴¹, come il *centro* della continua dialettica tra cittadini: di concepire, cioè, la *κοινωνία* come il *farsi* stesso dell'uomo. Proprio come Platone prima di lui, Aristotele *resta prigioniero* del suo stesso metodo ermeneutico, della sua teoria della conoscenza, e, cosa più grave, dei “giochi linguistici”⁵⁴² che le sono propri: egli, infatti, non guarda al suo modello interpretativo come ad *uno* (non l'unico, quindi) “strumento” per *comprendere* la complessa realtà di cui l'uomo è parte, ma come *al fine ultimo* a cui piegare (adattare) quella stessa realtà.

In virtù di queste conclusioni, si deve perciò ritenere che l'aristotelismo non ha di fatto determinato alcun *concreto* passo avanti rispetto al pensiero politico che l'ha preceduto? Noi non pensiamo ciò; riteniamo che un tale giudizio sarebbe non solo ingiusto, ma anche la prova di una non piena comprensione della sua teoria politica. Essa rappresenta un *progresso* rispetto alla filosofia precedente, ma ciò non lo si coglie se si continua a dare a questo concetto un significato improprio, se si continua ad intenderlo in termini di “conquista definitiva”. Nel contesto del pensiero aristotelico, ma in generale di tutta la filosofia, un “progresso” corrisponde quasi sempre ad un nuovo *quesito*, ad un domanda “successiva”. Perciò, e qui ritorniamo nuovamente ad Aristotele, il fatto stesso che la sua opera politica *non* “si chiuda” con un progetto politico “completo”, come nel caso di Platone, ma con una *rinnovata tensione* tra realtà e teoria, rappresenta, nonostante l'apparenza, un evidente *passo in avanti*, un vero “progresso” appunto. Ciò, del resto, è confermato dalle pagine “finali” della stessa *Politica*, le quali lasciano trapelare una timida apertura nei confronti di una *diversa* idea di politica, un apertura verso una sua concezione più “pragmatica”. Dice, infatti, il filosofo, proprio nelle ultime righe dell'opera: “tre sono i termini di cui deve tenere conto l'educazione: il *giusto mezzo*, il *possibile* e il *conveniente*”⁵⁴³. Non è che, forse, è proprio a queste qualità che sta pensando, quando parla di arte di governare, di “politica”, in termini di *φρόνησις*?

⁵⁴¹Di incontro/scontro “perenne”.

⁵⁴²Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 2006, parte 1, paragrafo 7.

⁵⁴³Aristotele, *Politica*, libro 8, cap. 7, 1342b 34-35.

Capitolo 4: *Cosmopolitismo e conformismo*, i due fondamenti dell' "ecumenismo" stoico.

La *Politica* di Aristotele rappresenta, paradossalmente, il "de profundis" della πόλις greca: la "terapia" da lui ideata per salvarla, basata sulla *medietà* (ἡ μεσότης) tra gli estremi opposti (tra eccesso e difetto), era giunta troppo tardi. L'αυταρκεία delle πόλεις, l'indipendenza sovrana di ciascuna di essa, era oramai perduta. E il Fato volle che proprio colui che era stato discepolo di Aristotele, Alessandro di Macedonia, assurgesse, con le sue conquiste⁵⁴⁴, a simbolo di tale mutamento nel mondo ellenico. In virtù di questo è possibile, perciò, affermare che la morte di Aristotele, avvenuta nel 322 a.C., un anno dopo quella di Alessandro, segna una data fondamentale nella storia del pensiero politico e non solo: "l'uomo, in quanto *animale politico*, elemento della πόλις, ossia della città-stato come governo autonomo, è morto con Aristotele; con Alessandro l'uomo diventa *individuo*, e questo individuo deve considerare sia in quale modo ordinato condurre la propria esistenza, sia come essere in rapporto con gli altri individui che, al pari di lui, compongono il mondo abitato"⁵⁴⁵. Nella civiltà classica le caratteristiche personali dell'individuo avevano trovato modo di affermarsi e svilupparsi nel quadro della πόλις, ma ad una condizione: che l'individuo fosse anche *cittadino*, πόλιτης, membro attivo di una comunità concreta, delimitata, sovraneamente padrona di se stessa, alimentatrice di una vita interna, intensa e ricca. Con le conquiste del Macedone, con cui si apre la cosiddetta "età ellenistica", l'individuo, senza più alcun legame o riferimento con una πόλις, ha bisogno di un nuovo inquadramento politico e di nuove ragioni di vivere. Ebbene, l'"identità" politica gli viene data dalle grandi monarchie ellenistiche, formatesi dallo smembramento dell'impero di Alessandro. Le nuove ragioni di vivere, poiché il nuovo potere *raramente* riesce a procurargliele⁵⁴⁶, le andrà a cercare invece in religioni nuove o in nuove filosofie, le une e le altre "separate" da un contesto politico *in senso stretto*, ma facenti parte integrante della civiltà ellenistica: una civiltà, che come vedremo tra breve, ha fuso apporti greci con elementi orientali.

La civiltà ellenistica, infatti, se confrontata con la "civiltà classica" (quella della πόλις);

⁵⁴⁴Dunque su un piano non teorico; bensì *pratico*.

⁵⁴⁵W.W. Tarn, *La civiltà ellenistica*, traduzione di Daverio Rocchi G., Firenze, La Nuova Italia, 1978.

⁵⁴⁶Qualcosa di simile al cittadino, al πόλιτης greco, lo si rivedrà solo nel periodo della Roma repubblicana.

si mostra come una civiltà del βασιλεύς, ossia una civiltà *monarchica*. I Tolomei o Lagidi dell'Egitto, i Seleucidi nell'Asia Minore (Siria, Babilonia e Persia), gli Antigonidi in Macedonia e in Grecia, sono le tre grandi dinastie monarchiche che, circa quarant'anni dopo la morte di Alessandro, dopo un periodo di lotte confuse tra i generali successori (i Diadochi) del grande Macedone, finiscono per crearsi un proprio dominio sulle rovine dell'impero alessandrino, la cui durata fu alquanto effimera. Certo, le πόλεις continuarono ad esistere come spazio politico in cui si svolge la vita quotidiana dei Greci, ma nel loro caso non è più possibile parlare di αὐταρκεία, ossia di *indipendenza sovrana*. Esse devono accontentarsi di vedersi riconosciuta l'autonomia amministrativa. La sovranità non appartiene più ai cittadini, ma al re. Il *sovrano* è il re: la sua persona è quella in cui il potere è *incarnato* (non rappresentato), la sua persona *si è sostituita* alla πόλις mediante un fenomeno di trasposizione e di appropriazione. La ricerca di una vita in comune in conformità al “bene”, e il cui *marchio* doveva essere la sua costituzione e le sue leggi, non dipendono più dalla πόλις, ossia dalla *partecipazione attiva* alla sua gestione di tutti i suoi membri (i πόλιται, appunto), ma dal βασιλεύς. Le doti che si era pensato formassero l'eccellenza della virtù, l'ἀρετή, propria dell'intero corpo dei cittadini, e dalla quale doveva dipendere la realizzazione di tale “fine morale”, ora le possiede il re: è lui la *garanzia* ultima dei suoi governati. Egli è, perciò, il νόμος ἐμψύχος, la *legge vivente*, ma soprattutto è l'Εὐεργέτης, o il Σωτήρ, vale a dire: il “benefattore”, il “salvatore”. Ma una tale “trasposizione” non può essere spiegata richiamando soltanto a motivo principale il *confluire* della tradizione orientale del potere assoluto con quelle correnti di pensiero greco imbevutesi del modello di “governante” emerso dalla speculazione platonica⁵⁴⁷: quel “re-filosofo” (o re-sacerdote), la cui estrema idealizzazione aveva portato a quel “genio” *eccezionale* vero “dio tra gli uomini”⁵⁴⁸, esaltato dallo stesso Aristotele. Se il βασιλεύς voleva beneficiare degli stessi “sentimenti assoluti” che la *sacra πόλις* ispirava ai suoi cittadini, bisognava che la trasposizione ideologica dalla πόλις alla sua persona poggiasse su una trasposizione del *sacro*. E, di fatto, il re ellenistico viene *divinizzato*. D'altronde, già definirlo “legge vivente” o “salvatore” ha una certa valenza teologica: colui dal quale si aspettavano tanti benefici, per non dire addirittura la salvezza; colui che nella sua persona univa tante doti e la cui virtù (ἀρετή) aveva preso il posto della virtù civica; questi, dunque,

⁵⁴⁷In particolare, dall' “ultimo” Platone.

⁵⁴⁸Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 13, 1284a 10-11.

non poteva essere che di natura *superiore* a quella umana ordinaria. Il culto dinastico viene così a prendere il posto di “quello” della πόλις, che, come si sa, veniva *sacralmente* onorata tramite il culto dei suoi dei. Presso le città greche, infatti, la credenza nella divinità del sovrano si irrobustiva proprio in virtù della perdita di “autorità” delle divinità tradizionali presso buona parte dei ceti cittadini popolari, e non solo.

Questo loro “declino” era già incominciato durante la *crisi* della città-stato, quando quelli avevano iniziato a volgere lo sguardo alle “idee” delle religioni orientali di tipo misterico. Si trattava di aspirazioni ad unirsi alla divinità tramite l'estasi e l'amore: ad unirsi ad un Dio *unico*, che trascendeva le divinità “nazionali” o che tutte le assorbiva in se. Tale processo rivoluzionario in ambito religioso ebbe, poi, con le conquiste di Alessandro e la successiva nascita dei regni Ellenistici, una vera e propria accelerazione, e coinvolse, come detto, soprattutto la gente del popolo, le anime semplici e fervide, più che le persone istruite e le grandi anime dallo spiccato rigore razionale. Queste ultime ricorsero piuttosto alla filosofia e alla scienza. Di fatto, una grande filosofia (che, in fondo, è anche religione) domina l'età ellenistica: lo *Stoicismo*. Essa costituisce il principale paradigma⁵⁴⁹ post-aristotelico, la nuova “risposta” all'eterna questione del saggio: *perché la vita e come viverla?* La “principale”, si è detto, ma non l'unica: una prima risposta (va detto per onestà storica!) fu infatti elaborata da Epicuro, il quale nel 306 a.C. fondò ad Atene la sua scuola. Costui pensa che, in un mondo trasformato dalle conquiste di Alessandro, la filosofia debba essere innanzitutto un'*arte pratica* posta a disposizione degli uomini per agevolare loro la ricerca *individuale* della felicità. La ricerca del *piacere*, infatti, è la “risposta” di Epicuro alla domanda sul “perché?” della vita. A suo giudizio, il piacere è il fine cui tendono *naturalmente* sia gli uomini sia gli animali, così come gli uni e gli altri fuggono *naturalmente* il dolore. Ovviamente il piacere a cui lui fa riferimento *non è* quello *grossolanamente* inteso; quanto, piuttosto, una *stasi* risultante dalla soddisfazione delle esigenze *naturali* e dalla *soppressione* della loro insoddisfazione, che è poi la *causa* del dolore. Il saggio epicureo si caratterizza e distingue dagli altri uomini proprio per questa sua ἀταραξία: per questa sua “tranquillità” dell'anima conseguita allontanando ogni agitazione (a sua volta alimentata dai desideri e dai timori); proprio quello che, di solito, gli uomini comuni *non sanno fare*. Anche la paura della morte, o quella degli dei e delle loro punizioni,

⁵⁴⁹Gli altri due sono l'*Epicureismo* e lo *Scetticismo*.

sono timori che *non hanno fondamento* alcuno. L'Universo, formatosi nel vuoto in forza del moto degli atomi, non è opera degli dei; quindi, essi non hanno alcun potere per intervenire nella sua vicenda. Gli dei sono “distaccati”; non hanno nulla da dare agli altri, e vivono in quiete perfetta. Dunque, non c'è “Provvidenza”, non c'è “Legge” unica e divina, ma ogni cosa avviene da sola. Sul piano strettamente *morale* tale percezione della realtà si traduce in una distinzione “fredda” tra l'utile e il nocivo, ovvero: è il frutto di un preciso calcolo. Un “piacere”, a conti fatti, potrebbe rivelarsi nocivo e dannoso, oppure, al contrario, potrebbe rivelarsi utile un “dolore”. Stessa distinzione (e quindi non quella di *giusto ed ingiusto*) regge la concezione epicurea della *κοινωνία*. Nulla è giusto *per sua natura* ed è giusto *ciò che è utile*. Si chiama “giustizia” quella sorta di patto utilitaristico che stipulano tra loro gli individui o i popoli al *solo* fine di non nuocersi reciprocamente; per cui: ogni prescrizione giuridica comunemente riconosciuta come *utile* ai rapporti sociali (che sia la stessa per tutti o non) è da reputare “giusta”, ed ogni legge vigente, che però si palesi *dannosa* a tali rapporti, è “ingiusta”. Questa concezione del “diritto”, strettamente utilitaristica, comporta che la comunità politica abbia valore solo in quanto garantisce la sicurezza reciproca: è la sua garanzia per i cittadini; la “reale” giustificazione dell'esistenza di uno Stato. Ma pur individuando un tale “concreto senso” alla politica, la scuola epicurea non ammetteva, tra i suoi adepti, chi si occupava di essa: “liberi” erano coloro che aspiravano alla carriera politica, ad onori e potere, liberi costoro di cercare la gloria secondo l'istinto della loro natura, liberi di procurarsi così preoccupazioni e tormenti; ma costoro non possono definirsi ed essere definiti “saggi”. Il saggio, per Epicuro, si preoccupa di vivere “nascosto” e lontano dalle tempeste della vita, riparato nel porto della serenità e della pace, e, perciò, si guarderà bene dall'occuparsi di politica.

È contro tale morale, che consiglia al saggio la “fuga” e l'evasione dalle cose umane (in primis: lo Stato), che si schiera il cipriota Zenone. A partire dal 300 a.C., egli oppone alla scuola del Giardino la sua scuola del Portico (στοά in greco, da cui la parola “Stoicismo”). La vocazione di Zenone e dei suoi discepoli⁵⁵⁰ nei confronti della “vita attiva” è quantomai positiva. Tale vocazione improntata di “cosmopolitismo”, di una insolita concezione del saggio, e del suo “atteggiamento” verso la politica, segnerà fortemente il mondo ellenistico e non solo. Anche il “cosmopolitismo” di Zenone è in parte condizionato dagli avvenimenti

⁵⁵⁰In particolare di Cleante e di Crisippo.

storici, e quindi dalle grandiose imprese di Alessandro. Si può dire che, per quanto concerne tale aspetto, il suo insegnamento può essere messo in stretta relazione con la celebre preghiera del Macedone, pronunciata durante il famoso banchetto di Apis in Persia (324 a.C.), in cui auspicava la concreta possibilità di una *comunità di popoli diversi*, compresi nell'ambito di un impero in cui avrebbero dovuto essere *uniti e associati* su un piede di parità e in armonia: un impero caratterizzato dalla *ὁμόνοια*, e che avrebbe potuto estendersi a tutta la terra. Nella sua opera dal titolo la “Repubblica” (perduta come tutte le altre), il fondatore del Portico sosteneva lo stesso principio, ovvero che: “gli uomini non devono separarsi in tante città e in tanti popoli, ognuna con le proprie leggi particolari; gli uomini sono, infatti, tutti *concittadini*, dato che per loro esiste *un solo cammino* e *c'è un solo ordine di cose*; quindi [devono essere] come un gregge sotto la guida di una *legge comune*”⁵⁵¹. Ma oltre che negli eventi storici, il cosmopolitismo stoico ha le sue radici in una singolare concezione della realtà, la quale, però, è anche un “arte di vivere”, un modo di concepire l'esistenza umana che si fonda sulla coscienza degli uomini dei loro rapporti con il Cosmo. L'Universo (ὁ Κόσμος, appunto) è la grande πόλις, la πόλις *universale*, ossia: la *Cosmopolis* in cui *coabitano* uomini e dei, dove ognuno è *congiunto* agli altri, e in cui tutto e tutti stanno sotto il governo della *legge*. Ma quale “legge”? Si tratta della *Legge unica e divina* di cui si nutrono tutte le leggi umane: il *Logos* universale di cui ogni *logos* individuale è una propaggine. Invano l'individuo può tentare di ribellarsi contro ciò che gli Stoici chiamano Natura, la Provvidenza, il Fato, o, addirittura, Dio⁵⁵², poiché alla fine dovrà sottomettersi. Quindi, vale la pena che tutti vi si pieghino senza indugio, con gioia, con libero consenso, invece di esservi costretti dalla “forza”. In questo consiste, per la scuola stoica, il “grande segreto” dell'arte di vivere. A tale idea dell'esistenza si allaccia anche la sua concezione del “saggio”: questi, infatti, è colui che non ha *mai* bisogno di essere sospinto o condotto, colui che comprende *in anticipo* le intenzioni della Provvidenza, e la libera volontà lo porta semplicemente a trovarsi all'unisono con la volontà divina. *Vivere in conformità della Natura*: è questo il programma e il dovere dello stoico. Egli disprezza le cose materiali, il piacere, il successo, e non si cura che delle cose *spirituali*, della propria *perfezione* morale, della *costante* ricerca della “virtù”; quella virtù che è, appunto, vivere secondo la Ragione

⁵⁵¹Plutarco, *Vite Parallele* (Alessandro e Cesare), introduzione di D. Magnino e A. La Penna, traduzione di D. Magnino, Milano, BUR, 1987.

⁵⁵²Si pensi allo *Zeus* dell'Inno di Cleante.

Universale, e quindi *in felicità*, “perché la *costrizione* (ovvero: tutti i desideri vani e tutte le passioni sregolate che agitano l'*uomo comune* facendolo vivere in uno stato di *continuo tormento*) non ha presa alcuna su quell'*anima* che un retto *logos* ha fasciato per così dire di muscoli con le sue *salde convinzioni*”⁵⁵³. In virtù di tali considerazioni, il saggio stoico si presenta, dunque, all'interno della “grande comunità” degli esseri umani, come l'unico individuo veramente *libero e indipendente*, riflesso della Ragione Universale.

Tale spirito libero non implica, però, un suo atteggiamento di *fuga*, di distacco dalla politica delle città e dei singoli popoli, che hanno tutte e tutti le loro leggi particolari: Zenone e i suoi discepoli non predicarono mai l’“auto-esclusione” dalle questioni umane, ma allo stesso tempo “proposero” una posizione *più duttile* sia degli accademici sia dei peripatetici. Se, infatti, è vero che il *cosmopolitismo* sta al vertice dei valori del saggio stoico, e questi, che ne riflette il *Logos*, ne è il più degno “testimone”, ciò non implica, però, che lo Stato “piccolo”, la “piccola” Patria in cui egli ha avuto la sorte di avere i natali, debba essere da lui ignorata⁵⁵⁴, o, addirittura, ripudiata: quella stessa Ragione Universale (Io) invita anzi ad onorare la propria patria, ad impegnarsi affinché anche una tale piccola realtà sia “onesta”, la “migliore” possibile. Sul piano pratico, tale posizione si traduce in una collaborazione tra i filosofi stoici e le monarchie ellenistiche. Nello specifico: Zenone inviò ad Antigono Gonata, re di Macedonia, alcuni discepoli come consiglieri politici, al fine di “illuminarlo” sul governo del regno, di insegnargli in che modo articolare tale ordine politico *particolare* in rapporto all'Ordine Universale. Insomma, la *coesistenza* di due πόλεις, di due stati (e, quindi, di due “leggi”) è ammessa senza alcuna riserva dallo Stoicismo cosiddetto “antico”: i primi stoici non cercarono mai di sfidare la realtà, di imporle un modello trascendentale.

Ma tale (apparente) duttilità sembrava potersi prestare, ancora meglio, alla mentalità romana, l'incontro con la quale avvenne in seguito alla sua conquista del mondo ellenico (dalla vittoria di Pidna nel 168 a.C, alla vittoria di Azio nel 31 a.C.). Il loro connubio era fondamentalmente favorito da due aspetti (all'apparenza contrapposti) tipici della cultura romana: il suo conservatorismo e il suo pragmatismo. La vittoria di Pidna rappresenta il primo vero contatto diretto dei Romani con il mondo ellenico e la filosofia, e va subito sottolineato che non fu per nulla “pacifico”. Filosofie come lo *scetticismo*, il *cinismo*, e

⁵⁵³Zenone di Cizio, *frammento 218*.

⁵⁵⁴Nel senso di *essere trascurata*.

soprattutto l'*epicureismo*, all'epoca molto in voga in Grecia, suscitavano poca, o nessuna, simpatia in loro, anzi, nel caso dell'aristocrazia (gli *optimates*), che allora teneva il governo della Repubblica, è lecito parlare di una vera e propria *ripugnanza*. Simbolo di questa nobiltà tradizionalista fu, in quegli anni, Catone il Vecchio (non a caso detto anche “il Censore”), che si opponeva in maniera radicale all'ellenizzazione dei vincitori: egli vedeva in quelle dottrine, ed in generale nella cultura greca, potenziali elementi di grave corruzione per la purezza dei costumi (ἡθoς) romani. Ma diverso fu il loro approccio con lo stoicismo: la sua morale, la sua insistenza sul *dovere*, sulla tensione della volontà retta e pura, sulla virtù, *convenivano* mirabilmente alla cerchia ristretta della classe dirigente. I punti di vista filosofici di Zenone e di Crisippo avevano però bisogno di essere rivisti: ampliati e rinsanguati con apporti eclettici. A ciò provvidero Panezio di Rodi e il suo discepolo Posidonio d'Apamea: le loro “teorie” segnarono infatti il passaggio dallo “stoicismo antico” al cosiddetto “stoicismo medio”, di cui, come vedremo, Cicerone fu cospicuo debitore. Panezio (180 – 100 a.C.), venuto a Roma nel 144, è un umanista a cui interessa il processo (costante) di incivilimento portato avanti, nella storia, dall'uomo, e non già un “teologo” la cui mente è occupata dal problema dell'Universo e della sua natura, o peggio, un “puritano” che vuole condurre gli istinti e gli appetiti umani a giudizi del *logos*. Panezio non sa che farsene di una saggezza o sapienza⁵⁵⁵ tutta intesa ad una purezza estrema e che, sotto la parvenza di volere la *conformità* con la Natura universale, finisce per fare violenza alla “natura” degli uomini nella loro individualità concreta. Per Panezio, così come per Posidonio, *non basta* la virtù per conseguire la felicità, come invece sostenevano i primi stoici: ma ci vogliono anche salute, vita agiata (ovvero: possibilità economiche), forza, e, ovviamente, anche un “pizzico” di fortuna. Per questo, entrambi, maestro e discepolo, non disdegnarono *di scendere* all'applicazione “pratica” dei loro insegnamenti, dei principi *teorici* della scuola stoica: di occuparsi, cioè, dei problemi congiunti all'organizzazione dei poteri pubblici e alla gestione delle magistrature.

Lo Stoicismo cosiddetto “medio” si presentava dunque come una dottrina “ammorbidita”, che aveva perduto la sua rigidità originaria e aveva assunto un carattere più *pragmatico*. Così forgiata, era *la più idonea*, tra le filosofie greche, ad essere assimilata dall'aristocrazia senatoria romana, che, come detto, costituiva l'*elite* della nuova potenza militare e politica,

⁵⁵⁵La distinzione platonico/aristotelica *sembra* quasi perdere di senso in ambito stoico.

allora in piena ascesa. Nessun altro sistema filosofico greco, infatti, era così qualificato come lo Stoicismo per venire incontro alle sue virtù “native” del controllo su se stessi, della dedizione al dovere, del senso civico di cui tale nobiltà era così tanto orgogliosa. Nessuna teoria “politica” era così altrettanto qualificata come quella dello Stato universale (il cosmopolitismo) degli stoici per elevare su un piano più “idealistico”⁵⁵⁶ la fin troppo *pratica* mentalità che presiedeva alle conquiste romane. Panezio ebbe tra i suoi amici ed estimatori alcune delle più eminenti personalità dell'Urbe, tra cui Scipione Emiliano, nipote di Scipione l'Africano, il vincitore di Annibale ed esponente dell'aristocrazia repubblicana. È probabile che Panezio scorse proprio in lui il tipo del saggio conforme al “suo” stoicismo umanizzato e arricchito di apporti platonici e aristotelici, ovvero: un “politico” che, per la sua purezza d'animo e per il suo amor di patria, poteva innalzarsi su tutti e aspirare al potere. Di ciò non possiamo essere certi, ma fare solo delle supposizioni, dal momento che anche delle opere di Panezio e di Posidonio non ci restano che pochi frammenti. Il loro pensiero (e più in generale: quello dell'intero Stoicismo) fu però “ereditato” e sviluppato da due tra le più importanti personalità della storia politica e culturale romana: Marco Tullio Cicerone (106 a.C. - 43 a.C.) e Lucio Anneo Seneca (4 d.C. - 65 d.C.).

4.1: La crisi della *res publica* e l'illusione ciceroniana di un'aristocrazia “rinnovata”.

Sarebbe quantomai sbagliato ridurre i meriti storici e teorici di Cicerone alla sola “trasmissione” del pensiero greco⁵⁵⁷, ed in particolare quello stoico, nel mondo romano. Egli fu, nel significato più completo de termine, il primo “autore politico” di quella *Urbs* dalla vocazione *universalistica*, ma che era ancora dominata, quasi esclusivamente, dai “problemi” dell'azione e della potenza. Il suo compito, quale lo concepiva, era di introdurre a Roma la filosofia: “il dono più nobile”⁵⁵⁸ che, secondo lui, gli dei immortali avevano fatto all'umanità. Con “filosofia”, però, non intendeva l'insegnamento dogmatico dell'una o dell'altra scuola particolare, ma un modo di vivere “retto”: una *stabile* base ideale, etica, politica, da donare a una classe dirigente *rinnovata*, amante dell'ordine, rispettosa della

⁵⁵⁶Si potrebbe dire: su un piano *finalistico*.

⁵⁵⁷Il che, comunque, non sarebbe poco!

⁵⁵⁸Cicerone, *De Legibus*, introduzione e traduzione di Anna Resta Barrile, Bologna, Zanichelli, 1972, libro I, cap. 7.

tradizione, e, soprattutto, *aliena* da ottuse chiusure. Il compito non era dei più semplici: ancora ai suoi tempi, infatti, dopo quasi un secolo dalla conquista della Grecia, i più consideravano la filosofia sempre con sospetto e antipatia. In particolare, dottrine come l'epicureismo e, ancora di più, lo scetticismo, *urtavano* non poco con la sensibilità romana. Gli scettici, nello specifico, propugnavano l'*impossibilità* di una conoscenza assoluta: l'uomo in quanto tale – affermavano - è limitato ad *opinioni* su ciò che è più o meno fondato. Benché egli possa pensare di raggiungere un maggior grado di approssimazione alla “verità” (ἀληθεία), se prende in esame i pro e i contro di qualsiasi opinione, non raggiungerà mai, in nessun momento della sua analisi, la sicurezza della “certezza assoluta”. Per cui l'uomo agisce *consapevole* che i principi, che guidano (o dovrebbero guidare) il suo agire, non sono tali, ovvero: sono *mutevoli*. Se sul piano filosofico (cioè: della teoria della conoscenza) lo scetticismo, e la sua conseguente pratica della “sospensione del giudizio” (ἐποχή) sulla verità, poteva essere sostenibile, sotto l'aspetto *politico* queste idee, se sviluppate dai più fino ai loro estremi logici, potevano essere a dir poco *pericolose*: tali teorie potevano portare ad un interrogarsi anche in merito alla “verità” di quei principi probabilmente indispensabili all'esistenza dell'ordine politico, ovvero dello Stato, quali ad esempio: la distinzione tra ciò che è giusto e ciò che non lo è, o, ancora, la priorità del “bene comune” su quello privato.

Cicerone era consapevole dell'effetto “sovversivo” che la filosofia (ed in particolare questa dottrina filosofica) poteva avere su una comunità politica: essa, se male “maneggiata”, poteva giungere ad indebolire le basi dell'ordine costituito. Ma l'Arpinate sapeva anche della *dipendenza* di fondo della filosofia dalla città⁵⁵⁹: della *necessità*, come già sottolineato da Platone, per la *sua* sopravvivenza, dello sviluppo di un *saldo* ordine politico. Soltanto entro un tale ordine essa poteva “esistere”, o meglio, avere la sua “ragion d'essere”. La filosofia *non* deve quindi creare disordine, mettendo pubblicamente in discussione e in modo sistematico i principi che fondano e guidano un ordine particolare (lo Stato), senza avere indicato soluzioni; ma *deve* dirigere i suoi sforzi *a sostegno* dello Stato stesso. È su questi presupposti che Cicerone sviluppa il suo pensiero politico: è su queste basi che si fonda quello che è passato alla storia come il “pragmatismo ciceroniano”. Egli fu il primo a sentire il bisogno di individuare un *ineccepibile fondamento culturale* allo Stato

⁵⁵⁹Qui intesa nel senso generale di Stato, di comunità politica.

romano: una *incontestabile* struttura di valori universali, che non fosse fine a se stessa, ma legata ai suoi (dello Stato) bisogni vitali, che, per Cicerone, sono *bisogni di stabilità e di ordine*. Ai suoi tempi, infatti, la Repubblica Romana viveva una fase di piena crisi politica, ma soprattutto morale: il sistema di “contrappesi”, di *forze contrapposte*, alla base del suo regime costituzionale, che per secoli ne aveva garantito la prosperità e il dominio incontrastato, sembrava essersi “inceppato”, lasciando così l'Urbe in balia di aspirazioni egemoniche di diversi “capi-fazione”. Fino alla prima metà de II secolo a.C. Roma era stata governata *essenzialmente*, e non solo formalmente, secondo un modello di “costituzione mista”; ed era tale *struttura istituzionale* (nella totalità dei suoi aspetti) ad averle garantita la superiorità sui diversi nemici che nel corso della sua storia aveva dovuto affrontare, e a determinare, di fatto, la sottomissione a Roma di buona parte del mondo allora conosciuto. La costituzione romana, infatti, si caratterizzava sul piano *formale* per aver combinato in un unico modello le tre forme di governo migliori, vale a dire: monarchia, aristocrazia e democrazia, poiché, come diceva lo storico Polibio: “se si guardasse al potere dei *consoli*, lo si sarebbe detto un regime *monarchico*; se si dovesse giudicarlo dal potere del *Senato*, si sarebbe detta invece un'*aristocrazia*; infine, se si considerassero i *diritti del popolo*, parrebbe che altro non fosse che una vera e propria *democrazia*”⁵⁶⁰. Per lo storico di origine greca, è grazie a queste sue tre componenti, al loro “controllarsi”⁵⁶¹ e sostenersi a vicenda, che il governo romano ha ottenuto i risultati migliori in ogni circostanza, cioè: sia nel far fronte a pericoli esterni, sia nel venire a capo di discordie interne.

In realtà, però, se la si guarda da un'angolatura differente, che non fosse quella soltanto delle cariche politiche (di console, di senatore o di tribuno) e delle loro funzioni, ma della *concreta* gestione del potere, ci si rende conto che, obbiettivamente, questo (il potere) era concentrato nelle mani dell'aristocrazia, la cui espressione istituzionale erano i senatori, spesso definiti anche *optimates*. A costoro, poi, si opponeva un'*unica* forza, i *populares*: coloro i quali si atteggiavano a difensori dei diritti del popolo. E ciò è dimostrato, in primis, dal fatto che la carica di console, che secondo la distinzione di Polibio, doveva essere espressione della forma monarchica, non era ereditaria come nelle forme tradizionali di monarchia, ma *elettiva*; e, cosa più importante, alle elezioni consolari non potevano presentarsi tutti i cittadini, ma solo gli appartenenti all'aristocrazia, vale a dire: i senatori, gli

⁵⁶⁰Polibio, *Storie*, a cura di Domenico Musti, traduzione di Manuela Mari, Milano, BUR, 2002, libro VI, II, 4.

⁵⁶¹Ovvero: *ostacolarsi*.

optimates appunto. Per cui, a ben guardare, quella carica era in realtà espressione del potere e degli interessi aristocratici. E questo è tanto più vero se si pensa che il *tribunato*, fu instaurato solo *successivamente* al consolato, al fine di bilanciarne l'eccessivo potere, che spesso era causa di malumori e sommosse tra i ceti popolari. I tribuni, infatti, erano scelti dal popolo e a loro era affidato il compito di difendere i suoi interessi. Ovviamente questa “tensione” tra *optimates* e *populares* non va interpretata in termini moderni, cioè: come la contrapposizione estrema di due “classi sociali” e dei loro rispettivi partiti politici (tanto più che spesso gli stessi tribuni provenivano dai ceti più elevati), ma nemmeno si può ridurre (come spesso è stato fatto⁵⁶²) la vita politica romana a lotte tra *nobili* alla testa delle rispettive *clientele*, interpretando l'azione dei capi *populares* come rivolta *esclusivamente* a procurargli l'appoggio delle masse a fini di potere personale, e negando l'esistenza di una più *fondamentale* contrapposizione tra l'aristocrazia e il popolo. In altri termini, non si può considerare la plebe come uno *strumento passivo* dei *populares*, in quella che sarebbe in tal caso soltanto una lotta per il potere *tra* i membri della nobiltà. All'interno dell'agone politico romano esisteva una *concreta pressione* della plebe, che *costringeva* coloro che intendevano “servirsi” di essa contro il Senato (i *populares*, appunto) a soddisfare certe sue aspirazioni, e precisamente: la difesa dei *diritti politici* del popolo contro l'autorità senatoriale, e degli interessi delle masse meno abbienti contro quelli di un piccolo numero di privilegiati. Sul piano politico, infatti, gli interessi degli *optimates* erano che: il popolo avesse *ridotta autonomia* in materia di decisione politica. L'azione dei *populares* tendeva invece ad attribuire all'assemblea popolare il *diritto di deliberare* anche sui problemi cruciali che il Senato riteneva di sua esclusiva competenza, come le finanze e in generale l'amministrazione dei territori sottomessi al potere di Roma. Nel corso del tempo parecchi di questi territori erano stati occupati in maniera “abusiva” dai membri delle classi elevate, e ciò aveva determinato la *proletarizzazione* dei piccoli coltivatori, favorendo la formazione di larghe masse di plebe urbana, a sua volta costante fattore di *instabilità sociale*. Per far fronte a tale rischio, i *populares* proponevano, o un acquisto di terre a spese dello Stato, o una redistribuzione degli appezzamenti di proprietà pubblica, spesso frutto, appunto, di conquiste militari. Ovviamente, l'aristocrazia era contraria a tali proposte: essa vedeva nei progetti di redistribuzione agraria dei *populares*, provvedimenti suscettibili di incrinare la

⁵⁶²Mi riferisco ad una certa storiografia il cui capostipite è stato sicuramente M. Gelzer.

“stabilità” dei rapporti sociali, e, più ancora, iniziative tendenti a *limitare* il loro potere. Tuttavia, nonostante le loro profonde differenze e le opposte aspirazioni, le due componenti erano riuscite sempre, nel corso dei secoli, a trovare *punti di incontro* e a evitare che le loro contrapposizioni degenerassero in vere e proprie guerre civili, col conseguente indebolimento dello Stato Romano. Ciò era stato possibile, secondo Cicerone, non solo e, soprattutto, non tanto per le qualità politiche dei loro esponenti più eminenti, che naturalmente pure c'erano ed erano fondamentali, ma, soprattutto, per la nobiltà dei valori etici che guidavano entrambi le “fazioni”, in particolare quella aristocratica: in virtù della loro integrità morale – sosteneva l'oratore – gli *optimates* si erano sempre adoperati per l'interesse della patria: avevano sempre anteposto il “bene comune” all'interesse privato. Ma l'espansione progressiva ed incontrastata dell'impero in seguito alle vittoriose campagne militari, che avevano sancito oramai la totale egemonia romana sul Mediterraneo, e il conseguente incremento delle ricchezze, determinarono due mutamenti essenziali nella società romana, *dipendenti* l'uno dall'altro. Il benessere crescente, infatti, generò inevitabilmente la corruzione del costume romano, perché, di fatto, affievolì il carattere patriottico e il senso del dovere dell'*elite* aristocratica, che, come detto, erano stati i suoi punti di forza e insieme la fortuna di Roma. Al suddetto “bene comune” si iniziò a preferire, anche all'interno della schiera degli *optimates*, l'interesse personale, all'orgoglio e all'onore, l'avarizia. Per converso, l'espansione militare aveva accresciuto, in maniera sempre maggiore, il prestigio e l'importanza dell'esercito, e con ciò, l'influenza e la forza dei suoi *generali*, i quali, proprio in seguito al lassismo e alla “debolezza” della classe politica (in particolare, proprio degli *optimates*), potevano approfittarne per concretizzare le loro aspirazioni di potere politico, e trasformare la *res publica* in una forma di regime *autoritario* (tirannico). Cosa che, del resto, era puntualmente avvenuta: come dimostravano le due dittature (perpetue) di Mario prima, e di Silla poi, succedutesi, l'una dietro l'altra, a cavallo della seconda metà del II secolo a.C. e la prima metà del I secolo a.C..

Affinché ciò non si ripettesse più e la repubblica ritornasse a risplendere della stessa luce dei fasti del passato, Cicerone riteneva fondamentale una *rinascita morale*, prima ancora che politica, dell'aristocrazia, in modo che essa *riprendesse coscienza* della funzione politica che le spettava, vale a dire: quella di *guida* dello Stato. Egli tentò di attuare tale suo *ambizioso* progetto mediante due differenti percorsi: uno *pratico*, legato alla sua attività di

politico, e uno *teorico*, legato invece alla sua attività di “pensatore” e scrittore (o, anche, di filosofo e oratore). Sul piano pratico, Cicerone perseguì, nell'anno del suo consolato, il 63 a.C., una linea di condotta nota col nome di *concordia ordinum*: un'alleanza tra i due principali ordini della società romana, quello senatorio e quello equestre⁵⁶³. L'alleanza aveva lo scopo di porre un argine alle tendenze sovversive che ancora serpeggiavano nella società, e che, anzi, andavano rafforzandosi mediante una propaganda “populista” che le attirava le simpatie delle grandi masse di plebe urbana; e presupponeva attraverso un arbitrato, a cui lo stesso Cicerone (spesso in maniera anche *esplicita*) si auto-candidava, una mediazione volta a favorire soprattutto gli interessi dei ceti possidenti. Come si può notare già qui, sembra quasi che Cicerone sentisse la sua ascesa politica come *necessaria*, inevitabile, e legata all'esigenza di rispondere alle aspettative di un blocco sociale composito, i *boni*, la “gente perbene”, ancora alla ricerca di una coscienza politica *unitaria*. Ma negli anni appena successivi ebbe subito modo di sperimentare le prime delusioni politiche e, soprattutto, quanto fosse lontana la politica romana da quei principi di nobiltà, onestà e di senso del dovere che lui le auspicava. Pochi anni dopo, infatti, il suo piano di “concordia” si sfaldò e, cosa più grave, al danno (è proprio il caso di dirlo!) si unì anche la beffa, perché, poco dopo, lo stesso Arpinate fu condannato all'esilio (58-57 a.C.) per iniziativa del tribuno della plebe Publio Clodio, il quale gli rimproverava di aver fatto condannare a morte, *senza processo*, i complici della congiura di Catilina. Sul piano teorico, invece, Cicerone propone una prima e parziale esposizione del suo “ideale” politico in un'orazione del 56 a.C., la *Pro Sestio*, scritta proprio poco dopo il suo ritorno dall'esilio. Qui egli rintraccia una *perpetua e rigida* divisione della società romana tra *optimates* e *populares*: tra coloro che egli reputa i *sostenitori* dell'ordine costituito e della fedeltà alla funzione direttiva del Senato, e i *fautori* del disordine, della sommosa e della sedizione. Dando prova di una chiusura totale e *aprioristica* nei confronti delle motivazioni economiche e sociali spesso alla base delle agitazioni popolari verificatesi ciclicamente nel corso dei secoli, e soprattutto esaltando e nobilitando, oltre i propri reali meriti, la sola aristocrazia romana, Cicerone finisce col descrivere la “lotta perenne”, che attraversa l'intera storia di Roma, come nient'altro che lo scontro tra la *cupidigia* del popolo e la *saggezza* dei senatori. In questo scritto, ma non solo in questo, Cicerone interpreta, dunque, in maniera *pregiudizievole* tutti i provvedimenti

⁵⁶³I membri del ceto dei “cavalieri” (*equites*), solitamente, non si impegnavano nella politica “attiva”, ma si dedicavano ai loro affari ed interessi, e, in parte, alla conduzione in appalto di varie attività economiche fondamentali per lo Stato.

politici proposti e attuati dai *populares* nel corso della storia politica di Roma, quali ad esempio: le leggi agrarie e le pubbliche distribuzioni di generi di prima necessità. In essi, l'oratore, nonché uomo di Stato, *non vede* delle “soluzioni” ai rischi concreti di rivolte da parte delle masse urbane per le loro precarie condizioni di vita, ma, piuttosto, un modo efficace *di favorire* l'ozio della plebe a discapito di un pericoloso depauperamento dell'erario pubblico. Contro tale politica *faziosa, parassitaria, e sovversiva* sono chiamati (quasi *obbligati*) ad opporsi gli “ottimati”, la cui definizione, nel *Pro Sestio*, è radicalmente innovatrice: con una scelta *volontariamente* provocatoria⁵⁶⁴, Cicerone dilata l'accezione del termine fino ad includere uno spettro amplissimo di ceti e gruppi sociali, *unificati*, ovviamente, dalla “sanità” economica e morale. Infatti, oltre all'aristocrazia e il ceto equestre nel loro complesso, vi sono compresi anche gli strati dirigenti dei municipi e delle città dell'Italia, gli uomini d'affari e, perfino, i liberti⁵⁶⁵. Riteniamo che tale novità non si giustifichi solo sulla base di una presa di coscienza da parte dell'Arpinate delle mutate condizioni dell'Impero in seguito alle conquiste militari: dell'ampiamiento delle sue provincie, e quindi della necessità di coinvolgere “nuovi cittadini” nella gestione della cosa pubblica. È più probabile che, dietro questa nuova definizione degli *optimates*, si celi in realtà qualcosa di *più profondo*, riguardante proprio la struttura, l'ontologia e la metodologia del suo discorso: “qualcosa” che abbiamo già incontrato negli autori affrontati nei capitoli precedenti. Crediamo che per rafforzare la sua visione smodatamente *dicotomica* della società romana, ovvero la sua divisione in *optimates* e *populares*, gli uni rappresentanti di tutto ciò che essa ha di “positivo” sul piano morale, politico e, ovviamente, economico, gli altri, viceversa, di tutto ciò che è decadente (o, comunque, tendente alla decadenza), tumultuante e perciò insidioso per il buon ordine dello Stato, deve fare in modo che, al di fuori di questi due grandi (ed unici) *insiemi*⁵⁶⁶, non resti nulla: nessuna categoria, nessun ceto o gruppo sociale, perché ciò lo costringerebbe a spiegare la loro “estraneità”, generando, di fatto, validi *dubbi* sulla tenuta del suo modello dualistico della società romana. Si tratta dello stesso tipo di “forzatura” (o, anche: *limite*) emerso nel pensiero politico di Platone e Aristotele.

Dice infatti Cicerone, a proposito degli *optimates*: “Per quantità, come dissi, dei loro

⁵⁶⁴A cui, però va detto, in seguito avrebbe rinunciato.

⁵⁶⁵Cicerone, *Pro Sestio*, introduzione di Giovanni Ferrara, Milano, BUR, 2010, XLV, 97.

⁵⁶⁶L'uno, quello degli *optimates*, può essere indicato come quello del “Bene”; l'altro, quello dei *populares*, come quello del “male”.

appartenenti, questa categoria è ampia e diffusa; *qualitativamente*, per togliere di mezzo qualsiasi equivoco, può essere rapidamente *circostritta* e *definita*. Sono *ottimati* tutti quelli che *non* fanno del male, che *non* sono per natura disonesti o squilibrati, *né* impacciati da domestiche difficoltà. Sono questi, dunque, coloro che formano quella che tu chiami *una razza*; uomini *integri*, moralmente *sani*, di *benestante* famiglia. E coloro che nello Stato assecondano la volontà, gli interessi e le opinioni di quelli, fautori (perciò) degli ottimati ed ottimati essi stessi, sono considerati fra i cittadini più *autorevoli* ed *illustri*, e come i maggioranti della città⁵⁶⁷. E, a riprova di tale interpretazione “sociologica”, segue quello che per l'oratore dovrebbe essere il programma politico della *res publica* e riassumibile nelle parole d'ordine: *cum dignitate otium*⁵⁶⁸, ovvero la realizzazione, a livello *politico*⁵⁶⁹, di una “vita tranquilla e dignitosa”.

A questo punto però è lecito chiedersi: come? In che modo, cioè, è possibile attuarla anche a livello “collettivo”⁵⁷⁰? È una domanda quantomai lecita, soprattutto se si pensa che *otium* e *dignitas* sono due concetti, almeno in parte, *antitetici*. La *dignitas* infatti è il prestigio e l'onore che il cittadino si guadagna mediante il rispetto dei valori propri della Romanità (*mos maiorum*)⁵⁷¹ e la loro concreta attuazione nella sfera *pubblica*; il che, quindi, gli garantisce il giusto inquadramento nella gerarchia politica e sociale. Per Cicerone la *dignitas* costituisce, in primo luogo, una prerogativa degli *optimates*; anzi, si potrebbe dire che, per lui, è una loro caratteristica *esclusiva*. Il termine *otium*, invece, in questo scritto⁵⁷², designa la “tranquillità”, il *riposo* dalle attività proprie dell'uomo⁵⁷³, e concerne la sfera del “privato”⁵⁷⁴. Essa dunque è, per certi aspetti, aspirazione di *tutti* i cittadini⁵⁷⁵, della plebe in primis, ma non solo. Con la formula “*cum dignitate otium*”, l'Arpinate voleva affermare la necessità per la *res publica* di una nuova politica incentrata sul *sapiente* dosaggio di questi due concetti. Infatti, come afferma lo stesso Cicerone, l'*eccessivo* attaccamento alla tranquillità (*otium*) – non solo da parte della plebe, ma anche degli aristocratici – lascia

⁵⁶⁷Cicerone, *Pro Sestio*, XLV, 97.

⁵⁶⁸Cicerone, *Pro Sestio*, XLV, 98.

⁵⁶⁹*Comunitario*, non solo *individuale*.

⁵⁷⁰Su un piano *pubblico* direbbe Hanna Arendt [*Vita Activa*, introduzione di A. Dal Lago, traduzione di S. Finzi, Milano, Bompiani, 2006.].

⁵⁷¹Tali valori sono la *fides*, la *pietas*, la *virtus*, la *gravitas*, la *maiestas*.

⁵⁷²Questo concetto assumerà differenti *significati* nel progressivo sviluppo del pensiero filosofico-politico dell'Arpinate.

⁵⁷³In primo luogo, la partecipazione alla vita politica.

⁵⁷⁴Vedi *nota 569*.

⁵⁷⁵L' *otium* può essere aspirazione di “tutti”, perché qualsiasi cittadino, indipendentemente dalla classe di appartenenza, aspira a momenti di tranquillità.

campo libero alle azioni dei sediziosi, mentre l'*esasperata* preoccupazione di alcuni⁵⁷⁶ per una posizione di preminenza (*dignitas*) rischia di mettere a repentaglio la pace sociale. Dunque, affinché tali nefaste condizioni non si realizzino, bisogna che i valori dell'*otium* e della *dignitas* siano entrambi presenti nella comunità politica, ma in maniera *differente*. Il filosofo presuppone, infatti, una loro gerarchia *in funzione del* posto che i diversi strati sociali occupano nel corpo cittadino: la plebe dovrà restare attaccata alla *tranquillità* senza ricadere in tentazioni sovversive, ai ceti abbienti, ossia gli *optimates*, è richiesto, invece, di *non* sacrificare alla propria tranquillità gli interessi della repubblica, cioè i suoi *fondamenti istituzionali*, quali l'osservanza religiosa, la salvaguardia dei poteri dei magistrati, l'autorità del Senato, il rispetto delle leggi e delle istituzioni del *costume patrio*, l'integrità dell'erario, e, in ultimo, gli interessi dei ceti inferiori. A costoro (agli *ottimati*), anzi, “si impone – afferma l'Arpinate - la necessità di vigilare e di fare ogni sforzo perché, conservando ciò che io poc'anzi dissi essere le *fondamenta* e gli *elementi costitutivi* dello Stato, sia concesso mantenere ferma la rotta, e raggiungere il porto di quella già invocata dignitosa tranquillità”⁵⁷⁷. Tuttavia, quello che nostro parere costituisce il passaggio fondamentale di questa orazione lo si ravvisa nelle pagine finali: quando Cicerone, esortando i giovani in procinto di intraprendere la carriera politica a dedicarsi con abnegazione al servizio dello Stato, deliba tematiche filosofiche destinate a trovare approfondimento nella sua produzione successiva; quando, cioè, l'ideale aristocratico *del servizio verso lo Stato*, tema centrale di questo scritto, incomincia ad arricchirsi degli apporti del *pensiero greco*. Nella fattispecie, emerge il concetto di una “vera gloria” concepita sul modello stoico, contrapposta al successo momentaneo. L'uomo politico, sostiene Cicerone, che si ispiri a tali “principi”, saprà rassegnarsi ai colpi della fortuna, anteporrà *la gloria presso i posteri* alle gioie del presente, e raggiungerà nella gloria, una forma di *immortalità*⁵⁷⁸.

Il processo di *idealizzazione* di questa nuova classe aristocratica⁵⁷⁹, nonché *elite* politica, viene sviluppata nei due dialoghi successivi: il *De re publica* e il *De Legibus*, nei quali, si può dire, è contenuta la “sostanza” delle teorie politiche di Cicerone. Ciascun dialogo viene presentato come una testimonianza di conversazioni, fra romani di generazioni precedenti, su argomenti *politici*. Nel *De re publica* la presunta conversazione riportata dall'autore ha

⁵⁷⁶E in questo caso, l'autore sembra pensare in particolare a Cesare, Pompeo e Crasso.

⁵⁷⁷Cicerone, *Pro Sestio*, XLVI, 99.

⁵⁷⁸Cicerone, *Pro Sestio*, LXVIII, 143.

⁵⁷⁹E la conseguente evoluzione del suo discorso politico in meta-politico.

luogo durante le ferie romane dell'anno 129 a.C.⁵⁸⁰, e si svolge in tre giorni tra personaggi appartenenti al circolo degli Scipioni, un gruppo i cui membri univano all'attività politica l'interesse per la filosofia. Il *De Legibus* riporta una conversazione, di un solo giorno, avuta luogo in un'epoca molto più recente, tra Cicerone, suo fratello Quinto e Attico, un amico epicureo. In queste due opere, il filosofo si dedica al problema fondamentale che ha stimolato l'intera filosofia politica: qual'è il *migliore* regime politico? Il *De re publica*, il più "filosofico" dei due dialoghi, si propone di rispondere a questa domanda, il *De Legibus*, di tratteggiare la struttura istituzionale e legale del regime da esso emerso. Va detto fin da subito che in entrambi gli scritti l'autore non si discosta molto da quanto già elaborato, se pur in forma "embrionale", nel *Pro Sestio*, anzi, possiamo dire, senza anticipare nulla, che qui, l'Arpinate porta alle *estreme* conseguenze la sua concezione degli *optimates* e della *res publica*. Nella risposta alla suddetta domanda (fondamentale) sono implicate riflessioni su numerose questioni correlate, una delle quali, quella della vita *corretta* per l'uomo, viene da subito presentata nell'introduzione al primo libro del *De re publica*. Non si tratta di una casualità, né tanto meno di una semplice digressione *etica*: Cicerone è consapevole del fatto che non si può intraprendere nessuna indagine sulla *migliore forma* di regime politico senza prima aver stabilito se la vita pratica, ossia la *vita politica*, sia quella più corretta (e quindi, a sua volta, la *migliore*). Ed infatti l'interrogativo iniziale è se sia superiore la *vita attiva*, la vita dell'uomo di Stato, oppure la *vita contemplativa*, ovvero la vita dedicata alla sapienza. L'interesse di Cicerone per questo argomento non è solo teoretico, ma scaturisce dalla crescente tendenza, diffusa tra i romani da alcuni filosofi (soprattutto *epicurei*), a denigrare la sfera politica, a rinunciare alla gestione della "cosa pubblica". Il suo concreto coinvolgimento nelle sorti dello Stato gli imponeva che le idee contenute nel *De re publica* fossero rivolte, in primis, alla realizzazione dell'obiettivo (pratico) di difendere la vita politica. A tal fine, il filosofo prende in esame gli argomenti comuni a favore di un'*astensione*, e, sebbene conceda loro *un certo grado* di verità, precisa che alla luce della *responsabilità* dell'individuo nei confronti sia di "questa" città sia della *sua particolare* natura, e alla luce degli onori che si possono ottenere nella vita pubblica, quegli argomenti assumono *scarsa* rilevanza. Oltre a ciò, sostiene anche che è assurdo pensare che la *virtù* possa esistere in astratto: "... la virtù esiste solo in quanto è *attiva*, ed essa si esplica

⁵⁸⁰Una settantina d'anni prima della stesura del dialogo, che risale infatti agli anni tra il 54 e il 51 a.C.

soprattutto nel governo della cosa pubblica e nell'*attuazione*, a fatti, non a parole, di quei principi che costoro⁵⁸¹ proclamano nel chiuso delle loro scuole⁵⁸². Chi dà espressione ai principi della virtù e *impone* agli altri di vivere in conformità ad essi, ossia l'uomo di Stato, è da considerarsi di gran lunga *superiore*, anche in saggezza, a coloro che, sebbene teorizzano su tali questioni, *si astengono* però da qualsiasi partecipazione diretta agli affari politici. Tuttavia, nonostante il fervore con cui Cicerone avanza questa opinione, da queste stesse pagine trapelano alcuni "indizi" che sottolineano come in realtà, per l'autore, la questione è lontana dall'essere chiusa. Ed infatti, l'argomento viene immediatamente ripreso non appena ha inizio il dialogo vero e proprio. Scipione, il protagonista, quando nella scena iniziale viene invitato a dare il suo parere in merito alla notizia secondo la quale nel firmamento sarebbe stato avvistato un "secondo sole", afferma di preferire, su tali argomenti, la posizione "socratica", una posizione che *evita* le tematiche astratte sulla base dell'assunto che: "sono o troppo difficili per essere comprese dalla mente umana, o non riguardano affatto la vita dell'uomo"⁵⁸³. Rapidamente, però, Scipione viene indotto ad abbandonare questa posizione: egli non soltanto ammette il suo interesse per gli studi filosofici e la necessità per l'*uomo d'azione* di tali conoscenze, ma riconosce anche che l'importanza, da lui attribuita, all'inizio del suo intervento, ai fattori pratici o terreni, è del tutto sproporzionata. "Quale comando militare, – dice infatti – quale magistratura civile, quale regno può essere più insigne di quello assicurato ad un uomo che, disprezzando le cose terrene, si volge soltanto a ciò che è *eterno* e *divino* e tutto pospone all'*amore della sapienza*?" I riconoscimenti⁵⁸⁴ attribuiti agli uomini politici, ovvero *potere* e *gloria*, sono considerati effimeri, poco rilevanti sul piano strettamente "umano". Ma c'è ancora un altro atteggiamento dell'autore da considerare: la vita maggiormente desiderabile, suggerisce Scipione in un altro punto del *De re publica*, non è né solo quella contemplativa, né solo quella attiva, bensì quella costituita dall'*unione* dell'esperienza nel trattare affari importanti *con* lo studio e la padronanza di arti differenti, ovvero: la vita di un uomo politico i cui orizzonti si siano ampliati grazie *all'apporto della filosofia*⁵⁸⁵. Questa posizione, che potremmo definire "intermedia", non può, ovviamente, essere considerata definitiva; e del

⁵⁸¹Gli *epicurei*, ma, in generale, tutte le cosiddette scuole di pensiero.

⁵⁸²Cicerone, *De re publica*, a cura di Anna Resta Barrile, Torino, Mondadori, 2010, libro II, cap. 1.

⁵⁸³Cicerone, *De re publica*, libro I, cap. 10.

⁵⁸⁴Verrebbe da dire: *terreni*.

⁵⁸⁵Cicerone, *De re publica*, libro III, cap. 3.

resto, come si potrebbe? Non bisogna mai dimenticare, in primo luogo, che quest'opera⁵⁸⁶ c'è giunta spuria; dunque, non possiamo dire nulla di certo sulle teorie politiche dell'autore, ma fare solo ipotesi. Tuttavia, in virtù di quanto fin qui analizzato, essa appare come la “soluzione” più logica. Cicerone, infatti, si è prefisso (non bisogna mai dimenticarlo!) quale compito fondamentale, quello di *rinnovare* la politica romana, in special modo la sua “classe dirigente”: egli conosce bene i meriti, ma anche i limiti, della tradizionale concezione romana della politica; per cui, vuole offrire una “diversa”, “nuova”, idea di politica, capace di “guidare” anche coloro che, seppur per doti e inclinazioni non propendono verso la vita filosofica, sono però destinati per origine, prestigio, valore e posizione sociale, ad assolvere importanti funzioni politiche. Per tali uomini il consiglio è di aspirare a quella vita che si avvicina all'*optimum*: la vita attiva *illuminata* dalla filosofia.

Riflettiamo un attimo su quest'ultimo passaggio: per l'Arpinate, dunque, l'uomo (o gli uomini) di Stato deve tendere ad una politica “illuminata dalla filosofia”, cosa, o meglio, chi ci ricorda tale affermazione? Non era forse stato già Platone a parlare di governanti-filosofi? Con ciò, naturalmente, non intendiamo dire che le loro conclusioni, in ambito politico, siano le stesse; tuttavia, ci sembra giusto sottolineare come anche il suo *discorso* (politico) imbocchi quasi immediatamente una “via” assai simile a quella dei suoi illustri predecessori⁵⁸⁷: una strada che finirà col proporre anch'essa una “soluzione” rigida a ciò che “rigido”⁵⁸⁸ *non può essere!* Ma procediamo con ordine: vediamo come il nostro autore giunga (progressivamente) ad una tale *deriva* teorica.

Dunque, una volta che il problema della vita corretta per l'uomo ha ricevuto una qualche risposta (seppur “provvisoria”), Lelio, uno dei presenti, espone la questione del “buon governo”. La trattazione ha inizio con la descrizione, di Scipione, delle caratteristiche generali di uno Stato: “(esso) è ciò che *appartiene* al popolo. Ma non è popolo ogni moltitudine di uomini riunitasi in modo qualsiasi, bensì una società *organizzata* che ha per fondamento l'osservanza della *giustizia* e la *comunanza* d'interessi”⁵⁸⁹. Fin da subito è possibile cogliere in questa iniziale definizione di Stato una novità fondamentale rispetto ai teorici precedenti: la legge (*ius*) come *elemento costitutivo primario* nella nascita di una comunità politica. Infatti, sebbene anch'egli individui la “causa prima” (*incipit*), che spinge

⁵⁸⁶Come anche il *De Legibus*.

⁵⁸⁷Questo apparirà ancora più evidente quando passeremo ad occuparci del *De Legibus*.

⁵⁸⁸Ovvero: *fisso, immutabile*.

⁵⁸⁹Cicerone, *De re publica*, libro I, cap. 25.

gli uomini ad unirsi, non in una qualche debolezza della loro natura, ma, come aveva già sostenuto Aristotele, in una loro “naturale inclinazione a vivere insieme”, subito dopo precisa che: “*senza giustizia e comunanza d'interessi*” essa resta un semplice *agglomerato umano*. In altri termini: è il *bisogno* di giustizia e di bene comune, e *non* semplicemente la necessità di “stare insieme”, a costituire il *fine* di uno Stato. Tale esaltazione della legge, quale “struttura portante” della comunità politica, consente tra l'altro all'autore di dimostrare l'origine altrettanto *naturale* del governo dello Stato. Poco dopo, infatti, Scipione aggiunge che: ogni Stato, “per essere *stabile*, deve essere retto da un'*autorità giudicante*”⁵⁹⁰, che *sempre* si conformi allo scopo per cui lo stato fu costruito”⁵⁹¹, vale a dire: l'osservanza della legge e la salvaguardia del bene comune. Si tratta di una puntualizzazione alquanto “ardita” da parte dell'autore, ma che, a nostro parere, ha un suo “perché” all'interno del suo disegno politico: se, infatti, ora può “giustificare” (o meglio: *tentare* di giustificare) su basi *naturali* (ontologiche) l'esistenza, e quindi la *necessità* del governo, in seguito (come vedremo) potrà (o tenterà di) farlo anche con quella che, a suo avviso, è la migliore forma di governo, ossia il governo degli *optimates*⁵⁹².

Ogni suddetta “autorità giudicante”, ogni forma di governo, determina a sua volta – continua Scipione – il *carattere* della “cosa pubblica”, che può essere perciò monarchica, aristocratica o democratica. La prima, il “governo di uno solo” (la monarchia), si caratterizza per il legame *emotivo* che il governante (in questo caso *unico*) instaura con il popolo: “il nome ci appare – dice infatti l'Africano – come quello del *padre*”⁵⁹³. La seconda, il “governo dei migliori” (aristocrazia, appunto), per il “consiglio”, ovvero per la *saggezza*. La terza, il “governo di tutti” (la democrazia), per la “libertà”. Cicerone non esprime (almeno per ora) una particolare preferenza per nessuna delle tre, anzi, sostiene che: da ciascuna di esse, per quanto concerne l'*organizzazione* di una comunità, *potrebbero* scaturire anche governi onesti e stabili, dal momento che l'avidità e l'ingiustizia non distruggono il *vincolo originale* della consociazione. Sfortunatamente, ciascuna di queste forme, contiene *in se*, in embrione, i “principi” della propria distruzione: “nei regni la massa dei cittadini è troppo *estranea* all'esercizio dei diritti e al governo dello Stato; i governi aristocratici, d'altra

⁵⁹⁰Letteralmente: *che giudica*.

⁵⁹¹Cicerone, *De re publica*, libro I, cap. 26.

⁵⁹²Egli forzerà l'uguaglianza tra la *necessità* in generale di un governo per gli uomini, e quella di un governo *aristocratico*, che tale (cioè: *necessario*) non è.

⁵⁹³Cicerone, *De re publica*, libro I, cap. 35.

parte, sopprimono quasi del tutto la libertà, perché privano il popolo di una effettiva partecipazione alle deliberazioni pubbliche e al potere politico; nelle democrazie, infine, dove tutti i poteri sono esercitati dal popolo, l'uguaglianza stessa dei diritti politici è di per se ingiusta, perché non ammette distinzioni secondo i meriti individuali⁵⁹⁴. Di fronte a ciascuna forma sta, quindi, il corrispettivo degenerare (tirannia, oligarchia, oclocrazia), e la Storia testimonia dell'inevitabile tendenza di ciascuna di esse a degenerare nel suo opposto; quest'ultimo, a sua volta, destinato a farsi soppiantare, in un qualche futuro, da un'altra forma ancora. “Così, come una palla – spiega l'Africano – che i giocatori si scambiano rapidamente tra di loro, è il governo dello stato: passa dai re ai tiranni, dai tiranni agli ottimati o al popolo, da questi alle fazioni o di nuovo ai tiranni; né mai avviene che una forma di governo duri a lungo in uno stato”⁵⁹⁵. Ma se queste forme “primitive” mutano *inevitabilmente* in nuove costituzioni, ve ne è tuttavia un tipo che *generalmente* non è soggetto a sovvertimenti, se non per difetti e colpe dei governanti, poiché esso risulta da un “saggio temperamento”⁵⁹⁶ di quelle forme politiche: da un'assennata mescolanza di ciascuna di esse, la quale produce a sua volta “un equilibrio persino nei diritti, nei doveri, e nelle funzioni”⁵⁹⁷. Tale concezione aveva sicuramente quale suo riferimento più immediato Polibio, che, come visto in precedenza⁵⁹⁸, cercando di dare una spiegazione della rapidissima espansione di Roma, individuò la chiave di tale expansionismo nel carattere *misto* della costituzione romana: essa, infatti, rendeva impossibile l'indebita concentrazione del potere, formando un *sistema* di controlli e di equilibri. Una tale struttura, in cui “vi fosse un'autorità *suprema e regale*, che agli ottimati fosse assegnata una *posizione eminente*, e che al giudizio e alla volontà del popolo fossero riservate (solo) alcune decisioni”⁵⁹⁹ la si ritrova, anche per Cicerone, nell'ordinamento, lasciato in eredità dai padri⁶⁰⁰, della Repubblica Romana: in essa, infatti, i principi della *potestas*, dell'*auctoritas* e della *libertas* si riscontrano nei poteri dei consoli, del Senato e del popolo. L'esposizione dei principi teorici che sono alla base del regime misto è seguita poi dal “racconto”, reso da Scipione, dello sviluppo e della composizione interna dell'antica⁶⁰¹ Repubblica Romana (l'esempio *concreto*

⁵⁹⁴Cicerone, *De re publica*, libro I, cap. 27.

⁵⁹⁵Cicerone, *De re publica*, libro I, cap. 44.

⁵⁹⁶Cicerone, *De re publica*, libro I, cap. 65.

⁵⁹⁷Cicerone, *De re publica*, libro II, cap. 33.

⁵⁹⁸Vedi *pagine 138-139*.

⁵⁹⁹Cicerone, *De re publica*, libro I, cap. 45.

⁶⁰⁰Cicerone, *De re publica*, libro I, cap. 46.

⁶⁰¹Nel senso di: *quella delle origini*.

di governo misto). Le premesse a tale trattazione storica vengono suggerite attraverso le parole del vecchio Catone, secondo il quale: la forza e l'originalità di tale costituzione, *non astratta* creazione del pensiero politico, bensì frutto della saggezza *empirica* degli antenati, consiste nel fatto che essa non è dovuta, come presso altri, all'opera di un solo legislatore o di una sola generazione, ma è sorta nel corso di *parecchie* età e per virtù di *molti uomini*⁶⁰². Non perciò come Platone, ovvero: immaginando uno stato ideale, piccolissimo e forse non realizzabile in terra, ma prendendo a modello lo Stato Romano, e risalendo alle origini delle sue istituzioni, in una rapida sintesi che prende le mosse dalla fondazione dell'Urbe, Scipione coglierà: le *innovazioni essenziali* che hanno condotto la costituzione mista al raggiungimento di un *equilibrio* “stabile”⁶⁰³, ne studierà il *progressivo* sviluppo storico, e si sforzerà di *applicare i principi* della scienza politica alla “più vasta repubblica del mondo”⁶⁰⁴. Per fondare, dunque, la città destinata a diventare il cuore di un immenso impero, Romolo – continua l'Africano – scelse, molto opportunamente, un luogo sulla riva di un fiume perenne, affinché avesse tutti i vantaggi delle città marittime e al tempo stesso non fosse esposta ai pericoli; e, soprattutto, diede prova di grande saggezza politica con *l'istituzione* del Senato, che *temperava* il potere monarchico col l'autorità e il consiglio dei migliori cittadini (i *patres*). Alla sua morte, e dopo un periodo di interregno, i *patres*, respingendo il principio dell'ereditarietà, *scelsero* come re il sabino Numa Pompilio, il quale in omaggio a tale sovranità “popolare”⁶⁰⁵, volle che la sua elezione fosse convalidata (anche) dal popolo mediante i comizi curiali; inoltre, *con ordinamenti religiosi e civili* ispirò nella popolazione, fino ad allora bellicosa e rozza, *l'amore per la pace e la giustizia*. Rispettosi della costituzione e meritevoli di lode furono pure i suoi successori, sotto i quali Roma combatté, tra l'altro, guerre fortunate, avviando, così, la sua espansione politica e territoriale. Tra questi va ricordato particolarmente Servio Tullio, la cui riforma politica, che concedeva a tutto il popolo il diritto di voto alle elezioni e attribuiva ai più abbienti (ovvero, agli *aristocratici*) maggiori poteri politici, costituisce già un *notevole* progresso verso la costituzione “mista”. Tuttavia, il potere del re era ancora predominante, e con esso il pericolo che la monarchia *degenerasse* in tirannia; come di fatto accadde con il regno di

⁶⁰²Cicerone, *De re publica*, libro II, cap. 1.

⁶⁰³Il limite fondamentale della concezione politica di Cicerone, che qui si tenterà di dimostrare, è l'idea che tale equilibrio possa essere *definitivo*, cioè, che possa *valere per sempre*.

⁶⁰⁴Cicerone, *De re publica*, libro II, cap. 30.

⁶⁰⁵In realtà si tratta della sovranità di una *parte*, nella fattispecie dell'aristocrazia; perché fu *solo* essa, come detto, ad eleggerlo “re”.

Tarquinio il Superbo, il quale, per la sua crudeltà e le sue dissolutezze, dalla città insorta *fu cacciato* insieme alla sua gente. Con la caduta della monarchia ebbe inizio quel ciclo di rivoluzioni politico-istituzionali (l'avvento della costituzione “mista”) che avrebbero fatto la fortuna di Roma. Al re, infatti, subentrarono i *consoli*, eletti annualmente ed *esecutori* delle deliberazioni del Senato: nelle loro mani erano accentrati *tutti* i poteri, ma si preoccupavano pure di *garantire* la libertà e la tutela giuridica dei cittadini. Tuttavia, non si era ancora raggiunta quella equa distribuzione di diritti, poteri e uffici, che è alla base di uno Stato ben ordinato, e il popolo, che, come visto, era oramai avviato sulla strada della *libertà*, inizio a rivendicare per se maggiori diritti. Ne conseguirono secessioni e sommosse, che furono in gran parte placate *solo* dopo l'istituzione del *tribunato della plebe*, le stesura del primo *codice di leggi*, e altri provvedimenti volti a favorire l'*uguaglianza giuridica* di tutti i cittadini. In questo modo fu raggiunta nel III secolo a.C. quella *aequabilitas*⁶⁰⁶ che per oltre due secoli rese *stabile* la potenza romana.

Prima di proseguire nell'analisi del *De re publica* e vedere come l'Arpinate tenta di giustificare sul piano del “diritto naturale” la presunta *superiorità* di tale forma di governo, vorremmo, però, brevemente, soffermarci su due aspetti emersi in questa prima parte dello scritto ciceroniano, e che possono essere rilevanti ai fini del nostro lavoro. Primo punto: si è visto che all'inizio del dialogo, quando gli interlocutori si confrontano su quale sia la migliore condotta di vita, Scipione (Cicerone) opta per una via di mezzo tra la vita del saggio e quella dell'uomo di Stato. Ciò implica, e del resto lo abbiamo appena visto, che, anche per Cicerone⁶⁰⁷, il miglior sistema politico resta quello in cui la *saggezza* la fa ancora “da padrona”, ovvero: il governo assoluto del saggio, dell'uomo *sommamente* dotto e virtuoso⁶⁰⁸. Egli non esclude in effetti la possibilità che lo Stato “migliore” possa essere il “frutto” della sapienza di un unico fondatore; lo dimostra, del resto, il tono con cui conclude il suo racconto sul contributo di Romolo allo sviluppo dell'ordine maturo dell'Urbe: “non vedete dunque – dice infatti Scipione - che per il senno di *uno solo* è nato un popolo nuovo, e non lasciato quasi a vagire nella culla ma *già sviluppato* e ormai prossimo alla *maturità?*”⁶⁰⁹. Egli però sa anche che gli uomini così eminentemente saggi sono *rari*. Il governo, de parte e per mezzo della *saggezza*, fu infatti possibile solo sotto i primi re di

⁶⁰⁶L'emanazione di un perfetto equilibrio tra varie classi sociali.

⁶⁰⁷Come, in generale, per tutto il pensiero classico.

⁶⁰⁸Cicerone, *De re publica*, libro II, cap. 23.

⁶⁰⁹Cicerone, *De re publica*, libro II, cap. 11.

Roma, fino a quando, cioè, la monarchia mantenne le sue caratteristiche *peculiari* di governo assoluto di un *solo* uomo sommamente dotto e virtuoso. Ma tale condizione⁶¹⁰ dipende, come visto, anche nel caso dell'Urbe, più dalla *fortuna* che dalla pianificazione. Ciò dimostra che la monarchia è addirittura il *meno* stabile dei tre regimi semplici⁶¹¹: quello che per primo e con maggiore certezza andrà incontro alla decadenza⁶¹². Bastarono, del resto, soltanto gli eccessi di un unico monarca, Tarquinio, per rendere persino il titolo di “re” disgustoso agli occhi del popolo romano⁶¹³. È più *ragionevole*, quindi, per Cicerone, progettare sulla base di ciò che ha *maggiori possibilità* di verificarsi⁶¹⁴. È più probabile, e qui passiamo all'altro aspetto di questo passaggio per me essenziale, che si dia un insieme di uomini *discretamente* capaci, a ciascuno dei quali sarà possibile chiedere di impegnarsi per un graduale miglioramento del “sistema” politico, facendo in parte ricorso anche agli insegnamenti passati, ossia all'*esperienza*. Il racconto di Scipione mostra infatti che quella “costituzione ottima”, il regime “misto”, appare come l'unico tentativo in grado di soddisfare la *sete popolare* di libertà, e allo stesso tempo assegnare di nuovo alla *saggezza* e alla *virtù* (mediante gli *optimates*) quel ruolo *primario* che avevano già quando vigeva il regime monarchico, ossia di *guide* dello Stato. Dove il governo assoluto del saggio è impossibile, la costituzione “mista” consente agli uomini di governo di guadagnare *consenso popolare* nei confronti delle leggi dettate dalla *loro* saggezza, e pertanto ottenere quell'approssimazione all'*optimum*, che, come visto fin dalle pagine *Pro Sestio*, costituisce, per il nostro oratore, il “fondamento” su cui costruire una comunità politica. Come si può ben vedere⁶¹⁵, l'approccio di Cicerone alla questione del “buon governo” *sembra* alquanto pragmatico, quanto mai *realistico*: egli concorda con i suoi predecessori (Platone, Aristotele, Polibio) che il miglior “modello” di stato sia probabilmente quello elaborato da un *saggio* o un insieme di *saggi*, ma è anche *consapevole* che ciò avviene solo raramente, a causa della penuria di individui dotati di tali qualità. Perciò è più plausibile (ai fini della sua realizzazione) affidarsi ad un insieme di uomini *abbastanza* capaci.

Ma, a questo punto, è lecito chiedersi: tale approccio “empirico” permarrà il restante percorso teorico dell'Arpinate? Oppure anch'egli “devierà” verso un impianto *idealistico* (se

⁶¹⁰Vale a dire: il succedersi nel tempo di una serie di sovrani con tali qualità.

⁶¹¹In quanto soggetta a troppe variabili, compreso il *caso*.

⁶¹²Cicerone, *De re publica*, libro II, cap. 26.

⁶¹³Cicerone, *De re publica*, libro II, cap. 30.

⁶¹⁴Si badi bene: si sta parlando in termini di *probabilità*; non di *certezze*.

⁶¹⁵Ed è ciò che qui mi preme *maggiormente* sottolineare.

non addirittura *metafisico*)? I due aspetti appena evidenziati rappresentano alcuni dei (non pochi) momenti in cui l'autore si rapporta in maniera *pragmatica* con la questione del “miglior regime”, e più in generale con la filosofia politica. Tuttavia, anche nel suo caso è l'approccio *metafisico* a prevalere. Del resto, lo si può constatare subito: in primo luogo, perché se esaminiamo attentamente la sua idea di “regime misto”, si rivela in realtà, negli aspetti più importanti, *aristocratico*. I provvedimenti politici che lo riguardano sono infatti rivolti *ad assicurare* all'aristocrazia (ai *patres* che compongono il Senato)⁶¹⁶ un ruolo decisivo nel governo dello Stato. A tal proposito, Scipione afferma che: “A quei tempi, dunque, la nostra repubblica era governata in modo che il popolo, pur essendo libero, *non* avesse in effetti alcuna facoltà di decidere, poiché *su tutto*, per statuto e per consuetudine, deliberava il *Senato*. I *consoli*⁶¹⁷, poi, per quanto durassero (in carica) soltanto un anno, esercitavano in realtà un *potere regale* per forma e per diritti”⁶¹⁸. Anche quando una parte del potere fu devoluto al popolo attraverso il *tribunato*, l'autorità *effettiva* restò al Senato, poiché, per Cicerone, questa “costituzione equilibrata ed armoniosa” poggia *in larga misura* sull'esistenza costante di un'aristocrazia dotata delle qualità eccezionali e superiori⁶¹⁹ da lui descritti in quest'opera e, in seguito, nel *De Legibus*. Riferendosi all'introduzione di quella carica (il tribunato), afferma infatti che: “quando si ottenne con una sedizione che fossero eletti due *tribuni della plebe*, si offrì al popolo il motivo di limitare la potenza e l'autorità del Senato. Ma essa *si manteneva* tuttavia grande e forte, poiché *proteggono* lo Stato con la saggezza e con le armi uomini *avveduti* ed *energici*, che godevano *presso tutti* di altissimo prestigio per il fatto che, pur *primeggiando* sugli altri per onori, *non* si abbandonavano ai piaceri, né disponevano di maggiori ricchezze. E proprio perché nella vita privata *tutelavano diligentemente* gli interessi dei singoli con opere, consiglio e denaro, tanto più gradita nella vita politica era la *virtù* di ciascuno (di essi)”⁶²⁰. Ma Cicerone non “si accontenta” di *idealizzare* in maniera assoluta la classe degli *optimates*; egli si spinge ben oltre: fino a giustificare la *necessità* del “regime misto” sulla base delle dottrine stoiche del “diritto naturale” e del *cosmopolitismo*, ed in virtù della sua “teologia”. I mutamenti costituzionali che hanno caratterizzato la storia di Roma, afferma infatti Scipione, *non*

⁶¹⁶Cicerone, *De re publica*, libro II, cap. 28.

⁶¹⁷Anch'essi scelti tra gli *optimates*.

⁶¹⁸Cicerone, *De re publica*, libro II, cap. 32.

⁶¹⁹In tutti i sensi, anche, come vedremo tra poco, *metafisico*.

⁶²⁰Cicerone, *De re publica*, libro II, cap. 34.

furono dovuti ad intendimenti razionali di un gruppo di uomini, ma ad una *tendenza naturale* dello Stato verso la realizzazione di una *perfetta* forma di governo⁶²¹. La *concordia ordinum* (ovvero: l'armonia tra forze opposte), che è a fondamento di tale regime e che è la *sola* ad assicurarne la stabilità, è espressione della *vera* giustizia, ossia della *legge naturale*, e si identifica con la *ragione divina*. A tale concezione si oppone Filone, un altro degli interlocutori del dialogo ed esponente della scuola scettica, per il quale: se la giustizia fosse “naturale”, allora, come per le sensazioni di caldo e freddo, anch'essa sarebbe la *medesima* per tutti gli uomini, in ogni tempo ed in ogni luogo. La giustizia, sostiene lo scettico Filone, *non* è naturale, piuttosto, è il *prodotto* della società umana, e più specificamente, di questa o quella comunità politica *particolare*. Non si basa sulla natura (φύσις) ma sull'utilità, non la si desidera per se stessa, ma soltanto sulla base del *calcolo*. E ciò vale anche per il suddetto ideale della *concordia ordinum*: essa si origina per lo più dalla paura degli uomini di rimanere esposti, nella loro debolezza e senza un tale “principio”, ai soprusi degli altri, in particolare dei più forti. La difesa della dottrina *stoica* della “giustizia naturale” è affidata a Lelio, il più anziano e il più conservatore del gruppo. Nel III libro del *De re publica* egli sostiene che: non l'utilità e la violenza sono alla base delle leggi sociali, ma fondamento del pubblico governo è il diritto *naturale*, che non trae origine dalle *convenzioni* stabilite dagli uomini per debolezza o paura reciproca, ma risale alla *natura* stessa. “Vera legge è la *retta ragione* – afferma Lelio – in armonia con la natura *universale, immutabile, eterna*, che con i suoi ordini richiama l'uomo al dovere e con i suoi divieti lo distoglie dalla frode [...]. Non è lecito ad essa sostituire altra legge, né modificarla in alcuna altra parte o annullarla del tutto, poiché né popolo né Senato potrà dispensarci dall'osservanza di una (tale) legge [...]. Non è essa infatti diversa da Roma ad Atene o dall'oggi al domani; ma unica, eterna, immutabile e capace di *tenere a freno* tutta la gente in ogni tempo. Poiché uno è il *signore e guida* di tutte le cose, il *dio*, colui che tale legge *ha ideato, meditato, emanato*: e chi *né* a lui *né* a quella obbedirà, rinnegherà *se stesso* e la *propria natura* di uomo, e dovrà subirne la pena, anche se sfuggirà a quei supplizi che tali sono ritenuti nel giudizio degli uomini”⁶²². Dal passo appena citato è facile cogliere tutti i “capisaldi” dello Stoicismo a cui Cicerone fa appello per giustificare il suo modello di “buon governo”: si va dalla dottrina dello “*ius naturalis*”, a quella relativa alla sua valenza “universale” (cosmopolita), quest'ultima, a sua volta,

⁶²¹Cicerone, *De re publica*, libro II, cap. 32.

⁶²²Cicerone, *De re publica*, libro III, framm. 6.

dimostrata a partire della dottrina stoica del *Logos Universale*⁶²³, del Dio Unico, di cui la vera legge sarebbe emanazione. Sulla base di questi *pre-supposti* Cicerone, poi, può anche *legittimare*⁶²⁴ l'impero di Roma, il suo *dominio* su gli altri popoli e Stati, oltre a ribadire, ovviamente, la necessità che la *leadersheap* della Repubblica resti *sempre* nelle mani degli *optimates*. Infatti, il *cosmopolitismo* che sottende alla dottrina della “legge naturale”, ovvero la sua eternità ed universalità, implica, per l'Arpinate, che essa tende a *riunire* in un'*unica* società, in un *unico* Stato, tutti gli uomini che desiderano rispettarla ed onorarla. Di tale aspirazioni *universalistica* si sarebbe fatta carica Roma, la cui storia di conquiste rivelerebbe, secondo Cicerone, il disegno di una volontà *divina*. Riguardo all'altro aspetto, poi, quello relativo al primato politico degli *optimates*, il filosofo arriva addirittura a sostenere la sua necessità su basi *ontologiche*: tale primato risponderebbe, cioè, ad una “legge di natura”, per cui il *migliore* domina *necessariamente* sugli altri. Dice infatti Lelio: “Non vediamo noi forse che dalla *natura* stessa è stato assegnato ai *migliori* il dominio assoluto che è di sommo vantaggio per i deboli? Perché dunque Dio comanda all'uomo, l'animo al corpo, la ragione alla sensualità, all'ira e alle altre parti viziose e deboli dell'animo? [...]. Ma non dobbiamo ignorare le *differenze* che intercorrono tra i vari modi di comandare e di obbedire. L'animo infatti comanda al corpo e agli appetiti sensuali, ma su quello esercita la sua autorità come un *re* verso i suoi *sudditi* o un *padre* verso i propri *figli*; su questi (gli appetiti), come un *padrone* verso i *servi*, in quanto li tiene a freno e li doma. Non diverso da quello dell'animo sul corpo è il *potere* dei re, dei comandanti, dei magistrati, dei padri e dei popoli sui cittadini e sugli alleati; e così i padroni *tengono soggetti* gli schiavi, come la parte più nobile dell'animo, la *sapienza*, ne tiene soggette le parti più *viziose* e più *deboli*, gli appetiti sensuali, gli impeti d'ira e le altre passioni”⁶²⁵. Ma l'esaltazione, la magnificazione dell'*elite* senatoriale, e in generale aristocratica, emerge pure, e forse anche di più, nella parte conclusiva del dialogo (libri IV e V), là dove Scipione introduce la celebre figura del *princeps*⁶²⁶, ovvero il *garante* dell'assetto costituzionale. Riallacciandosi al discorso di Lelio, l'Africano, infatti, pur sostenendo, anch'egli, con forza e convinzione, la necessità di tale giustizia (la legge naturale) quale *fondamento* di un buon governo, aggiunge, però, che essa comunque da sola *non* può garantire stabilità alle leggi e

⁶²³In altri termini: la *teologia* stoica.

⁶²⁴Nel senso di giustificare *legalmente*, su basi *giuridiche*.

⁶²⁵Cicerone, *De re publica*, libro III, framm. 11.

⁶²⁶Cicerone, *De re publica*, libro III, framm. 5.

assicurare la felicità di uno Stato, se non si inculca nei cittadini l'amore per la *virtù* e l'obbedienza alla legge (in generale). Ciò è possibile, in primo luogo, attraverso l'*educazione* dei giovani: le loro qualità morali devono essere tutelate dagli onesti costumi familiari, dagli esempi di rettitudine dei politici e dei magistrati, e dalla condanna di tutto ciò che, infiammando le passioni, contribuisce alla decadenza del costume ed è strumento di corruzione⁶²⁷. Ma, soprattutto, è attuabile attraverso un perfetto equilibrio dei poteri dello Stato, ovvero: mediante la *concordia ordinum*, fondamento del “regime misto” ed espressione del “diritto naturale”, la quale garantisce che *ogni* componente abbia nella *gerarchia* di tutto l'organismo statale *il posto che più gli conviene*. Perché essa si conservi *ininterrottamente*, è a sua volta necessario - prosegue l' Africano - per il bene di tutti i cittadini, che su di essa vigili un uomo nutrito del desiderio di gloria⁶²⁸, che primeggi per valore e dottrina⁶²⁹, e sia a tutti esempio di onestà: un *princeps*, appunto, un “moderatore” (*moderator*) che si preoccupi del benessere dei concittadini, “perché la loro vita sia salda di potenza, abbondante di ricchezza, bella di gloria e onesta di virtù”⁶³⁰. Nell'introduzione di tale figura, e soprattutto nella sua “esaltazione”, non bisogna però scorgere alcuna nostalgia o ripensamento dell'autore a favore di un regime monarchico: l'impiego di tali termini (*princeps*, *rector*, *gubernator*) al singolare non sta ad indicare l'“unicità” di tal figura, ma, piuttosto, che si sta parlando di un *tipo*. Il *princeps*, ed è questo il punto essenziale che ci interessa sottolineare, non è altro che il primo tra altri *a lui pari*, e tutti insieme formano una vera e propria *elite* (quella degli *optimates*, appunto). Cicerone, in tutta la sua vita, *non pensò mai* ad un potere che fuoriuscisse dal quadro delle istituzioni repubblicane: egli immaginava, piuttosto, una figura che fungesse da loro presidio⁶³¹ (da super-visore), che garantisse con l'azione, con la *prudenza*, proprio di un uomo superiore, di un cittadino-modello, il funzionamento della “costituzione mista”; quella, sì, destinata a far vivere lo Stato in *armonia*.

Una volta stabilito, dunque, qual è il miglior regime possibile, l'Arpinate può passare alla seconda fase del suo percorso teorico: l'individuazione delle leggi *adatte* a tale Stato (ideale). Questo tema è oggetto dell'altro dialogo ciceroniano: il *De Legibus*. In quest'opera

⁶²⁷Cicerone, *De re publica*, libro IV, cap. 3 e 4.

⁶²⁸Cicerone, *De re publica*, libro V, framm. 3.

⁶²⁹Cicerone, *De re publica*, libro V, framm. 6.

⁶³⁰Cicerone, *De re publica*, libro V, framm. 3.

⁶³¹Non a caso, come visto, impiega il termine *moderator*.

l'analisi è sollecitata dal desiderio di approntare un codice applicabile al regime misto; tuttavia, come già nel *De re publica*, alla questione *centrale* si giunge partendo da molto lontano, ovvero: la preparazione del *diritto positivo*, che andrà a costituire un tale codice, *presuppone* un'analisi assai più completa, necessariamente *filosofica*, di una quantità di altre questioni. Dice infatti Cicerone all'inizio del dialogo: “sarà nostro compito spiegare il *fondamento* del diritto e farlo derivare dalla *natura stessa* dell'uomo; dobbiamo esaminare le leggi dalle quali *devono* essere governati gli Stati; ed in seguito considerare i principi e gli ordinamenti stabiliti e codificati presso i popoli, *senza tralasciare* quelle che sono le istituzioni giuridiche e civili del nostro popolo”⁶³². Egli risale perciò alla *sorgente* del diritto, e ricerca nella *filosofia* il fondamento della dottrina giuridica⁶³³ per affermare che, per *ogni* uomo, è nella legge *naturale, unica, irrevocabile, eterna*, e scolpita nella coscienza stessa del genere umano, il *criterio* della scelta tra il bene e il male, tra il giusto e l'ingiusto⁶³⁴. Questa *suprema legge morale* è da lui definita *ratio summa insita in natura*: non soggetta quindi alla volontà e all'arbitrio degli uomini, ma conforme al *precetto immutabile* della sapienza infinita, su cui si fonda l'*ordine intrinseco* delle cose. Essa, cioè, è *emanazione* della mente divina, da cui la natura è *preordinata*, e *vincolo di parentela* tra Dio e gli uomini⁶³⁵. L'uomo, infatti, che da Dio ha ricevuto l'anima immortale ed è stato creato ad immagine sua⁶³⁶, ha origine divina, ed è l'unico, tra gli esseri animati, che abbia *in se* la capacità di apprendere e di ragionare, e perciò di *progredire*⁶³⁷. E poiché egli, per la sua somiglianza con l'essere divino, tende a conseguire la *perfezione*; nell'attuare la propria natura razionale, dovrà seguire quell'*innato* criterio di scelta tra bene e male che è in lui: quella *suprema legge morale*, non stabilita da governanti e giudici, ma concessa dalla *natura* e comune a *tutti* gli uomini. L'uomo è dunque nato per la *Giustizia*, per essere partecipe del *vero* diritto, dal momento che: *solo* una vita ispirata ai precetti della legge naturale rende gli uomini *migliori*⁶³⁸, in quanto li conduce alla *perfetta virtù* (cioè realizza a pieno la loro razionalità), fonte di ogni bene. Solo in questo modo egli potrà essere *veramente felice*, perché, riflettendo⁶³⁹ sulla propria umanità, nel suo valore *universale*

⁶³²Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 5.

⁶³³*Ibid.*

⁶³⁴Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 6.

⁶³⁵Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 7.

⁶³⁶Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 8.

⁶³⁷Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 9.

⁶³⁸Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 11.

⁶³⁹Grazie, appunto, a precetti della *ragione*.

conoscerà *pienamente* se stesso⁶⁴⁰, ossia: diverrà *consapevole* del principio divino che è in lui e dell'*unione* con gli altri uomini, cittadino di un'*unica* “patria” (l'Universo), ordinata e retta dal principio divino⁶⁴¹. Viceversa - aggiunge Cicerone - se la ignorerà, sarà *ingiusto*, sia che essa sia *scritta* in qualche luogo, oppure in nessun luogo⁶⁴².

Soffermiamoci un attimo su questo passaggio: cosa intende sottolineare l'Arpinate con quest'ultima affermazione? È certo che il filosofo ci stia dicendo qualcosa di molto importante, ovvero: che la *giustizia*, quella *vera*, quella *naturale*⁶⁴³, non si identifica sempre con l'obbedienza alle leggi scritte e alle istituzioni civili, anzi, *spesso* si trova in netta contrapposizione con essa. “Tra le cose più *assurde* - dice infatti - c'è proprio quella di considerare giusti *tutti* i principi sanciti nelle istituzioni e nelle leggi dei popoli”⁶⁴⁴, dal momento che esse non si fondano su un *reale* principio di giustizia (la retta ragione), ma su un criterio di *utilità*. “Se il diritto (naturale) - continua l'Arpinate - avesse il *suo fondamento* nei decreti del popolo, nelle deliberazioni dei governanti, nel verdetto dei giudici, potrebbe essere *diritto* il rubare, il falsificare o il simulare, se tali azioni fossero approvate dai voti e dalle deliberazioni della *moltitudine*. Se così grande fosse il potere delle decisioni e dei voleri degli *stolti*⁶⁴⁵, da poter sconvolgere con i loro voti l'*ordine naturale* delle cose, perché, allora, non si conferma con una legge che *siano ritenute* buone e salutari le cose che sono cattive e perniciose?”⁶⁴⁶. Il “diritto positivo”, o, comunque, buona parte di esso, si fonda, dunque, per Cicerone, su una logica *utilitaristica*, mentre la *vera* giustizia ha una base, potremmo dire, *infallibile*, che consiste nella *retta ragione*: questa è l'unico vero criterio “imposto dalla natura”, l'unico che consente all'uomo di cogliere *immediatamente* l'essenza delle cose⁶⁴⁷, e quindi di poter distinguere realmente ciò che è bene da ciò che è male, il vero dal falso, il razionale dall'irrazionale⁶⁴⁸. Le leggi dei popoli giudicano le cose secondo criteri *estranei* alla loro natura, mentre il giusto e l'ingiusto, l'onesto e il disonesto sono distinti *per natura*, e ciò può essere colto solo dalla *perfetta ratio*.

Come si può notare, anche dal “tono” delle sue parole, Cicerone sembra assai sicuro

⁶⁴⁰Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 22.

⁶⁴¹Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 23.

⁶⁴²Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 15.

⁶⁴³Sebbene a questo punto del suo discorso la si può chiamare anche “divina”.

⁶⁴⁴*Ibid.*

⁶⁴⁵La moltitudine, per Cicerone, sembra essere formata in gran parte da “ignoranti”.

⁶⁴⁶Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 16.

⁶⁴⁷La loro *natura*.

⁶⁴⁸Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 17.

delle sue tesi: perché? Su *cosa* poggia tanta sicurezza? Cosa rende così *infallibile* la “retta ragione”? L'Arpinate ce lo dice poco dopo: essa è un “intuito naturale” comune a tutti gli uomini⁶⁴⁹, in grado di far conoscere l’“essenza primordiale” delle cose, così da indurli a collocare, tra le *virtù*, tutto ciò che è bene, e, tra i *vizi*, tutto ciò che è male⁶⁵⁰. È tutto qua, quindi? Nient'altro che una “particolare” forma di *intuizione*? Ma l'intuizione non è sapienza, o, almeno, non ancora. Può essere uno dei *momenti* che precede la conoscenza⁶⁵¹, ma non è conoscenza. E allora? Perché considerare i suoi “giudizi” *fondamento* della suprema legge morale⁶⁵²? E, soprattutto: perché ritenerli *infallibili* rispetto alla varietà di *opinioni*⁶⁵³, su cui, invece, si fondano le leggi e le istituzioni politiche? Eppure anch'esse (le opinioni) presuppongono un processo di conoscenza, un ragionamento, un “confronto”; anzi, forse anche più della stessa “intuizione”. Almeno che: tale “intuizione primordiale” non implichi qualcosa di “superiore” al ragionamento stesso, qualcosa di più “immediato”, in grado di cogliere subito la “verità” delle cose, un “sapere” in grado di *trascendere* la realtà, di spingersi al di là delle *umane* possibilità fino a quasi “imitare” il *divino*? È assai probabile che il filosofo stia pensando ad una tale forma di “virtù”, “madre di tutte le altre” (*mater omnium bonarum rerum*), “il dono più splendido e più nobile che gli *dei* concessero agli uomini”. È plausibile che si stia riferendo ad una forma di conoscenza “superiore”, quale prima di lui avevano teorizzato Platone e Aristotele: la *sapienza*, ἡ σοφία, il fulcro di tutta la nostra riflessione. Siamo giunti, dunque, al momento fondamentale della nostra indagine: anche Cicerone pone come *pre-supposto* della vera legge, e quindi del “buon regime”, una forma di sapere *superiore*, una vera e propria *metafisica*. Grazie ad essa ogni uomo può “conoscere se stesso”, ossia: prendere coscienza di avere in se qualcosa di divino, concepire il proprio spirito come un'immagine *sacra*, e comprendere, perciò, “quanto interiormente ricco e privilegiato egli sia venuto alla luce”, di quale eccezionale “mezzo” disponga, poiché alla luce di tale “sapienza” può cogliere nella sua mente il *reale* significato delle cose, e ottenere così la “vera” felicità. Ed infatti – continua l'Arpinate – non ci può essere nulla di *più felice* di un animo che abbia *compreso* (presa coscienza) la forza (e il

⁶⁴⁹Abbiamo visto nell'introduzione a questo capitolo, che, secondo la concezione stoica, la “retta ragione” è *potenzialmente* in tutti gli uomini.

⁶⁵⁰Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 16.

⁶⁵¹Una *fase* del processodi conoscenza.

⁶⁵²Fino ad ora abbiamo alternato i termini: diritto naturale, legge di natura, suprema legge morale; crediamo che sia chiaro, a questo punto, che essi sono stati impiegati come “sinonimi”; con lo “stesso” senso.

⁶⁵³Quelle *opinioni* che a suo avviso portano *turbamento* e *dissenso* tra gli uomini. [*De Legibus*, libro I, cap. 17]

sensu) della *sapienza* che è in lui: grazie ad essa, infatti, contemplando il cielo, la terra, il mare e tutto l'universo, può comprendere “dove siano generate, dove ritornino, e quando e in qual modo finiscano *tutte le cose*”, e quali tra esse siano mortali e caduche, e quali invece *divine* ed *eterne*; e così, libero dalla *servitù* del corpo e soffocato l'impulso al *piacere*, non avere più timore del dolore e della morte. Inoltre, può toccare *quasi con mano* Colui che tutto governa e regge (Dio, il *Logos*), e riconoscersi non più abitatore di un luogo limitato, ma “cittadino” di tutto il mondo, e perciò unito *con vincolo d'affetto* a tutti gli uomini, che considera *a se congiunti per natura*⁶⁵⁴. Avendo compreso di essere nato per una società civile, può infine impiegare tale “sottile e profondo ragionare” (la *sapienza*) anche nell'arte di governo (ovvero: nell'ambito di un sapere *pratico*): “per stabilire le leggi; punire i malvagi; proteggere i buoni; lodare gli uomini insigni; dare ai propri concittadini salutari e persuasivi avvertimenti, ed inoltre esortarli alla virtù e distoglierli dal vizio; consolare gli afflitti, ed eternare, ad ignominia dei tristi, le gesta dei forti e le decisioni dei sapienti”⁶⁵⁵; e ottenere così un ottimo Stato.

Giunti, dunque, a questo punto della sua riflessione, possiamo iniziare a trarre da essa una prima conclusione. Perché vi sia veramente un buono Stato, uno Stato duraturo, è necessario, per Cicerone, che (esso) si fondi sul *diritto naturale*, emanazione della *sapienza divina*, in quanto che: solo in in tal modo sarà possibile avere leggi in grado di guidare gli uomini verso il (vero) bene e fargli evitare il male. L'alternativa a questi, infatti, può essere *solo* uno Stato in cui i regolamenti si fondano su principi *mutevoli* e *utilitaristici*: uno Stato, perciò, destinato (inevitabilmente) a “dissolversi”. Ma la conoscenza del *diritto naturale*, non è preclusa agli uomini, anzi essa è *impressa* nella loro natura dalla stessa divinità come *retta ragione*; per cui, ad essi basterà “seguirla”⁶⁵⁶ per vivere “rettamente”⁶⁵⁷ secondo i dettami della natura. Del resto - afferma il filosofo - non sono forse la liberalità, l'amor di patria, la pietà, il desiderio di far cosa grata agli altri⁶⁵⁸, tutti “sentimenti” che nascono dalle *naturali* inclinazioni degli uomini? E tali impulsi sono i *fondamenti* del diritto⁶⁵⁹. Da una parte, quindi, Cicerone pone una legge *eterna, universale, immutabile, anteriore e superiore* ad ogni altra legge umana (perciò legge *vera*, legge *naturale* che “si confonde” con la

⁶⁵⁴Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 23.

⁶⁵⁵Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 24.

⁶⁵⁶“Guardarsi dentro..”

⁶⁵⁷In uno Stato *retto, giusto*.

⁶⁵⁸A ben guardare, si tratta degli stessi “principi” del *mos maiorum*.

⁶⁵⁹Cicerone, *De Legibus*, libro I, cap. 15.

ragione divina); e dall'altra, sta la regolamentazione *contingente, mutevole, locale* e di ordine *inferiore*, che il linguaggio comune ancora onora con il nome di “legge”. Le due leggi poste così, di fronte l'una all'altra, nel linguaggio ciceroniano danno luogo ad una sorta di *contrapposizione drastica*, che fa apparire, in un risalto “abbagliante”, il pregio della prima rispetto alla seconda. Questa “frattura”, prettamente stoica, connessa com'è all'idea di *Cosmopolis*, si è qui talmente radicalizzata, che il *diritto positivo*, ossia il “giusto legale” (δικαίον νόμικον), che con Aristotele aveva comunque mantenuto una certa “validità” nell'ambito della πόλις, è quasi *svuotato* di ogni funzione “educativa” e “stabilizzatrice” nei confronti della comunità politica, se non addirittura *denigrato*. Oramai – questo in altri termini dice Cicerone – tutte le leggi scritte e le consuetudini dei vari popoli (e delle varie comunità politiche), per essere *valide* (cioè: approvabili dalla “retta ragione”, che ne giustifica così la “positività”), devono superare un “esame”: quello della loro *conformità* al “giusto naturale” (δικαίον φύσικον). La Natura, intesa in senso stoico⁶⁶⁰, è dunque, per l'Arpinate, il “metro di paragone” della verità e della validità dell'ordine giuridico che si attua nelle società organizzate. Ciò, del resto, viene ribadito anche nel secondo libro del *De Legibus*, dove il filosofo afferma che le leggi scritte, mutevoli e temporanee, possono essere buone o cattive, mentre la *legge naturale* non è frutto dell'ingegno umano, né deliberazione del popolo, ma alcun che di *eterno*, che regge l'universo intero con la sapienza dei suoi ordini e dei suoi divieti⁶⁶¹.

A questo punto, però, sembra lecito chiedersi: cosa significa “natura” o “naturale” per Cicerone? La cosiddetta *Natura*, da lui indicata come *criterio* di verità e validità dei costumi e delle istituzioni dei vari stati, non sembra possedere alcunché di “razionale”: essa, ed è questo il punto che più ci interessa sottolineare, *non* implica alcuna forma di *ragionamento*, alcun tipo di processo *dialettico*. La “natura”, come lui la intende, è posta come un “qualcosa che va accettato e basta”, come ciò che va aldilà della verità⁶⁶² stessa, come un “dogma”, insomma. E ciò lo si coglie anche dal suo linguaggio⁶⁶³: non è più la *voce* del filosofo, dell'uomo di “scienza”, ma quella del *mistico*; non è più il *tono* di “chi ha *dubbi*”, ma di “chi ha *certezze*”. In altri termini, Cicerone ha smesso i panni dell’“investigatore” e indossato quelli del “teologo”; e, di conseguenza, anche la natura ha finito di essere φύσις,

⁶⁶⁰In termini *meta-fisici*.

⁶⁶¹Cicerone, *De Legibus*, libro II, cap. 4.

⁶⁶²Qui, intesa, come ciò che non *si dà* mai in maniera “definitiva”.

⁶⁶³In termini generali: dalla *forma*.

di essere ciò che è, il “luogo” dell'indagine *costante* dell'uomo, per uscire *fuori* (μετα-) da se stessa, e diventare il “mondo” delle sue (dell'uomo) certezze, dell’“in se”, a cui le realtà contingenti *debbono* conformarsi. Siamo giunti così all'acme del pensiero ciceroniano: come visto, anche nella sua analisi è avvenuto una sorta di “corto circuito” linguistico, per cui si è passati dall'indagine “scientifica” all'esaltazione “mistica”, da un approccio dialettico ad un atteggiamento “dogmatico”. Ma l'Arpinate non si limita a questo: egli arriva a *legittimare* (ecco l'altro punto fondamentale che ci preme evidenziare), su queste stesse *basi teologiche*, la cosiddetta “costituzione mista”, quella che nel *De re publica* era stata indicata come “la migliore forma di governo”, e, di conseguenza”, anche la *leadership* degli *optimates*. Abbiamo visto che, per il filosofo, da tale legge universale si formano i buoni e giusti costumi⁶⁶⁴, gli unici da cui possono scaturire le migliori leggi e istituzioni per uno Stato. E quale popolo, nella storia dell'umanità, ha sviluppato costumi, tradizioni e valori, tali da riflettere a pieno la legge naturale, e in grado, perciò, di dare vita alla *migliore* tra le costituzioni? La sua risposta è: il popolo romano. L'esempio migliore di una legislazione positiva conforme al diritto naturale, per l'Arpinate, è dato, ancora una volta, dalle leggi religiose e politiche della costituzione repubblicana, che trovano il loro fondamento nel *mos maiorum*. Egli ricorda, con tono quasi *sacrale*, come sulla base di queste “norme” in uso presso gli antenati⁶⁶⁵, le quali sollecitavano il culto della divinità e il rispetto dei vincoli sociali e politici, si fossero sviluppate tutte le istituzioni (i collegi sacerdotali, le magistrature, il senato, il consolato, il tribunato) di cui si componeva l'antica legislazione romana (e in parte anche quella a lui attuale), la quale, a sua volta, aveva fatto la grandezza dell'Urbe⁶⁶⁶. Riportando il formulario giuridico della vetusta costituzione repubblicana, l'Arpinate ne espone poi le attribuzioni particolari: dei tribuni militari, dei questori, degli edili, dei censori, dei pretori, dei consoli, e dei senatori. Questi ultimi (i senatori), precisa l'autore, devono essere, per *tutti* i cittadini, *esempio* di rettitudine e di virtù. L'immagine che di se offre questa classe, è infatti decisiva, secondo l'Arpinate, per il benessere *complessivo* dello Stato: “le colpe degli ottimati – spiega Cicerone – non sono tanto un male in se, sebbene il male di per se sia grave; quanto il fatto che il loro esempio trascina moltissimi imitatori. Se si va con la mente ai tempi passati, è possibile vedere che uno Stato fu *tale*,

⁶⁶⁴Vedi nota 658.

⁶⁶⁵Cicerone, *De Legibus*, libro II, cap. 10.

⁶⁶⁶Cicerone, *De Legibus*, libro II, cap. 2.

quali furono i suoi uomini *più eminenti*; ed ogni mutamento di costume nelle classi *più alte* si riflette *inevitabilmente* nelle classi inferiori”⁶⁶⁷. Cicerone, però, non si accontenta di metterne in evidenza l'esemplarità e il ruolo educativo: pur evidenziando il contributo importante che, in termini di stabilità e di efficacia, ciascuna magistratura ha apportato con le sue funzioni alla costituzione mista, egli sente infatti il bisogno, in virtù anche delle nuove contingenze storiche in cui si trova l'Urbe, di apportare *nuove* soluzioni all'antica legislazione, ovviamente nel rispetto del *diritto naturale*. E quale sarebbe queste “nuove” soluzioni? Ma ovviamente: quella di affidare il *potere*, o comunque la *supervisione* dello Stato, agli ottimati; soluzione, quest'ultima, che del resto rispecchia a pieno, secondo l'Arpinate, il “principio di autorità” sancito dalla *Natura*. Per il filosofo, infatti, tale loro ruolo è imprescindibile per lo Stato, se è vero che: come nell'universo i mari e le terre sono soggetti a Dio, così nello Stato la vita degli uomini deve essere soggetta alle leggi, ovvero alla *retta ragione*, di cui gli *optimates* debbono essere gli interpreti ed esecutori.

Perciò, quando nella parte finale del dialogo, si passa a discutere dei problemi sociali e delle controversie riguardanti le istituzioni politiche dei suoi tempi: pur riconoscendo la cieca ostinazione e la decadenza di tale “classe”, la quale si mostrava gelosamente attaccata ai suoi privilegi, il filosofo vagheggia apertamente di un *ritorno* all'antica costituzione, ad un governo aristocratico *saggio* e *illuminato*, quale unica *salvezza* e *rimedio* alla crisi della repubblica. Ma questa sua seducente costruzione politica fondata sull'*idealizzazione* ed *esaltazione* della classe aristocratica, degli *optimates*, era destinata, proprio perché *tale*, all'irrealizzabilità. E ciò non solo per le note ragioni storiche, vale a dire: la crisi etica e di “rappresentanza” in cui gli ottimati erano da almeno un secolo precipitati, nonché la loro costante perdita di prestigio e, soprattutto, di *potere* politico che a quella era seguita. Il limite del disegno politico dell'Arpinate risiede proprio nei suoi “principi” cardine, ovvero: in quella *teologia*, in quell'*universalismo giuridico* e in quel *cosmopolitismo* stoico, di cui è impregnata tutta la sua teoria dello Stato. La “legge eterna”, che regola l'universo e che esiste “primariamente e fondamentalmente nella mente di Dio”, la legge a cui sia Cicerone che Lelio si sono riferiti come alla “più alta ragione insita nella natura”, *non* si rifletterà *mai* in nessuna forma di costituzione, *nemmeno* nella tanto lodata “costituzione mista”. Questo perché: ogni forma di governo può risultare *più o meno* efficace nei differenti momenti

⁶⁶⁷Cicerone, *De Legibus*, libro III, cap. 14.

storici⁶⁶⁸, mentre il Giusto, l'Onesto, il Bene, che quella (la legge eterna) *incarna*, proprio in virtù della loro “essenza”, non possono tollerare nessun momento di “sospensione”, né tanto meno, una loro “alterazione”, perché ciò equivarrebbe alla loro *negazione*⁶⁶⁹. In altri termini: ogni tipo di legislazione, ogni forma di ordine legale, anche quello più equilibrato⁶⁷⁰, tenderà *sempre* ad attenuare, a *snaturare* le “esigenze” (gli *ideali*) del cosiddetto *diritto naturale*⁶⁷¹, per renderle *compatibili*⁶⁷² con le “necessità” della comunità politica, che invece sono *arbitrarie, mutevoli e ridefinibili*, soprattutto alla luce di quell'aspetto fondamentale della politica, a sua volta *variabile*, che è il *potere*⁶⁷³. Pur ammettendo che la *vera* giustizia fosse quella da lui concepita, gli eventi storici di quegli anni dimostrano che le *necessità* dei suoi concittadini erano *differenti* rispetto ai principi che tale diritto naturale pretendeva di incarnare; ma, soprattutto, che tali necessità spesso *coincidevano* proprio con quei “valori” che egli combatteva e che voleva sradicare dalla società romana perché, a suo avviso, *lesivi* dell'unità dello Stato. Tuttavia, il limite delle teorie politiche ciceroniane non sta tanto nell'aver criticato tali nuove esigenze e aspirazioni, quanto nelle *alternative* ad esse da lui proposte. L'ambizione, la gloria, la ricchezza, la sete di potere, divennero, in quegli anni di piena espansione territoriale e politica, *priorità essenziali* per buona parte della classe dirigente romana, anche e *soprattutto* per gli stessi *optimates*, per l'*elite* politica; e l'*alternativa* di Cicerone a tutto questo, per quanto “nobile”, era troppo “inconsistente”, e quindi *poco appagante*. Del resto, gli stessi eventi storici, ben presto, lo dimostrarono: proprio l'insorgere di tali *desideri* tra i più eminenti uomini politici a lui contemporanei (primo fra tutti, Cesare), portò allo sfrenarsi di ambizioni che sfociarono nella “catastrofe” della guerra civile, a cui seguì, a sua volta, la nascita del principato, che, come vedremo tra poco, sancì di fatto la *morte* della sua amata repubblica.

⁶⁶⁸In quanto ci si muove nell'ambito del *contingente*.

⁶⁶⁹Per intenderci: la sospensione o la negazione di tali *principi* (il Giusto, l'Onesto, il Bene, ecc.) implicherebbe il *non-essere*.

⁶⁷⁰Qual è, appunto, la “costituzione mista”!

⁶⁷¹E della *Retta Ragione* di cui è emanazione.

⁶⁷²*Adattabili* (variabili), e perciò non più *immutabili, eterne, universali*; ovvero non più *essenze*.

⁶⁷³Hannah Arendt, *Vita Activa*, cap. 5, par. 28.

4.2: Seneca e il sogno di un' "etica" del potere.

Il tentativo autocratico di Cesare ebbe, tuttavia, durata effimera: fu infatti assassinato poco dopo la sua vittoria sui pompeiani, alle Idi di marzo del 44 a. C.. Ciò non riportò, però, ad una condizione di "legalità istituzionale": il potere fu assunto, in via *straordinaria*, dai triumviri Lepido, Antonio, e Ottaviano, quest'ultimo pronipote di Cesare. Questo periodo, durante il quale fu organizzata, tra l'altro, una lunga lista di proscrizioni di cui fu vittima anche Cicerone (43 a.C.), si concluse nel 29 a.C., dopo una lunga serie di guerre civili, con l'affermazione di Ottaviano come nuovo *egemone* dello Stato, e l'instaurazione, di fatto, di un *nuovo* regime: l'*imperium*, un regime che sarebbe durato per molti altri secoli.

Ottaviano si preoccupò, però, di presentare il nuovo regime come una *restaurazione* della repubblica, cioè di salvaguardare la facciata delle istituzioni tradizionali: volle, ad esempio, che fosse il Senato a conferirgli il titolo di "Augusto", con il quale egli diveniva *Imperator Caesar Augustus*. Sempre al fine di rendere insensibile il suo *dominatus*, rifiutò poi tutti gli appellativi detestati dal popolo, primo fra tutti quello di *dictator*. Egli preferì piuttosto il titolo di *princeps*, adottando così, con scelta molto abile, il vocabolario *ciceroniano* della *libertas* repubblicana. In altri termini: il suo *dominatus* volle indossare l'abito modesto e rassicurante del *principatus*. Augusto sapeva benissimo di essere (e voleva esserlo) signore e re di fatto. L'immagine di Alessandro il Grande era presente anche al suo spirito, così come lo era stato a quello di Cesare; e, per ovvia connessione, gli era presente pure quella del re ellenistico: re benevolo, *benefattore* e *salvatore*, di natura *superiore* a quella umana, "legge vivente". Ma sapeva anche che il retaggio monarchico e ogni elemento di *diritto divino* inteso all'orientale *ripugnavano in modo profondo* alla duplice tradizione, nazionale e repubblicana, dei Romani. Augusto si guardò bene dall'offendere un "sentimento" così radicato: per questo volle, appunto, che fosse il Senato, *in rappresentanza* del popolo, a conferirgli il titolo di "Augustus", e a concedergli, di fatto, l'*imperium* sullo Stato. Egli escluse, inoltre, ogni tipo di successione dinastica, ma, procedendo astutamente, ottenne che, alla sua morte, fosse Tiberio a succedergli, confortato (in ciò) dal voto del Senato e dei Comizi. In questo modo, l'insieme dei poteri compresi nel termine "imperium" continuava *in linea teorica* ad appartenere al popolo, e cioè: alla comunità dei cittadini, che era padrona *collettivamente* della cosa pubblica. Il popolo però, a sua volta, *delegava* il suo potere, che

era poi il suo bene esclusivo, ad un uomo, che diveniva depositario dell'*onnipotenza* dello Stato, ossia della *Majestas*, della Sovranità. Si tratta, come si può vedere, di un aspetto fondamentale della nuova condizione dell'Urbe, che ebbe effetti *rilevanti* nei rapporti tra l'imperatore e il Senato, soprattutto quando poco dopo, da “consuetudine” (da *uso*), questo “delegare” divenne una vera e propria legge. A partire da Calligola⁶⁷⁴, infatti, investire colui che era novellamente assunto all'Impero, divenne un *atto costituzionale*, ovvero sancito per legge, e precisamente: dalla famosa *lex regia de imperio*, votata dal Senato e ratificata dal popolo. Il testo di questa legge statuiva che: *tutto quanto* emanava dall'imperatore doveva essere considerato giusto e ratificato *come se* fosse stato fatto per ordine del popolo. Ne conseguì che il Senato, pur mantenendo *formalmente* un ruolo di tutto rispetto all'interno dello Stato, di fatto vide *deperire* in maniera inesorabile la sua funzione nelle *reali* scelte politiche. Esso, però, in quanto organo collegiale, continuava *a considerarsi* erede delle libere istituzioni repubblicane, e, quindi, legittimato *a pretendere* per i suoi membri il rispetto della libertà di intervento nella vita pubblica. Di qui il *costante potenziale* conflitto del Senato col potere dell'imperatore, sebbene la prevalenza (almeno per quanto riguarda l'*età augustea*), all'interno del consesso, di uomini *fedeli* al principe, ne orientava spesso l'atteggiamento verso l'acquiescenza. Fu sotto il regno degli imperatori successivi ad Augusto che iniziò a prendere consistenza una *reale opposizione* al principato; ma i rari personaggi che osarono intraprendere la via di un'opposizione aperta, pagarono spesso con la vita la difesa dei valori di *libertà* e di *iniziativa politica e intellettuale* di fronte al potere autocratico. Ciononostante, questa “dialettica” tra l'idea di *libertas* e l'idea di governo *imperiale* (assoluto) divenne la costante principale del pensiero politico della prima fase dell'età imperiale: dopo Augusto, il problema centrale della politica romana divenne, infatti, la possibilità o meno di una *conciliazione* tra un'ideologia “costituzionale” e una concezione “carismatica” del potere imperiale.

Ed è proprio alla realizzazione di questo nobile fine che anche Lucio Anneo Seneca (4 d.C. - 65 d.C.) rivolse le proprie capacità intellettuali e oratorie, e il proprio sapere filosofico: egli nei primi anni del regno di Nerone, quando l'ascesa al trono del nuovo imperatore indusse, per un breve periodo, l'illusione di un ritorno all'*armonia* tra il principe e l'antica classe dirigente, si imbarcò nell'ambizioso tentativo di “guidare”, attraverso la

⁶⁷⁴O da Vespasiano, i pareri degli storici, a riguardo, sono discordanti.

filosofia stoica, l'operato di quest'ultimo. Per Seneca, il principato era una realtà che *non* poteva essere rimessa in discussione: senza di esso, concordia e buon governo sarebbero stati impensabili. Le illusioni repubblicane erano definitivamente tramontate, e gli antichi valori dello Stato Romano apparivano come sostanzialmente irrecuperabili. Perciò Seneca non fece niente per occultare la natura monarchica del regime imperiale: la questione centrale era per lui, casomai, quella di come modellare tale “natura” in senso positivo, di come guidare il principe (il suo agire) verso il Bene. Tale scopo politico (e, soprattutto, *etico*) fu consegnato al trattato *De Clementia*, scritto poco dopo l'assunzione del principato da parte di Nerone (54 d.C.): esso tradiva l'aspirazione di Seneca ad offrire una compiuta giustificazione *teoretica*, non solo di quello neroniano, ma del principato in generale. Questo impianto teorico, filosofico, fu costruito dal filosofo a partire da una sua (cioè dal *principato*) particolare concezione politica, a sua volta *sintesi*: 1) di istanze *greco-ellenistiche*; 2) di principi *tradizionali*; e 3) di pensiero *stoico*.

Già nel mondo ellenistico, infatti, si era affermato un genere letterario specifico per i consigli di natura politica indirizzati ai monarchi, che viene oggi indifferentemente chiamato *Περὶ Βασιλείας*, dal titolo “Sulla regalità” che questi trattati di solito avevano. Tale genere si caratterizzava: da un lato, per la commistione di aspetti *d'occasione* (i trattati sono indirizzati a personalità storiche *specifiche*, di cui dovevano considerare l'indole, la natura del potere, ecc.) e di aspetti *teoretici* (i precetti espressi dovevano comunque avere un valore generale, da *tutti* condiviso); e dall'altro, per la *compresenza* di un registro *elogiativo* e di un registro *parentetico* che si appoggiavano uno sull'altro. Molti aspetti di questa filosofia politica *sono presenti* nel trattato di Seneca: oltre al tono complessivo, sempre in equilibrio, tra pargnesi ed encomio, e l'opposizione *re-tiranno*, stereotipo, tra l'altro, anche delle sue tragedie, si riscontrano in esso le immagini del principe posto sopra le leggi, che si comporta però come se fosse tenuto a rispettarle⁶⁷⁵ e che (perciò) è come un buon padre per tutti⁶⁷⁶; il rapporto sovrano-sudditi come anima-corpo dello Stato⁶⁷⁷; l'utilità e, insieme, l'onesta del comportamento rispettoso verso i sudditi⁶⁷⁸; la regalità come *nobilis servitus*⁶⁷⁹; l'assunzione

⁶⁷⁵Seneca, *De Clementia*, a cura di L. De Biasi, A.M. Ferrero, E. Malaspina, UTET, Torino, 2009, I, 1,4.

⁶⁷⁶Seneca, *De Clementia*, I, 16.

⁶⁷⁷Seneca, *De Clementia*, I, 3,2 – 4,3.

⁶⁷⁸Seneca, *De Clementia*, I, 3,2 – 8,5.

⁶⁷⁹Seneca, *De Clementia*, I, 8,1.

da parte del principe di tratti *divini*⁶⁸⁰; la sua azione *salvifica*⁶⁸¹; e, infine, il ricorso a paragoni, congiuntivi o disgiuntivi, a seconda dei casi, con i predecessori. Aldilà però di questi luoghi comuni ricorrenti, nella letteratura περί βασιλείας manca il tratto *caratteristico* del *De Clementia*, ovvero l'*accentuazione esclusiva* di un una sola virtù come segno *distintivo* del buon monarca. Il quadro (strutturale), infatti, implica l'elenco, a volte molto lungo, di diverse virtù, oppure il ricorso al paradigma totalizzante de monarca-sapiente (σόφος).

Tale quadro, che non prevede l'assolutizzazione di nessuna di esse, men che meno della *clementia*⁶⁸², passa in ambito romano a partire almeno dal I secolo a.C.. Il termine *clementia*, attestato a partire da Terenzio, è un *astratto* formato dalla radice dell'aggettivo *clemens*. L'origine etimologica non è certa, ma gli esperti presentano come più probabile la derivazione dalla radice “piegare” del greco χλίνω e del tedesco *lehnen*, nel senso di “inclinato, piegato verso”. Fin dalle prime attestazioni dell'aggettivo è indubitabile il senso di “benevolo”, “umano”, “cortese”, “dolce”, “moderato”, applicato alla sfera del *vivere quotidiano*, dei rapporti interpersonali e di quella che oggi chiameremmo “buona educazione”. Nell'evoluzione semantica successiva, *clementia* appare, invece, insieme con *fides*, la *virtù politica* caratteristica del comportamento del popolo romano in guerra: come l'*emblema* di Roma vittoriosa, che *perdona* e *risparmia* magnanimamente i vinti. Nel quadro di riferimento etico-filosofico il termine risulta, invece, ancora del tutto *secondario*. È a Cicerone e a Cesare che si deve l'avvio del *processo ideologico* che portò ad un sempre maggiore coinvolgimento della *clementia* all'interno del discorso politico. Alla conquista del suo potere incontrastato, Cesare fece infatti seguire la decisione di abbozzare una linea politica che riconoscesse il carattere, di fatto *assoluto*, di questo nuovo assetto, ma che, al contempo, *garantisce* i cittadini dagli eccessi attraverso il richiamo alla *volontaria moderazione* del potere, al fine di determinare una riconciliazione generale. Ma nel 49, agli inizi di questa politica della “dolcezza” e dell'autolimitazione, non troviamo *clementia*: la (sua) politica fondata sul rifiuto della *crudelitas* e sul riconoscimento delle convenienze di un comportamento moderato per il sovrano, è definita da Cesare con innumerevoli termini: *lenissimus* (quindi *lenitas*), *misericordia* e *liberalitas*; però, manca *clementia*⁶⁸³. In tale

⁶⁸⁰Seneca, *De Clementia*, I, 8,3 – 8,5.

⁶⁸¹Seneca, *De Clementia*, I, 8,6 – 19,9.

⁶⁸²Il che non esclude certo la presenza di termini greci ad essa relativi, come: φιλανθρωπία, πραότης, ἐπιειχία.

⁶⁸³Cicerone, *Epistole ad Attico*, a cura di C. Di Spigno, Torino, 1998, IX, 7c, I.

operazione ideologica, oggi nota come *Clementia Caesaris*, era assente proprio lo slogan unitario costituito dal termine *clementia*. Questo perché il percorso che, nel giro di qualche anno, avrebbe portato a tale “canonizzazione”, fu particolarmente difficile, in quanto che, fino ad allora⁶⁸⁴, *clementia* era stato un concetto *politicamente* ben connotato: usato, come detto precedentemente, in riferimento quasi esclusivo al comportamento moderato del comandante vittorioso nei confronti dei nemici sconfitti in guerra. Utilizzarlo nei confronti dei Romani di condizione *libera* (sebbene destinati ad essere sempre più *sudditi* che *concittadini*) significava, quindi, sottoporre il concetto ad una evoluzione *forzosa* che probabilmente non sarebbe piaciuta a tutti, men che meno all'aristocrazia senatoria, che l'avrebbe bollata come l'ulteriore beffarda offesa da parte del dittatore. La formula, lo slogan *Clementia Caesaris*, fu, in realtà, il punto di arrivo *postumo* di un'evoluzione ideologica e lessicale determinata in parte dall'uso *canonizzato* del termine *clementia* da parte della propaganda filo-imperiale⁶⁸⁵, e, in parte, forse, anche, dal *De Clementia*.

Per quanto riguarda poi il contributo di Cicerone alla rilevanza sempre crescente del termine sul piano politico: ciò lo si coglie soprattutto nel *De Marcello* (46 a.C.), nel quale elogia tale politica di Cesare. Tuttavia, anche nel caso dell'Arpinate, sarebbe sbagliato sostenere che abbia ridotto la *politica di moderazione* seguita dal dittatore ad un unico slogan, e di voler affermare, così, la sua⁶⁸⁶ superiorità sulle altre virtù. In questa orazione⁶⁸⁷, *clementia* non ha uso solitario ed esclusivo, ma è accompagnato, o sostituito, da *altri* termini di significato affine, per indicare, in modo encomiastico-parenetico, l'agire del dittatore. Nel *De Marcello* la politica di Cesare è definita con termini sempre diversi, in cui *clementia* si alterna con *bonitas*, *iustitia*, *lenitas*, *misericordia* e soprattutto *sapientia*; ed è quest'ultima, non quella, ad essere *centrale* nell'orazione. Il “valore aggiunto” del termine *sapientia*, che rinvia ad una virtù intellettuale, teoretica, rispetto a *clementia* (virtù, invece, “pratica”), consente, infatti, all'Arpinate di presentare la moderazione del “regnante” come suo⁶⁸⁸ frutto, e, quindi, in quanto tale, pone Cesare *al di sopra* di tutti gli altri Romani. Ovviamente, con ciò non si sta affermando che la composizione delle orazioni “cesariane” fece di Cicerone un intellettuale “organico” al nuovo corso monarchico di Roma: il vero contributo

⁶⁸⁴Ovvero: prima della *guerra civile*.

⁶⁸⁵Quindi, stiamo parlando del periodo *successivo* alla morte di Cesare.

⁶⁸⁶Della *clementia*.

⁶⁸⁷Come pure nelle altre due orazioni “cesariane”: la *Pro Ligario* e la *Pro rege Deiotaro*.

⁶⁸⁸Della *sapientia*.

dell'Arpinate alla teoria politica antica resta quello contenuto nei grandi trattati di ispirazione *repubblicana*. Del resto, la velocità stessa con cui egli accantonò sia la *clementia* che la *sapientia* del sovrano, all'indomani delle *Idi di Marzo*, dimostra quanto questa soluzione fosse per lui solo un ripiego dettato dalle circostanze. Ciò che qui, però, ci preme ora sottolineare: è come lo sviluppo di tale parentesi “cesariana” *coincida* in parte con la struttura ideologica del *De Clementia*, sebbene continui a mancare, ancora e sempre, il “dominio” del termine *clementia* proprio del trattato di Seneca, soppiantato qui, come visto, dalla *sapientia*.

Tuttavia, proprio l'enfasi posta su tale virtù offre al filosofo ispanico il presupposto per l'ultimo *passaggio* della sua ambiziosa costruzione, vale a dire: l'assunzione di caratteri etico-filosofici da parte del monarca, che adesso può essere perciò equiparato al *sapiens* della tradizione greca, ed in particolare *stoica*. Il programma di Seneca può infatti considerarsi “completo” solo dopo quest'ultimo “salto”; il più coraggioso, ma anche il più *controverso*, poiché determina l'ingresso (per nulla agibile) della tradizione ellenistica e della *clementia* romana nell'ambito della filosofia stoica. Egli, come adesso vedremo, tenta di ritagliare all'interno della dottrina del Portico⁶⁸⁹ uno spazio per la *clementia*, come *virtù eccezionale e privilegio* del sovrano, ma senza violare l'ortodossia etica della scuola. Si è parlato di “ortodossia etica” e non di “politica”, perché riteniamo oramai evidente la differenza tra il cosiddetto “Primo Stoicismo”, quello delle origini, e la cosiddetta “Stoà di mezzo”; ed in quest'ultimo caso è possibile parlare di “pensiero politico”, il cui principale interprete fu Panezio di Rodi. Nel *De Officiis* Cicerone ci informa che l'iniziatore del “Secondo Stoicismo” condivideva con Scipione l'Africano l'apprezzamento per la Costituzione Romana, perché sintesi “fra monarchia, aristocrazia e democrazia”. L'interesse del “Primo Stoicismo” per la politica si fermava, invece, al versante *etico*. Sì, è vero che Crisippo aveva dato diritto di cittadinanza, nel vocabolario stoico, ad alcuni termini politici, come quelli di νόμος e di βασιλεύς; ma li *privava* al contempo del loro *valore corrente*⁶⁹⁰. Il νόμος, in questo caso, si fa λόγος e φύσις; così come *vero re* è *solo* il sapiente. In questo modo le costituzioni storiche (tutte) non sono che delle “estensioni” (προσθήκαι), che si allontanano tanto più dalla Natura, quanto più sono l'*avarizia* (πλεονεξία) e la *slealtà* (ἀπιστία) a guidare il comportamento umano. Invece gli Stati che dimostrano “di voler

⁶⁸⁹Notoriamente contrario ad ogni forma di ἔλεος, di *misericordia*.

⁶⁹⁰Tale aspetto è stato già approfondito all'inizio di questo capitolo.

progredire verso forme di governo perfette”, possono avvalersi dell'*aiuto del saggio*, della sua collaborazione all'attività politica. Da questa evoluzione interna allo Stoicismo, anche Seneca, come Cicerone prima di lui, *prese* entrambi gli aspetti, ovvero: il primato dell'etica, marchio *originario* e di identificazione della scuola, e l'obbligo per il sapiente *di impegnarsi* nella vita politica; ma, anche, il *rapporto intimo* tra regalità e sapienza: sia nel senso che il sapiente è il *migliore* dei re, sia nel senso che i *veri* re debbono diventare *sapienti*.

Sono queste⁶⁹¹, dunque, le basi su cui Seneca tentò di realizzare il suo progetto teorico: il consolidamento del principato sul fondamento della *clementia*. Un ambizioso piano, che però era destinato inevitabilmente a fallire, perché animato, fin dall'inizio, da *discrepanze* e *contraddizioni* interne che, a nostro parere, erano, e restano, *irrisolvibili*. L'analisi del testo ci permette, infatti, di evidenziare chiaramente la non riuscita di tale progetto, in quanto offre la possibilità di osservarne, attraverso il suo esplicitarsi, tutti i punti deboli. A tal proposito, è subito evidente che le maggiori difficoltà, per Seneca, dovettero provenire non tanto dalle topiche ellenistiche (quelle dei trattati “sulla monarchia”), pervasive, ma stereotipate e sufficientemente *elastiche* per adattarsi ad ogni situazione storica determinata, quanto dalle *radicali differenze* tra il quadro etico dello Stoicismo e la virtù pratico-politica della *clementia* romana. Ma partiamo dal *De Clementia* stesso: “Un *principe* – egli afferma – di solito punisce in base a due motivi, se cioè vendica se stesso oppure un altro. Prima discuterò della sezione che lo tocca direttamente (riuscire a mantenere la *padronanza*, infatti, è più ardito quando il castigo è dovuto alla sofferenza *personale* che quando è dovuto al buon esempio). Sembra superfluo a questo punto richiamarlo a *non* credere con facilità, a esaminare *bene* la verità, a *incoraggiare* l'innocenza e a prendere coscienza che, perché questa si manifesti, è in gioco l'interesse di chi è sotto processo, non meno importante di quello del giudice: ciò, infatti, riguarda la *giustizia*, non la clemenza. Ora noi lo incitiamo ad avere il suo animo *sotto controllo* nonostante abbia subito palesemente dei danni, e a *condonare* la pena, se potrà farlo rimanendo al sicuro; altrimenti a disciplinarla e a essere di gran lunga *più conciliante* con i torti personali che con quelli altrui”⁶⁹². Quel qualcosa in più della *iustitia*, che viene qui additato a Nerone, è, ovviamente, la *clementia*, che *deve* guidare il buon principe alla remissione o alla riduzione della pena nei confronti

⁶⁹¹I tre modelli di regalità: ellenistico, romano, stoico.

⁶⁹²Seneca, *De Clementia*, I, 20, 1-2.

del colpevole. Ma una lettura del passo precedente, senza alcuna “pre-comprensione”⁶⁹³ del trattato, potrebbe stupire non poco un lettore, e spingerlo a chiedersi: perché mai Seneca dia “per scontata” una virtù cardinale e non si accontenti invece della *iustitia*? La risposta ad un tale ipotetico (ma assai giustificato) interrogativo si trova all'inizio dell'opera: là dove, dopo aver definito la *clementia* come la virtù più umana di tutte⁶⁹⁴, l'autore individua chiaramente nel principe il soggetto *più degno* di possederla e di farne uso. Seneca, recuperando la tradizione ellenistica, intese dunque rispettare la *straordinarietà* del sovrano attribuendogli *in maniera esclusiva* (o, comunque, quasi esclusiva) una virtù, ed *una sola*. Naturalmente il filosofo non intendeva con ciò negargli il possesso di altre doti (e, del resto, lo si evince dallo stesso passo), ma immaginava che la clemenza le *riassumesse* e le *superasse* tutte. La scelta di una sola virtù “straordinaria” dovette però apparire a Seneca, allo stesso tempo, anche l'*unica* via per mantenere il discorso a livello teorico, dal momento che il ricorso a più virtù, o a tutte insieme, avrebbe trasformato il suo trattato nell'ennesimo *remake* dei Περὶ Βασιλείας ellenistici, dove, essenzialmente, si esaltava la figura del re fino a lodarne la natura divina, e, quindi, avrebbe privato il filosofo della novità di un'impostazione mai tentata prima⁶⁹⁵. La decisione *cruciale* di individuare tale virtù “eccelsa” proprio nella *clementia*, procedette, a sua volta, da considerazioni, come visto, non solo *filosofiche*, ma soprattutto storico-pratiche: riguardanti, cioè, una tradizione, quella romana (e soprattutto: quella ciceroniana) nella quale si erano esaltate virtù come la *miser cordia* e la *libertas*, e dove, successivamente, si era registrata la presenza costante della stessa *clementia* tra le *virtutes imperatoriae*. La riduzione ad un'*unica* virtù “straordinaria” e il suo coincidere con la clemenza appaiono, dunque, al filosofo, almeno inizialmente, quasi *inevitabili*, ma lo “imprigionano” in una *duplice* gabbia: quella *encomiastica* di una *virtus* esclusiva del principe, e quella *storica* della tradizione tardo-repubblicana (e già imperiale) della *clementia principis*; vincoli e limiti che gli impediscono un ulteriore sviluppo della sua ricerca in termini più “pratici”, e che lo “costringono” a *dirigersi* su un differente piano *linguistico* e *speculativo*: verso un ambito *metafisico*, anzi, per essere più precisi, *meta-etico*, decretando di fatto il *fallimento* del suo progetto politico. Se, infatti, il vizio d'origine

⁶⁹³Senza, cioè, sapere quali tradizioni vi sono alle spalle.

⁶⁹⁴Seneca, *De Clementia*, I, 3, 2.

⁶⁹⁵Solo ipotizzare la natura *divina* del sovrano avrebbe reso impossibile qualunque discorso filosofico, perché *superfluo* al cospetto di un dio in terra.

di tale insuccesso resta latente⁶⁹⁶ nel libro I, dato il suo intento parenetico ed encomiastico, il ricorso ad esempi storici, e l'esplicito rifiuto di trattare le problematiche di ordine *teoretico*; tale vizio emerge *con forza*, però, nel libro II: a livello di tradizione filosofica (non solo di quella stoica), infatti, Seneca poteva trovare *con difficoltà* appigli per la sua sovrastimazione della *clementia*, poiché, nelle fonti greche, *πραότης* (gentilezza), *ἐπιείκεια* (mitezza) e *φιλανθρωπία* (filantropia), che si ritiene le corrispondano, *non* si trovano affatto in posizione di predominio sulle altre virtù. Non trovando “sostegno” nella tradizione e non potendo parlare della *clementia*, ignorando le altre virtù o sovvertendo le schema stoico, Seneca è quindi *costretto*, verso la “fine” del libro II, a recuperare l'apparato argomentativo e lessicale tradizionale⁶⁹⁷: a partire dal termine *sapiens* che si sostituisce a *princeps*. In altri termini, il filosofo deve abbandonare l'*unicità* (stoica e politica) del principe fondata sulla *clementia*, e far rientrare il suo caso in quello (morale) del *sapiens*, fondato sulla *Virtù* (ἀρετή). Ma proprio l'*identificazione* del principe con il *sapiens* rispinge la *clementia* nelle sue dimensioni naturali (ossia di virtù “secondaria”), e riporta in primo piano concetti come *iustitia*, *aequitas*, e soprattutto *sapientia* (σοφία), negando così il postulato da cui era partito. Tutto ciò emerge con forza alla fine del trattato, dove, ritornando sulla relazione tra *iustitia* e *clementia* (quel “qualcosa in più” sostenuto in precedenza)⁶⁹⁸, il filosofo sostiene che: “la clemenza ha libertà di scelta, non emette la sua sentenza attenendosi a una formula giuridica, bensì secondo *equità* e *rettitudine*, e le è permesso sia prosciogliere sia fissare la penalità alla cifra voluta. Non fa nessuna di queste azioni come se facesse meno del giusto, ma come se la cosa *più giusta* da fare fosse proprio *quella che ha stabilito*”⁶⁹⁹. La virtù politica della *clementia*, su cui egli sembrava voler fondare la sua concezione del principato quale migliore forma di governo, cede il passo alla *metafisica* tradizionale del *sapiens*, e con essa, al punto d'avvio del primo Stoicismo: *μόνον γοῦν τον σόφον οἱ φιλόσοφοι βασιλέα, νομοθέτην, στρατηγόν, δίκαιον, ὄσιον, θεοφιλή κηρύττουσιν*⁷⁰⁰. Si tratta di una sorta di “movimento circolare”, mediante il quale Seneca *ritorna* ai “precetti” etici del “Primo Stoicismo”, senza però determinare alcun sostanziale *progresso* sul piano della filosofia politica. La sua idea del *principe clemente* non si distacca molto dal re-filosofo di matrice

⁶⁹⁶Questo significa che c'è *sempre* stato.

⁶⁹⁷Platonico, aristotelico, stoico.

⁶⁹⁸Vedi *nota 693*.

⁶⁹⁹Seneca, *De Clementia*, II, 7, 3.

⁷⁰⁰Zenone, framm. 332: “i filosofi solo il saggio proclamano re, legislatore, stratega, giusto, pio e caro agli dei”.

platonica, poiché anche l'imperatore, secondo il nostro filosofo, *per governare bene*, deve agire da *sapiens*. Il *De Clementia* non si occupa (e preoccupa) minimamente della *struttura* dello Stato o della sua eventuale *riorganizzazione*: la buona riuscita del nuovo governo (del principato) dipende *soltanto* dalle capacità del sovrano, mentre resta sullo sfondo il problema di come garantire la “stabilità” di tale forma di governo (ed in generale di ogni buona forma di governo), di come evitare che essa degeneri. Seneca, dunque, preferisce affidarsi alla sola *clementia/sapientia* dell'imperatore, piuttosto che teorizzare una (“nuova”) dialettica tra poteri (tra principe e aristocrazia) nell'ambito dello Stato.

Anche le sue “illusioni”, però, proprio come quelle di Cicerone, erano destinate a svanire rapidamente. Svincolandosi, infatti, dall'influenza del suo precettore, Nerone divenne ben presto preda della propria vocazione *autocratica*, fino alla completa rottura con l'aristocrazia senatoria e con lo stesso Seneca, il quale, emarginato dal potere, si ritirò dalla vita politica, finché fu costretto a togliersi la vita per ordine dello stesso Nerone.

A conclusione di questo capitolo, vorremmo fare però un'ultima breve considerazione. Alla luce di quanto emerso da questa nostra analisi, è possibile sostenere che: in ambito *stoico*, una concezione dello Stato, delle sue strutture istituzionali e legislative, costituiva un aspetto *secondario e meno rilevante* rispetto al problema morale. Ciò spiegherebbe, in buona parte, il perché dei “fallimenti” teorici sia di Cicerone sia di Seneca, nel senso che: se ci si sofferma su quelle che sono le tesi originarie dello Stoicismo, ed in particolare quelle di Zenone, ci si renderà conto che, nonostante il titolo del suo trattato, Πολιτεία, esse non hanno nulla a che fare con la “teoria dello Stato”. La ragione di ciò sta nel fatto che, per il filosofo di Cizio, lo Stato *ideale* è quello dei *sapienti*. Se ogni singolo membro del corpo civico è *buono* (e ciò può accadere solo se ognuno di essi è una *sapiente*), allora lo sarà anche lo Stato nel suo insieme, e, di conseguenza, *non* sarà necessario, agli occhi di Zenone, darsi pena per definire una costituzione “adatta” allo Stato cosmopolita dei sapienti. Questa è la “radice” dello Stoicismo, la sua “natura”: nel suo caso, nonostante gli sforzi (soprattutto dei pensatori romani), la politica *si annulla* completamente nell'etica, o meglio, nella *meta-etica*.

Capitolo 5: la Città *Universale* diventa *Celeste*.

“La mia città e la mia patria in quanto sono *Antonino*, è Roma; mentre, in quanto sono un *uomo*, essa è il mondo: quanto riesce utile a queste due città, tutto quanto è per me un bene”⁷⁰¹. Così si esprime Marco Aurelio, imperatore dei Romani e discepolo dello “stoico” (e schiavo frigio) Epitteto, nei suoi *Ricordi*; con lui l'ambizioso progetto di Seneca di un “sovrano illuminato” sembrò finalmente aver trovato un degno “esecutore”: un uomo disposto a *ordinare* la propria vita, la vita di un sovrano assoluto, in conformità della Natura. Con Marco Aurelio lo Stoicismo brillò della sua luce più fulgida, e, soprattutto: sembrò veramente potersi affermare come un'alta e robusta dottrina morale capace di *nobilitare* la politica. Ma le sue osservazioni sembrano mettere in luce un problema assai spinoso, a sua volta ereditato dalla tradizione stoica (e dal pensiero politico in generale), ossia, la “distinzione”, all'interno dell'ordine del mondo, di due società, o meglio, di due città: una *Universale*; l'altra, “piccola immagine” di questa. Coloro che seguono “la via di σοφία” sanno che l'uomo è *innanzitutto* parte di quel Tutto che è la sua prima πόλις, fatta di uomini e di dei, e cioè la Città *Universale* che è poi il Mondo⁷⁰². Ma l'uomo fa anche parte di una seconda πόλις, affatto umana, che deve fare in modo si assomigliare il più possibile alla *Cosmopolis*. A questa seconda πόλις, o seconda patria, gli conviene “partecipare”, prestandole il servizio proprio del *buon* cittadino. I *Ricordi*, che l'imperatore romano scrive “per se stesso”, sono una perfetta illustrazione della suddetta distinzione, ma anche il tentativo di trovare all'interno di essa il giusto equilibrio come *cittadino* (e non come cittadino qualunque, bensì come imperatore!), e, soprattutto, come *uomo*, ovvero, come essere *ragionevole* e *socievole*. Proprio in quanto tale, egli non deve optare per l'una sacrificando l'altra. Anzi, è conforme alla sua *natura* servirle entrambe contemporaneamente. Ma è mai possibile un simile duplice servizio? A tale dualità non inerisce un conflitto di doveri? E la filosofia non invita forse a preferire la Città *Universale* e comune a tutti gli uomini, donde ci viene il pensiero, la ragione, la legge, e cioè, non si deve preferire quella città “sublime” di cui tutte le altre sono in certo modo provvisorie e parziali dimore?

Tali problematiche, rimaste irrisolte anche con lo Stoicismo, furono ereditate da nuove

⁷⁰¹Marco Aurelio, *Ricordi*, traduzione a cura di E. Turolla, Milano, BUR, 1997.

⁷⁰²Seneca, *De Otio*, a cura di N. Lanzarone, Milano, BUR, 2001, cap. 4, par. 1.

dottrine, quali il Neo-platonismo, e soprattutto una nuova corrente spirituale: il Cristianesimo. Due passi famosi e complementari del *Nuovo Testamento* mettono in forte risalto l'ampiezza dei problemi nuovissimi che lo sviluppo di questa nuova religione pose all'Impero. Uno si trova nei *Vangeli*, l'altro nell'*Epistola ai Romani* di Paolo. Nel Vangelo si legge che i Farisei, intenzionati a tendere un tranello a Gesù per comprometterlo con l'autorità romana, gli inviarono due loro discepoli per chiedergli (col pretesto che insegnava a seguire le vie del Signore senza tenere conto del *rango* delle persone) se era permesso o no pagare l'imposta a Cesare: "ma Gesù, conoscendo la loro malizia, rispose: "Ipocriti, perché mi tentate? Fatemi vedere la moneta del tribuno". Gli presentarono allora un denaro. E domandò loro: "Di chi è questa immagine e l'iscrizione?". Gli risposero: "Di Cesare!". Allora disse loro: "Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio!". A queste parole rimasero sorpresi e, lasciatolo, se ne andarono"⁷⁰³. Dunque: *dare a Cesare quello che è di Cesare!* Ma ciò significa che *non tutto* può essere di Cesare, e cioè Cesare *non può pretendere* di avere il dominio su tutto l'uomo, facendo valere, per così dire, il diritto che gli viene dall'essere erede dell'antica *πόλις*, la quale era ad un tempo Stato e Chiesa. Al *monismo pagano* si è così sostituito il *dualismo cristiano*: il cristiano, infatti, assume una *duplice* serie di doveri, i quali però sono di valore diseguale, e sono pretesi da lui da due autorità indipendenti, nelle quali è da scorgere la corrispondenza alla *dualità* dell'essere umano, diviso e spesso lacerato tra la sua natura *corporea e materiale*, e la sua natura *spirituale*. E allora, volendo tornare alle domande poste all'inizio di questo capitolo: se sorge *conflitto* tra le due serie di doveri, bisogna adottare a criterio la risposta data da Pietro al sommo sacerdote, ovvero "bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini"⁷⁰⁴? Sembrerebbe una soluzione semplice, la più ovvia, ma non lo è affatto. Non a caso Paolo giudicò necessario affrontare di petto, nella sua *Epistola ai Romani*, il problema dell'ubbidienza, approfondendo alla sua maniera il significato delle parole di Gesù.

Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio, e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fai il bene e ne avrai lode, poiché essa è *al servizio di Dio* per il tuo bene. Ma se fai il male,

⁷⁰³Matteo, 22, 18-21.

⁷⁰⁴Atti degli Apostoli, 5, 29.

allora temi; perché non invano essa porta la spada; è *al servizio di Dio* per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni *di coscienza*. Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono *funzionari di Dio*. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto.⁷⁰⁵

Queste espressioni risuonano come un richiamo all'ordine, come una sorta di allarme contro interpretazioni false e pericolose della “libertà spirituale” del cristiano. E ad esse vanno accostate le parole che si leggono nella *Prima epistola di Pietro*, dove l'Apostolo raccomanda anche lui la sottomissione ad ogni istituzione umana, chiedendo poi ai destinatari della sua lettera (quelli dell'Asia Minore) di agire da uomini liberi, ma non mai da uomini che fanno “della libertà un velo posto sulla propria malizia”⁷⁰⁶. Ma a ciò tutti loro (i cristiani) debbono adeguarsi; anche perché Paolo (così come Pietro) ha esplicitamente attribuito all'autorità – che è *strumento divino* per operare – un fondamento specificamente *morale*.

Si tratta, dunque, a ben vedere di una religione alquanto curiosa, che alterna l' “apertura” e il “freno”, che predica, allo stesso tempo, la sottomissione ai poteri di questo mondo, ma rifiuta *ostinatamente* di praticare il culto dell'imperatore a causa del suo intransigente monoteismo. Si capisce come mai Cesare (cioè il *potere* imperiale) l'abbia giudicata ambigua, sconcertante e pericolosa. E per far sì che una religione consimile da perseguitata e disprezzata che era, divenisse, dopo tre secoli, prima ammessa, poi favorita, ci volle non solo che Cesare ne divenisse un *adepto*, ma anche che si producessero nell'Impero dei mutamenti di lunga portata, come quelli che, di fatto, si ebbero dopo la morte di Marco Aurelio, avvenuta nel 180 d.C.. Le finzioni costituzionali volute da Augusto⁷⁰⁷ non riuscirono a sopravvivere agli Antonini⁷⁰⁸. Il *dominatus* dovette spogliarsi dell'abito “rassicurante” del *principatus*, mentre alla pressione sempre più forte dei Barbari corrispose quella parimenti energica delle legioni. Settimo Severo iniziò nel 193 d.C. la serie degli imperatori militari, e con lui Roma si orienta in maniera decisiva verso l'*assolutismo monarchico*, ricalcato sui regni ellenistici dell'Asia e dell'Egitto, e fondato sulla forza

⁷⁰⁵*Epistola ai Romani*, 13, 1-7.

⁷⁰⁶*Prima Epistola di Pietro*, 2, 16.

⁷⁰⁷Vedi pagina 164.

⁷⁰⁸Fatta eccezione per la *lex regia*.

dell'esercito. Tuttavia, la forza dell'esercito costituì un fondamento esile e fragile, come lo dimostrò con evidenza il periodo cosiddetto “dell'Anarchia militare”, durato per ben trent'anni, dal 235 al 268 d.C.. E la *lex regia*, che era stata il fondamento giuridico del potere imperiale, non fu più altro che una vuota formula. L'istinto politico consigliò allora di volgersi dalla parte della religione, al fine di rafforzare e rinnovare, per quanto possibile, il fondamento “carismatico” del potere imperiale, e, di conseguenza, l'unità dell'impero. Tale obiettivo è alla base della riforma religiosa voluta dall'imperatore Aureliano: costui istituì il culto del Sole (*Sol Invictus*) che evocava congiuntamente quello di Apollo, di Serapide, di Baal e di Mitra. Il Sole Invitto, Dio-Sole unico, personale, trascendente, creatore, “Verbo della Creazione”, fu promosso a *protettore* dell'Impero, senza però che questo volesse significare l'esclusione dei culti e delle religioni esistenti. Ma nel momento in cui Aureliano scorse in un *mono-teismo* solare la base religiosa conveniente all'Impero, l'idea parimenti monarchica e parimenti universale del Dio dei cristiani si affacciava presentandosi come la sua più temibile *rivale*. Il suo “primato”, infatti, sarebbe stato messo in discussione non appena un altro sovrano avesse dato la (propria) preferenza ai titoli del Cristianesimo. E così avvenne: dopo la parentesi “pagana” di Diocleziano, il suo successore, Costantino, nel 312 d.C. “si convertì” ad esso. Sui modi e, soprattutto, sull'autenticità di tale conversione, gli storici discutono ancora; ciò che qui, però, è fondamentale sottolineare è l’“effetto” immediato di tale scelta sul destino di questa religione. Si tratta, nello specifico, di quel documento, impropriamente noto col nome di *Editto di Milano*, che equivale ad una vera e propria “rivoluzione”. Con l'atto del 313 d.C., la religione cristiana era legalizzata, resa lecita e autorizzata ad esistere. Una completa “vittoria”. Oramai cristiani e pagani erano allo stesso livello: il culto cristiano divenne libero come gli altri, e i luoghi di questo culto, già confiscati e alienati, furono restituiti alle Chiese. Tuttavia, questa parità, di fatto, non si sarebbe *mai* concretizzata: *mai* si sarebbe avuta libertà di coscienza e neutralità religiosa. A partire dal regno dell'imperatore “convertito”, i favori furono prodigati, sia in senso materiale sia in senso spirituale, verso la religione cristiana; cosicché il piatto della bilancia cominciò sempre più a pendere dalla parte del Cristianesimo. L' *Editto di Milano* fu infatti accolto con molta euforia dai cristiani; in esso vi scorsero il disegno della Provvidenza divina. Questa aveva voluto che il Signore e Salvatore si manifestasse agli uomini proprio nel tempo in cui con Augusto la fortuna di Roma era all'apice, avendo quel primo

imperatore saputo estendere la sua autorità sulla maggior parte dei popoli della terra. In virtù di tale disegno, la Provvidenza aveva voluto che dopo la *poliarchia*, con la sua confusione, con il suo accompagnamento di guerre tra i popoli, un altro grande imperatore, Costantino, combattesse e vincessesse il *politeismo* con i suoi folli dei. Con quest'ultima vittoria di Costantino, da loro detto anche “il Vicario di Dio”, veniva portato a compimento il disegno divino, e sembrava finalmente realizzarsi un'*armonia felice* tra Cesare e Dio. Di fatto, però, la nuova situazione creatasi in forza del documento del 313, covava nel suo seno moltissime difficoltà. La Chiesa adesso doveva porsi con insistenza il problema di sapere che cosa era esattamente quello che spettava a Cesare (al *potere temporale*) e quello che esattamente spettava a Dio (al *potere spirituale*). Nonostante la gratitudine verso l'imperatore, guadagnato alla propria causa, doveva stare attenta a non permettergli di immischiarsi in modo indiscreto nella sfera propriamente ecclesiastica: era necessario fargli ben capire che l'imperatore, in quanto cristiano e docile figlio della Chiesa, al pari dell'*ultimo* dei suoi sudditi, *doveva* sottostare, in materia *morale* e *spirituale*, alla giurisdizione della Chiesa. Tuttavia, già lo stesso Costantino, il Vicario di Dio, sembrava poco propenso a fare propria tale “rinuncia”; per cui, fin da subito, esplose la questione fondamentale che avrebbe poi monopolizzato gran parte della politica (attiva) durante tutto il Medioevo, ovvero: quale dei due poteri, quello temporale o quello spirituale, è, per sua essenza, *superiore* all'altro? Tale quesito, però, non va scisso dalle altre problematiche lasciate irrisolte dallo Stoicismo, anzi tutt'altro: il Cristianesimo, infatti, aveva accolto in se alcuni temi della cosiddetta “filosofia naturale” di matrice stoica, e di cui sia Cicerone sia Seneca si erano fatti propagatori nel mondo romano. Tra quelli fatti propri da questa religione c'è: 1) l'esistenza di una legge di natura; 2) l'innocenza primitiva (lo stato di natura) dei primi uomini; 3) l'uguaglianza e l'unità di tutti gli uomini (Cosmopolitismo); 4) quindi, la conseguente *opposizione* tra la Città Universale e le “altre” città, ossia le società politiche particolari. Per quanto riguarda il primo punto, Paolo nell'*Epistola ai Romani* parla dei pagani che, privi della legge (rivelata), ne adempiono con le loro forze naturali le prescrizioni: “i pagani, che non hanno la legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori”. I Padri della Chiesa si compiacevano di citare queste frasi dell'Apostolo, così come di invocare le definizioni di Cicerone, congiungendo, in tal modo, la Sacra Scrittura e la cultura pagana. La legge *naturale* – essi sostenevano – non è altro che il riflesso della legge

di Dio, ossia della legge *eterna*, che è espressione della ragione e della volontà divina. Tale legge naturale ebbe però *piena applicazione* solo nello stato di innocenza e di semplicità che si ebbe agli albori dell'umanità, in quel tempo cioè in cui l'uomo visse prima della sua caduta. In questa concezione si scorge la teoria stoica, tanto cara a Seneca⁷⁰⁹, di *un'età dell'oro* pre-politica, ripresa dai Padri, sebbene in maniera un po' forzata⁷¹⁰, alla luce del racconto della *Genesi* sulla perdita del Paradiso. In quello “stato di natura” non esisteva alcun potere di coercizione, alcun dominio dell'uomo sugli altri uomini. Una tale condizione, estranea alla natura primitiva dell'uomo *non incline* al male, aveva fatto la sua comparsa, come *rimedio*, dopo il *castigo* divino inflitto all'uomo (ossia la cacciata del Paradiso) a causa del peccato⁷¹¹. Il governo dell'uomo sull'uomo fu, dunque, *voluto da Dio*; e, in quanto *venuto da Dio*, aveva una sua legittimità e, in un certo senso, poteva dirsi anch'esso *naturale*, sebbene in rapporto ad una natura *ferita e decaduta*. Quest'ultima tesi però sembrerebbe cozzare con l'altra relativa all'uguaglianza e all'unità degli uomini. Se infatti la condizione attuale degli uomini è fondata, potremmo dire, su *relazioni di forza*, a loro volta “legittimate” da Dio⁷¹²: come si può parlare di “uguaglianza” tra gli uomini? Una risposta “chiara” in tal senso, giunge ancora una volta da Paolo che parla di tutti gli uomini come di “una sola cosa in Cristo”⁷¹³, o di tutti i battezzati come “un corpo solo”, siano essi giudei o greci, schiavi o liberi. Il tema stoico dell'uguaglianza naturale e dell'unità intera degli uomini *fu* dunque *tramutato* nel tema cristiano dell'appartenenza di tutti ad uno stesso corpo *mistico*: ad una “società” nuova, che però non è né nazionale (cioè “particolare”) né sovranazionale (cioè cosmopolita), anzi, fa estrazione da tutto ciò che è “mondano” (terreno), poiché consiste in un “nuovo regno” che *non è di questo mondo*. Ma lo stesso tema finisce col collegarsi anche con l'altro, assai caro agli stoici, riguardante l'*opposizione* tra la *Cosmopolis* e la città particolare; anche questo, però, *trasformato* dal Cristianesimo, che infatti lo considera in una prospettiva *escatologica e soprannaturale*. “La nostra patria, invece, è *nei cieli*...”⁷¹⁴ scrive Paolo ai Filippesi. Quindi vivere nel “nuovo regno” equivale a vivere nei cieli per i cristiani; per cui, se gli stoici erano dei cosmopoliti, ossia dei “cittadini

⁷⁰⁹Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, a cura di F. Solinas, Milano, Mondadori, 2004, XIV, 90, 4-6.

⁷¹⁰Per Seneca, infatti, si tratta di uno “stato di *innocenza*” e non “di *perfezione*”, in quanto non evoluto dalla cultura; e perciò (cosa più importante!) impossibile da recuperare.

⁷¹¹*Castigo e rimedio* erano viste come forme di *disciplinamento* dell'uomo divenute necessarie.

⁷¹²In quanto “rimedio” al peccato.

⁷¹³*Prima Epistola ai Corinzi*, 12, 13.

⁷¹⁴*Epistola ai Filippesi*, 3, 20.

del mondo”, i cristiani sono piuttosto degli “uranopoliti”⁷¹⁵, ossia dei “cittadini celesti”. Ma questo non impediva loro di vivere in una città terrena, e, perciò, al pari dei suoi membri non cristiani, di ubbidire alle sue leggi e al suo governo. La loro condizione, tuttavia, non era la stessa degli stoici: poiché, se nel caso di quest’ultimi è ancora possibile parlare di una “duplice cittadinanza”, per quanto concerne i cristiani, invece, essi vivono nella città terrena solo per una breve stagione, come se fossero “forestieri e in viaggio”⁷¹⁶. La singolare condizione del cristiano appare forse più chiara attraverso le parole dell’anonimo autore dell’*Epistola a Diogneto*: “... essi vivono nella loro patria, ma come vi sarebbero domiciliati degli *stranieri*; a tutto, come cittadini, essi *partecipano*, ma *restano in disparte da tutto* come stranieri. Ogni patria straniera è per loro una patria, ed ogni patria è per loro straniera ... In breve, ciò che l’anima è nel corpo, i cristiani lo sono nel mondo. L’anima è sparsa in tutte le membra del corpo, e i cristiani sono sparsi in tutte le città del mondo. L’anima *vive* nel corpo e tuttavia essa *non appartiene* al corpo; allo stesso modo i cristiani *vivono* nel mondo e tuttavia *non appartengono* al mondo”⁷¹⁷. Per cui: se è vero, come visto in precedenza, che la “conversione” di Costantino, e quello che ne seguì, erano stati interpretati da alcuni emeriti ecclesiastici come il disegno della Provvidenza, la quale aveva così preteso un’amorevole collaborazione tra la Città Celeste e la Città Terrena (ossia: l’Impero Romano), va detto anche che la *distinzione* e l’*opposizione* delle due Città restavano per il Cristianesimo fondamentali, perché inerenti alla sua escatologia, e nessuna vicenda storica poteva mai comprimerne la forza e trascurarne il significato. E quando nel 410 d.C., sotto la guida di Allarico, i Goti invasero Roma e la saccheggiarono, segnando di fatto la rovina dell’impero e la sua fine impellente, l’idea che il suo destino fosse legato indissolubilmente a quello della Chiesa (la Città Celeste) fu *definitivamente* confutata. Di contro, però, le opposizioni anticristiane ricavarono da tale episodio linfa per i loro attacchi: i pagani, in particolare, sostennero che il “Sacco di Roma” era la prova evidente che l’abbandono delle patrie divinità avrebbe significato la rovina dell’Urbe.

⁷¹⁵E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, prefazione di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione di M. A. del Torre, milano, BUR, 2011, pag. 185.

⁷¹⁶*Prima Epistola di Pietro*, 2, 11.

⁷¹⁷E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, pag. 186 – 187.

5.1: Al di là dello *ius naturale*, lo Stato come castigo/rimedio per l'umanità.

Per far loro fronte, Agostino d'Ippona (354 – 430 d.C.), nel 413 d.C., si mise all'opera: è “l'ardente zelo per la casa del Signore”, dice infatti il vescovo, che gli aveva fatto prendere la penna per combattere quei pagani che accusavano il Cristianesimo della rovina di Roma, punita, secondo loro, per aver abbandonato i suoi vecchi dei. È “per combattere le loro bestemmie e i loro errori”⁷¹⁸, che egli mise mano al *De Civitate Dei*. Si tratta, come si vede fin da subito, di un'opera “innovativa”, in quanto affronta il tema della *communitas politica* alla luce della nuova situazione prodottasi in seguito alla comparsa di una religione rivelata e dal suo incontro con la cultura del mondo greco-romano⁷¹⁹. Da questo punto di vista Agostino si presenta come l'esponente più importante (non l'unico⁷²⁰) di una nuova scuola di pensiero politico, che si caratterizza per il *tentativo* di fondere elementi provenienti da due fonti indipendenti all'origine, e, fin ad allora, non ancora messe in relazione: la Bibbia e la filosofia classica. Agostino, infatti, scrive da *teologo* e non da filosofo: egli, cioè, non si impegna mai in una trattazione sistematica dei fenomeni politici alla luce della sola ragione e dell'esperienza. I suoi più alti principi non derivano dalla ragione, ma dalle Sacre Scritture, la cui autorità *non mette mai in discussione*, e che considera come *fonte definitiva di verità* per l'uomo in generale, e per l'uomo politico in particolare.

Nonostante ciò, l'Ipponate è consapevole che questa “nuova concezione” della politica presuppone comunque una comprensione delle questioni politiche così come si presentano alla ragione umana senza l'aiuto della fede: egli ammette nell'uomo una capacità di *conoscere* che precede la fede; questa conoscenza, raggiunta senza l'aiuto rivelazione, è scoperta e patrimonio dei filosofi pagani. Come *norma suprema* è stata, successivamente, soppiantata dalla *fede*, ma non è stata da questa invalidata o resa superflua: anche dopo la manifestazione finale della *Verità Divina*, nell'età del *Nuovo Testamento*, Dio, l'autore della rivelazione, non soltanto non proibisce, ma *raccomanda esplicitamente* l'uso della ragione per acquisire l'umana conoscenza. La filosofia è voluta da Dio come aiuto per la fede: le è *serva*. Essa è *complementare* alla rivelazione divina, offrendo conoscenza e guida in quegli ambiti rispetto ai quali quella non si pronuncia, o lo fa in modo incompleto: proprio come la

⁷¹⁸Agostino d'Ippona, *Retractationes*, a cura di U. Pizzani, Citta Nuova, Milano, 1994, II, 43.

⁷¹⁹E, come si vedrà: in contrasto con la dottrina pro-imperiale di Eusebio di Cesarea e di altri difensori della durata dell'Impero fino alla fine dei tempi.

⁷²⁰A tal proposito, vanno ricordati almeno Clemente di Alessandria e Origene.

conoscenza umana, necessariamente imperfetta, si rivolge alla fede in quanto proprio completamento⁷²¹, così la fede aspira ad una comprensione *più perfetta* dei propri principi mediante l'uso della ragione. Inoltre, occupandosi di verità che sono per principio accessibili a tutti gli uomini, la filosofia offre un terreno comune sul quale credenti e non credenti possono incontrarsi. Soltanto mediante la filosofia il cristiano è in grado di rendere la sua posizione *intelligibile* agli altri e, se necessario, di combattere con le loro stesse “armi” le obiezioni che sollevano contro di essa. Non sorprende affatto, dunque, constatare che, nonostante il loro carattere dichiaratamente teologico, le opere di Agostino comprendano numerose considerazioni di natura strettamente filosofica. Si può dire che questi scritti, ed in particolare il *De Civitate Dei*, costituiscono ad un tempo una difesa *teologica* della filosofia, per la quale forniscono una giustificazione sulla base delle Sacre Scritture; esplorano le somiglianze e le differenze tra filosofia e Verità *rivelata* con l'intento manifesto di stabilire un'armonia sostanziale tra le due; ed inoltre, contribuiscono a determinare la *definitiva* superiorità della seconda (la fede) sulla prima (la ragione).

Anche l'essenza della sua “teoria politica”, ossia l'insegnamento della *virtù*, ha le sue radici in entrambe le tradizioni, quella filosofica e quella biblica. L'uomo, per natura, è un animale sociale, il solo dotato della parola, per mezzo della quale può *comunicare* e *entrare in relazioni* di vario genere con gli altri uomini. È soltanto associandosi con i suoi simili e formando con essi una *comunità politica*, che l'uomo raggiunge la *perfezione*. La virtù, che caratterizza il cittadino in quanto tale e orienta tutti i cittadini in direzione di tale fine e, quindi, del *bene comune* della città, è la *giustizia*. La giustizia è la pietra angolare della κοινωβία; da essa dipendono l'*armonia* e la *nobiltà* di qualsiasi società civile. Citando Cicerone, Agostino definisce lo Stato come: “un insieme di uomini associati dal *riconoscimento del diritto* e da una *comunanza d'interessi*”⁷²². In tutto questo egli segue da vicino la tradizione classica e sottolinea il sostanziale accordo di quest'ultima con le Sacre Scritture. La sua *principale obiezione* nei confronti dei filosofi pagani riguarda non tanto le loro teorie sul carattere naturale della città e sul bisogno, al suo interno, di giustizia, quanto la loro *incapacità* di realizzare una comunità *giusta*. La sede per eccellenza della giustizia è la città, lo Stato; però qui la giustizia è rara, e forse non è mai stato dato di ritrovarla al suo

⁷²¹Il *Nuovo Testamento*, ad esempio, sebbene tratti principalmente del *destino eterno* dell'uomo, ha anche molto da dire sulla condizione dei governanti e dei sudditi, e, in genere, sul modo in cui gli uomini sono chiamati a vivere nelle città.

⁷²²Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 1992, libro XIX, cap. 21.

interno. Per ammissione degli stessi filosofi, il loro modello di città migliore (in quanto *giusta*) esiste unicamente a parole; le città reali sono caratterizzate dall'*ingiustizia* piuttosto che dalla giustizia. Per poter attribuire loro il titolo di “città” nel vero senso della parola, si dovrebbe *depurare* la definizione ciceroniana da qualsiasi riferimento alla giustizia e alla virtù. Le città esistenti sono comunità di esseri razionali legati non da un “un riconoscimento comune del diritto”, ma da “un comune accordo quanto agli oggetti del loro amore, senza riguardo alla sua qualità, o alla bontà o malvagità dei suoi oggetti”⁷²³. Nello sviluppare la sua posizione riguardo al tema della “giustizia”, segue un procedimento tipico di Platone: egli, cioè, tenta di dedurre i parametri del comportamento umano da principi “teorici” e non metafisici. Il suo ordine morale è chiaramente radicato in un ordine “naturale” costituito dalla ragione speculativa, per cui: vi è *giustizia* là dove c'è *corretta disposizione* di tutte le cose *secondo ragione*. Tale ordine richiede dunque la subordinazione universale e totale dell'inferiore al superiore sia all'interno dell'uomo, che al suo esterno. Nel primo caso, tale gerarchia sussiste quando il corpo viene diretto *dall'anima*; quando i bassi istinti sono regolati *dalla ragione*, quando la ragione stessa viene governata *da Dio*. Nel secondo, quando all'interno della società (comunità politica) nel suo complesso sudditi virtuosi obbediscono a *saggi sovrani*, le cui idee siano a loro volta subordinate alla *legge divina*⁷²⁴. Se l'uomo avesse perseverato in tale condizione *originaria*⁷²⁵ di giustizia, si sarebbe mantenuto uno stato d'armonia, di pace, dove gli uomini avrebbero beneficiato di tutti i vantaggi della società, senza nessuno dei suoi inconvenienti, non si sarebbero dovuti sottomettere *contro la propria volontà* ad altri uomini, ed invece di competere uno con l'altro per il possesso dei beni terreni, avrebbero condiviso tutte le cose *equamente*, in perfetta amicizia e libertà. Le Sacre Scritture insegnano che questa armonia venne spezzata *dal peccato*: con esso, la cupidigia dell'uomo e la sua brama tracotante di affermare il proprio potere sui propri simili, non hanno più avuto freni. Si tratta oramai di uno “stato di rivolta” *permanente*, che ha la sua origine, appunto, nella prima rivolta dell'uomo contro Dio: ovvero nel *peccato originale*, nel peccato commesso da Adamo (il *primo* uomo) e trasmesso a *tutta* la sua discendenza. Come risultato, la *libertà*, di cui l'uomo un tempo godette nella ricerca del *bene*, si è sottomessa all'oppressione e alla coercizione.

⁷²³Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, libro XIX, cap. 24.

⁷²⁴Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, libro XIX, cap. 21.

⁷²⁵Cioè: *naturale*.

Quest'ultima è evidente nelle più tipiche istituzioni della società civile (*civitas*), quali: la proprietà privata, la schiavitù, e la stessa autorità politica; tutte rese necessarie e giustificate dalla incapacità dell'uomo di vivere in base ai suddetti dettami della ragione⁷²⁶. L'esistenza di queste istituzioni è, quindi, una *conseguenza* e un *monito permanente* della caduca condizione dell'uomo; nessuna di esse faceva parte del *piano originale* della Creazione, e sono tutte desiderabili come mezzo per *inibire* la propensione dell'uomo al male. La proprietà privata dei beni temporali, ad esempio, gratifica, ma allo stesso tempo (e soprattutto) *tiene a freno* l'avidità innata e insaziabile dell'uomo: con l'escludere altri uomini dal possesso di identici beni, allontana la possibilità di acquisizione *illimitata*; però *non* pone un rimedio (una soluzione *definitiva*) alla loro avidità interiore. Lo stesso vale per la schiavitù e per tutte le altre forme di predominio dell'uomo sull'uomo. Addirittura la *civitas* rappresenta un *castigo* per il peccato: come per la proprietà privata, essa è voluta da Dio come *mezzo ulteriore* per tenere sotto controllo l'insaziabile desiderio di dominio dell'uomo. In questo senso la comunità politica è “naturale” soltanto in riferimento alla *natura caduta* dell'uomo, e il suo ruolo è *essenzialmente* “negativo”, ovvero: punitivo e correttivo, in quanto *deve* castigare i malfattori e reprimere il male fra gli uomini con l'uso della forza. Come si può ben vedere: la portata della società civile viene, dall'Ipponate, drasticamente limitata rispetto a quella riconosciuta dalla filosofia classica. Nel migliore dei casi la *civitas* può mantenere una *relativa* pace tra gli uomini mediante la sua attività *repressiva*, ma di per se *non è in grado* di condurre alla virtù.

Il giudizio agostiniano sul carattere *negativo* della società civile e sulla sua incapacità (e impossibilità) di esplicitare una funzione “salvifica”⁷²⁷ per l'uomo viene corroborato e ulteriormente chiarificato mediante la sua analisi delle società del passato e soprattutto di Roma, l'ultimo dei grandi imperi ed epitome del risultato politico più brillante del mondo pagano⁷²⁸. *L'incipit* per la sua dissertazione su tale argomento gli è offerto ancora una volta (almeno in parte) da Cicerone. Invece di edificare a parole una città “perfetta”, come aveva fatto Platone, Cicerone cercò di risvegliare l'interesse per la vita politica, rifacendosi all'esempio (concreto e reale) dell'antica Repubblica Romana. Conformemente a questo approccio più “pratico”, fu portato *a magnificare* le glorie passate dei suoi connazionali. Pur

⁷²⁶Agostino d'Ipbona, *De Civitate Dei*, libro XIX, cap. 15.

⁷²⁷Nel senso di realizzare un *perfetto* e *definitivo* modello di comunità politica.

⁷²⁸Agostino d'Ipbona, *De Civitate Dei*, libro V, cap. 12.

partendo dagli stessi “presupposti”, Agostino, invece, ne fa lo strumento *per smascherarne* i vizi. Questi, a suo parere, emergono con molta evidenza nelle relazioni di Roma con le altre nazioni, ma non solo. Infatti, una città che non è *in pace* con se stessa non può esserlo nemmeno con i paesi confinanti, e Roma, nonostante la sua forza, sostiene l'Ipponate, non lo è, poiché la legge che la governa non è quella *divina*, bensì una legge *umana*: una giustizia che può *solo adeguare* i principi universali della legge eterna ai bisogni *mutevoli* delle società particolari. Il massimo che si possa dire in favore di una tale legge *temporale*⁷²⁹ è che concorre a determinare e mantenere *una limitata misura* di giustizia nella società, e per questo è niente più di un'*immagine diluita* della giustizia perfetta. Ma i suoi limiti rispetto a quest'ultima si rivelano soprattutto nella sua “essenza”: la legge umana o temporale proibisce infatti *soltanto* atti estremi “esterni”. Non si estende alla motivazioni interiori di tali atti, e tanto meno si riferisce alle azioni puramente interiori, come il *desiderio*, ad esempio, di commettere assassinio o adulterio. Per questa ragione, sul piano educativo: non si può dire che infonda la *vera* virtù, in quanto quest'ultima richiede non soltanto che si compiano atti giusti, ma che vengano compiuti *per motivi giusti*. In altri termini, la legge umana non è garanzia di bontà morale, dato che si può obbedire ad essa per *motivi* puramente egoistici e utilitaristici; e, quindi, in virtù di quella non sempre, anzi spesso, i (*veri*) buoni non vengono ricompensati e i (*veri*) malvagi puniti. Ne consegue, perciò, che una tale legge non è, né può essere, garanzia di pace all'interno di una città; né, tanto meno, può esserlo tra una città e le altre (ossia di una *pace universale*). Questa condizione, come detto, non risparmia nemmeno il più grande e più potente impero della storia, l'Impero Romano, appunto. Anzi, sulla base di tali *presupposti*, Agostino arriva a metterne in dubbio la “natura” politica. Nel *De Civitate Dei*, come visto, egli cita la famosa definizione di Cicerone secondo cui “un popolo non è un insieme di uomini uniti fra loro in *qualsiasi* modo, ma l'insieme di una moltitudine associata dal *consenso della legge* e da una *comunità di interessi*”⁷³⁰. Ma l'Ipponate riprende questa definizione solo per rigettarla come *insostenibile*. Il suo forte senso della realtà e della storia lo portano infatti a considerare l'origine e la natura di tutte le comunità esistenti e storiche non sulla base di una “alto” ideale qual'è la giustizia. Egli vedeva piuttosto che uno Stato, ridotto ai suoi più bassi termini, potrebbe essere un popolo la cui morale sociale prevalente fosse *nulla* e il cui

⁷²⁹La cui “validità”, cioè, è soggetta al *tempo*.

⁷³⁰Vedi nota 587.

costume fosse *bestiale*, ovvero, che un popolo associato per scopi anche *cattivi* è pur sempre uno Stato, in quanto mantiene una certa *stabilita* interna. Da qui la sua conclusione, pronunciata sotto forma di domanda: “senza la *giustizia*, cosa sono i regni se non *grandi bande di ladroni*?”. E aggiunge: “...le bande di ladroni stesse, che sono se non *piccoli regni*?”. Quindi prosegue esplicando meglio il suo pensiero: “...*anche* una banda di ladroni (infatti) è una compagnia composta di *uomini*; è sotto il comando di un capo; è stretta insieme da un *patto di associazione (pactum societatis)*; le prede di guerra sono divise *col consenso di tutti (placiti lege)*. Se questa cosa *malvagia* si accresce, per l'accorrere in essa di uomini sbandati, a tal punto che *si stabiliscono* confini permanenti, *si occupano* città, *si soggiogano* popoli, finisce per assumere il più altisonante nome di *regno (regnum)*; ma è *evidente* che ciò si realizza non perché le *malvagie* passioni siano state messe da parte, bensì solo perché è sopravvenuta *l'impunità*”⁷³¹. È chiaro, dunque, che per l'Ipponate un *regnum* può esistere senza giustizia. E non solo un regno: nel libro XV definisce una *città* con termini praticamente identici: “una città (*civitas*) non è altro che una moltitudine di uomini legata insieme da un *certo* vincolo di associazione”⁷³². Insomma, Agostino ci sta dicendo che un vincolo qualsiasi (*aliquod vinculum*) per uno scopo buono o cattivo, purché comporti un *pactum societatis*, qualsiasi aggregazione di una moltitudine razionale⁷³³ purché sia associata *in intesa comune* sui fini che persegue, ovvero, che qualsiasi specie di κοινονία può essere *propriamente* chiamata “regno” o “città”, se *ha* un territorio, dimensioni e forza sufficienti. Ma non solo, egli sta tentando di mostrare, in realtà, qualcosa di veramente “rivoluzionario”: proprio perché tali - sembra affermare il filosofo - ovvero fondati su un vincolo associativo *qualunque*, essi (i regni e le città) non saranno mai una *res publica* (una κοινονία πολιτική), il cui vincolo associativo, invece, è, come sosteneva Cicerone, quello della *giustizia* e della *legge (vinculum juris)*. Questa sua “condanna” non risparmia nessuna città terrena presente o passata; le inghiotte tutte, Roma compresa. Per il vescovo d'Ipbona non si salva neppure la Roma *repubblicana*, anzi vi si scaglia contro: dopo aver ripetuto ancora una volta la definizione ciceroniana dello “Stato” (*res publica*), sostiene che, se *valida*, come certamente è, allora Roma pagana (in tutta la sua storia) *non fu mai* una vera *res publica* o *res populi*, perché non vi era un *populus*; e non vi era un popolo perché non

⁷³¹Agostino d'Ipbona, *De Civitate Dei*, libro IV, cap. 4.

⁷³²Agostino d'Ipbona, *De Civitate Dei*, libro XV, cap. 8.

⁷³³Agostino d'Ipbona, *De Civitate Dei*, libro XIX, cap. 24.

c'era giustizia *vera*, vale a dire: il *rendere ad ognuno il suo*. I Romani non sono mai stati veramente *giusti* perché non a “tutti” hanno reso il proprio, in quanto i loro riti, che dovrebbero costituire il *proprio* (il *diritto*) del vero Dio, erano negletti per sacrifici a demoni impuri⁷³⁴.

Siamo così giunti al culmine del pensiero agostiniano e a quella che, a nostro parere, costituisce la svolta “linguistica” della filosofia politica occidentale. Il *sottrarre l'uomo al vero Dio per assoggettarlo ai demoni impuri*, come hanno fatto tutti gli Stati pagani succedutisi nel corso della storia, compreso quello Romano, equivale a non attribuire a Dio ciò che gli spetta; e questo, per il *teologo* Agostino, significa commettere la peggiore *ingiustizia*. Per cui, con l'Ipponate, la *tensione costante* tra una dimensione *empirica* e una *trascendente*, che aveva, fino ad allora, caratterizzato tutto lo sviluppo del pensiero politico (dalle origini fino allo Stoicismo), sembra definitivamente “spezzarsi”. In virtù di tale dottrina morale la ricerca della *vera* giustizia⁷³⁵, per la realizzazione della *migliore* comunità politica, sembra uscire definitivamente dall'ambito umano e terreno, ed entrare in una dimensione *ultraterrena* e *divina*. Egli assorbe il “naturale”, la cui definizione per i pensatori classici si era rivelata alquanto ardua, nel *sovranaturale*, ovvero: il filosofo è propenso a *superare* la scala della “natura”, del diritto “naturale”, delle virtù “naturali”, che proprio a causa della sua indeterminatezza si era mostrata poco adatta a fungere da *fondamento* a un sistema politico stabile, e immergersi nella giustizia *divina*, ai suoi occhi più *certa*. Anche per Agostino, come per i suoi due massimi ispiratori⁷³⁶, la giustizia (e solo la giustizia) è l'unico possibile vincolo che può unire gli uomini come un vero *populus* in una vera *res publica* (o, come direbbe Platone, in una vera πόλις); ma se per Platone la questione della “giustizia” (che cos'è la giustizia?) fu oggetto *costante* della sua indagine filosofica, nel senso che rimase una questione *sempre* “aperta”, senza che mai si giungesse ad una risposta *definitiva*; nel caso dell'Ipponate, invece, la “conquista”, la scoperta⁷³⁷ della *vera* giustizia, è un dato di fatto sancito dalle Sacre Scritture, e corrisponde alla legge del Dio cristiano. Sulla base di un tale “ragionamento”, egli può affermare che i grandi Stati sorti prima del Cristianesimo erano *regnum* o *civitas* ma non *res publica*: in essi non si riconosceva quello che si deve dare al suo *vero* Dio; e senza questo riconoscimento non può

⁷³⁴Agostino d'Ipbona, *De Civitate Dei*, libro XIX, cap. 21.

⁷³⁵“Crucchio” di ogni filosofo a lui precedente, primo fra tutti: Platone.

⁷³⁶Platone e Cicerone.

⁷³⁷Forse, in questo caso, sarebbe giusto dire: la *rivelazione*.

esservi *vera* giustizia, poiché la giustizia è il *render ad ognuno il dovuto*. E che “giustizia umana (dell'uomo) è mai quella⁷³⁸ – afferma Agostino a conclusione di questa spiegazione – che allontana l'uomo stesso dal *vero* Dio e lo fa soggetto a immondi demoni?”.

Le sue conclusioni relative al tema della “giustizia” hanno come conseguenza, o meglio, spiegano e “giustificano” la celebre dicotomia, da lui posta, tra la *Città di Dio* e la *città terrena*. Sul piano puramente politico, si è visto⁷³⁹ che il Cristianesimo si esponeva alle obiezioni dei suoi oppositori, soprattutto dei pagani: la nuova dottrina aveva legato la sua pretesa superiorità, su tutte le altre, alla sua capacità di rendere gli uomini *migliori*; presunta superiorità che la tesi agostiniana relativa alla “vera giustizia” ha oltremodo *rafforzato*. Dal punto di vista di un pagano⁷⁴⁰ non era però in alcun modo evidente che il Cristianesimo avesse avuto successo là dove la filosofia politica pagana aveva fallito, o che la sua diffusione fosse stata accompagnata da un *marcato* miglioramento della condizione umana. Per di più, i disordini politici e sociali che avevano a lungo afflitto Roma, sia all'interno che all'esterno, erano in apparenza aumentati e non diminuiti, nonostante che il Cristianesimo, dapprima perseguitato e quindi tollerato, fosse diventato con Teodosio la religione ufficiale dell'Impero. La caduta di Roma, poi, nelle mani di Allarico e dei Goti nel 410, portò l'intera questione ad un punto drammatico. I cristiani vennero prontamente incolpati del disastro, e l'antica accusa, secondo cui il Cristianesimo era *nemico* del benessere della società, si diffuse rapidamente fra la popolazione pagana. La *risposta* di Agostino a queste “obiezioni” è appunto la celebre teoria “delle due città”. L'umanità, come visto, si divide fra molte città (*civitates*) e nazioni (*regni*), ciascuna delle quali si differenzia in modo preciso da tutte le altre per le sue leggi, i costumi, i suoi riti, la sua lingua, e, in generale, per il suo stile di vita. Ma, fondamentalmente, le Sacre Scritture distinguono soltanto fra due tipi di comunità, alle quali tutti gli uomini di ogni tempo appartengono: la Città di Dio e la città terrena. La Città Celeste, di cui Dio è fondatore, non è una città separata, ma esiste fianco a fianco con le altre città, le quali, a loro volta costituiscono il grande *insieme* della città terrena. La differenza tra loro corrisponde alla distinzione tra *vizio* e *virtù* (cristiana): a determinare cioè l'*appartenenza* di un individuo all'una o all'altra di queste due città non è la razza, o la nazione a cui pretende di appartenere, ma le finalità che persegue e alle quali subordina, in

⁷³⁸La “giustizia” degli Stati pagani.

⁷³⁹Vedi pagina 181.

⁷⁴⁰Ma anche di un osservatore imparziale.

ultima analisi, tutte le sue azioni. La Città di Dio non è altro che la comunità dei seguaci di Cristo e di coloro che credono nel vero Dio: è interamente formata da uomini devoti, la cui vita può essere descritta come una vita di pia adesione alla parola di Dio. È costituita dunque dalla grande famiglia di uomini che vivono in fede (la vera giustizia), in attesa paziente che si realizzi per loro la promessa divina, ovvero una vita *eterna* di felicità e di pace *dopo* l'“esilio” della vita *terrena*. In contrapposizione con essa, la città terrena è governata dall'amore di sé, e vive secondo ciò che le Sacre Scritture definiscono la “carne”⁷⁴¹. Il termine “carne” in questo contesto non deve venire considerato in senso ristretto, riferito unicamente al corpo e ai piaceri corporei: esso comprende tutte le azioni e i desideri dell'uomo, nel senso in cui non si conformano a Dio come al loro *fine supremo*. Si applica quindi non soltanto al libertino, che colloca il suo bene più alto nel piacere, ma anche a tutti coloro che indulgono nel *vizio*; e persino al filosofo la cui ricerca della saggezza sia spinta più dall'amore di sé che dall'amore della Verità. In senso più esteso e più completo, la città terrena si caratterizza per la sua *ostentazione* di indipendenza e autosufficienza totale⁷⁴², e si presenta come l'*antitesi perfetta* della “vita di obbedienza” (“la madre e la custode della virtù”⁷⁴³) e della sottomissione riverente a Dio. Il suo archetipo è Caino, la cui ribellione contro Dio rinnova, a suo modo, il peccato di disobbedienza commesso da Adamo, quando per la prima volta trasgredì il comando divino⁷⁴⁴. In questa vita le due città sono inestricabilmente intrecciate tra loro, vale a dire: esse sono incastrate l'una all'altra e quasi, si direbbe, *mescolate* nel tempo della storia; e si staccheranno, differenziandosi, solo al momento del Giudizio Finale, quando ognuna raggiungerà il proprio *fine*⁷⁴⁵. È necessario perciò che coesistano e coabitino insieme fin tanto che dura qui sulla terra il *pellegrinaggio* della Città Celeste. I cristiani, dunque, sono *anche* cittadini della città terrestre, ed in quanto tali *debbono* ubbidire alle leggi che ne garantiscono il *buon governo* “in tutto quello che è richiesto dai bisogni sostanziali della vita materiale”, e sopportare gli oneri in compenso dei vantaggi procurati, i quali si identificano essenzialmente nella concordia, nell'ordine, nella *tranquillitas ordinis*. Tutto questo, però, deve essere fatto non già per devozione verso la loro patria terrena, ma *per amore verso Dio*.

⁷⁴¹Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, libro XIV, cap. 2 e 4.

⁷⁴²Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, libro XIV, cap. 13 e 15.

⁷⁴³Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, libro XIV, cap. 12.

⁷⁴⁴Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, libro XIV, cap. 14.

⁷⁴⁵Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, libro XX, cap. 9.

Per coloro che vivono in essa come *uomini nuovi* nati dalla Grazia, la *tranquillitas ordinis* non può e non deve costituire la meta, ma solo un *mezzo* in vista del loro *vero fine*: è soltanto la *condizione* grazie alla quale essi possono promuovere il bene dell'anima. La “pace”, che la città terrena (quindi anche Roma) può garantire, non può che essere, dunque, *relativa*⁷⁴⁶: essa non potrà mai andare oltre, ovvero non potrà mai assicurare la felicità e la pace *universali*, semplicemente perché, come visto, non sono obiettivi raggiungibili in *questa* vita.

In questo modo Agostino confuta le critiche degli oppositori pagani, ma non solo: le sue osservazioni “colpiscono” *anche* molti suoi correligionari. Abbiamo visto, infatti, come molti importanti scrittori cristiani dell'epoca (come Eusebio, ma anche Ambrogio, Orosio, ecc.) avevano interpretato *alla lettera*, o in senso *temporale*, talune profezie del Vecchio Testamento riguardanti le benedizioni dell'epoca del Messia, e avevano preannunciato un'era di pace e di prosperità senza precedenti sotto gli auspici del Cristianesimo, quale diretta conseguenza del suo emergere come religione “mondiale” capace di riunire tutti gli uomini nel culto del vero Dio. Ai cristiani era stato promesso il meglio di entrambi i mondi: poiché non soltanto il Cristianesimo aveva offerto la prospettiva di una eterna beatitudine in paradiso, ma sembrava anche aver fornito la risposta al più pressante problema dell'uomo qui sulla terra. Agostino respinge tutte queste interpretazioni in quanto non fondate sulle Sacre Scritture e contrarie ai suoi precetti⁷⁴⁷. Egli rifiuta completamente l'idea secondo la quale i mali (terreni) scompariranno col trascorrere del tempo, poiché, come visto, essi sono “permessi” da Dio al fine di contribuire al *progresso spirituale* dell'uomo: servono come *prova* per il giusto e come *punizione* per il malvagio. Più precisamente, i mali dell'esistenza umana fanno parte di *un piano complessivo* che Dio persegue fra gli uomini e di cui sono “garanti” le Sacre Scritture: in esse c'è “scritto” che la storia non ha un corso ciclico (come avevano pensato gran parte dei filosofi classici), ma *rettilineo*⁷⁴⁸, che avanza secondo stadi successivi in direzione di un obiettivo prestabilito, e che, con la venuta di Cristo, è entrata nella sua fase finale⁷⁴⁹. La vita (la storia) delle società terrene, in cui le due “città” trascorrono (intrecciate) le loro esistenze, si presenta dunque come un semplice processo (*excursus*) e non come una progressione (*procursus*) ordinata verso una finalità determinata,

⁷⁴⁶Non a caso Agostino parla di “ordine”.

⁷⁴⁷Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, libro XVIII, cap. 52.

⁷⁴⁸Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, libro XII, cap. 11-21.

⁷⁴⁹Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, libro XXII, cap. 30 fino alla fine.

semplicemente perché quest'ultima non riguarda la “mondanità”. La vita terrena, con la sua mescolanza di successi e fallimenti degli uomini, costituisce *un periodo di prova* in cui ciascun individuo “si guadagna” la *cittadinanza* che gli spetta.

Ma è chiaro, a questo punto, che, per Agostino, in questo mondo *non può esserci* alcuna garanzia di salvezza, poiché “*solo in paradiso* è stato promesso quello che cerchiamo sulla terra”. Il Cristianesimo, così come lo concepisce l'Ipponate, offre, quindi, una “soluzione” al problema della società umana, ma la soluzione non è quella che si raggiunge, o si può raggiungere, nella (o attraverso) la società umana. Come per i filosofi classici, benché in modo differente, la sua soluzione rimane essenzialmente *metapolitica*.

Prima di chiudere questo capitolo, però, vorremmo soffermarci brevemente sulle conseguenze storiche determinate da una tale teoria, più precisamente: sul suo determinarsi quale *presupposto* per un conflitto di potere che successivamente avrebbe coinvolto lo Stato (l'istituzione politica) e la Chiesa (l'istituzione religiosa). Per quanto concerne il “ruolo” della Chiesa, ossia della “comunità dei fedeli in Cristo”: sebbene anche Agostino, sulla base dell'insegnamento di Paolo e degli altri Apostoli, sostenga sostanzialmente la necessità che i due poteri, quello *spirituale* della Chiesa e quello *materiale* (o *temporale*) dello Stato, conservino la propria indipendenza, la sua definizione di “*communitas*” (vera) sembra, tuttavia, non escludere che la *Ecclesia* debba collocarsi ad un livello *superiore* rispetto allo Stato. Infatti, mentre quest'ultimo non è che una realtà mutevole e provvisoria, destinata a scomparire alla venuta del Regno di Dio, la Chiesa ha la prospettiva dell'*eternità*, dato che essa, pur senza identificarsi con la Città Celeste, ne è la *prefigurazione*. Nel proprio ordine, dunque, ognuna delle due società – la società religiosa e la società politica – è “perfetta”, cioè autonoma ed esente da ogni ingerenza; ma l'ordine della Chiesa, che tende all'ordine *assoluto* della Città di Dio, è un ordine *superiore*.

Tali *potenziali* conclusioni finirono con alimentare le pretese egemoniche, anche in ambito temporale, della Chiesa (ovvero delle gerarchie ecclesiastiche) e di molti pensatori politici suoi sostenitori: in virtù di esse, infatti, le definizioni precedenti (da Platone in poi) dello “Stato” venivano a subire una “trasmutazione di valore *radicale*”⁷⁵⁰, dal momento che la sua origine veniva fatta risalire “ad un ordine *provvidenziale* voluto da Dio che era il creatore del mondo”⁷⁵¹. Da ciò, dunque, la concezione dei fautori del *primato politico* della

⁷⁵⁰E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, pag. 194.

⁷⁵¹*Ibid.*

Chiesa⁷⁵², per cui: il destino di *tutte* le società temporali è la loro *integrazione* nella società *universale* da essa⁷⁵³ costituita.

⁷⁵²Nota con il nome di *agostinismo politico*.

⁷⁵³ovvero della Chiesa.

Parte Seconda:
La “teoria dello Stato” nel Medioevo.

Capitolo 6: il lungo conflitto tra i due poteri “universali”.

Agostino muore nel 430 d.C.. Nel 476 d.C. crollava, sotto il colpi dei Barbari, l'Impero Romano d'Occidente. Invece, l'Impero Romano d'Oriente seppe sopravvivere. In Occidente si formarono regni barbarici, ma senza riuscire a sostituire l'antico ordine romano, nonostante che la Chiesa, convertendo al Cristianesimo e civilizzando i rozzi capi degli invasori, riuscisse a salvare buona parte del retaggio intellettuale del mondo antico. Tuttavia, se si voleva *dare un ordine* al caos che si era prodotto con l'avvento dei Barbari, e (soprattutto) delimitare le rispettive sfere di competenze dello spirituale e del temporale, certe definizioni restavano *necessarie*. Alla fine del V secolo le definizioni in questione vengono, in parte, formulate da un papa: Gelasio I. Egli fa presente che gli imperatori pagani avevano riunito sul loro capo sia la corona dei Cesari sia la fascia dei Pontefici, ma che Gesù aveva vietato tale confusione e, conoscendo bene la fragilità umana, aveva voluto equilibrare con un “ordinamento prudente” le diverse autorità, ossia quella temporale e quella spirituale. A partire dall'avvento di Cristo, gli imperatori cristiani dovevano ricorrere ai Pontefici quando era in gioco la “vita eterna”; mentre i Pontefici dovevano ricorrere alla protezione degli imperatori nelle vicende della vita temporale: ognuno dei due poteri, insomma, doveva starsene nei limiti della propria competenza, senza mai pensare di “soffocare” l'altro. Non si trattava, certo, nell'intenzione di Gelasio, di formulare, così, una sorta di separazione dei due poteri. Egli volle solo distinguere l'uno dall'altro, ma con la precisa implicazione che ognuno di essi, supremo nella sua sfera di competenza, era, per tutto ciò che era proprio della sfera dell'altro potere, *subordinato*. Quindi, nel temporale, il vescovo doveva essere sottomesso al principe, e nello spirituale, il principe era sottomesso al vescovo, che rispondeva di lui davanti al tribunale *divino*. Ma proprio in virtù della sua importanza, questa responsabilità *spirituale* del sacerdozio, ossia del clero⁷⁵⁴, gli attribuiva un'*autorità eminente* che Gelasio non dubita di porre accuratamente in risalto: “sono due - dice infatti il pontefice nella celebre lettera inviata all'imperatore d'Oriente Anastasio (494 d.C.) - i sistemi con i quali principalmente è governato il nostro mondo: la sacra autorità (*auctoritas*) dei pontefici e il potere (*potestas*) dei sovrani. Tanto *più grave* è la responsabilità *dei sacerdoti*, in quanto nel giudizio divino dovranno rendere ragione anche

⁷⁵⁴Soprattutto la funzione di dispensare i misteri divini.

della *salvezza* degli stessi sovrani...⁷⁵⁵. Alla luce di tali definizioni si stabilirono gli atti futuri del papato in rapporto con i principi temporali: una volta affermata la *preminenza morale* dello spirituale, era agevole trarre delle conseguenze più ampie, ovvero l'assorbimento del diritto *naturale* nel diritto *ecclesiastico*.

Ed infatti, un secolo dopo Gelasio, Gregorio Magno, papa dal 590 al 604, intraprese tale “processo”: si incamminò, cioè, sulla via del cosiddetto “agostinismo politico” attraverso l'*ampia* estensione della “concezione *ministeriale*” del potere. Gregorio si avvale di tale concezione *per richiamare all'ordine* Maurizio, imperatore d'Oriente, a cui scrive che se gli era stato conferito *dall'alto* il potere su tutti gli uomini, ciò era avvenuto “per *aiutare* quanti vogliono fare il bene... *rendere più ampia* la via che porta al cielo e perché il regno terreno *sia al servizio* del regno celeste”. Allo stesso modo, ma con toni più decisi, Gregorio si rivolge ai principi barbari d'Occidente. A Childeberto II, re merovingio di Austrasia, scrive che essere re non ha in sé nulla di straordinario, “dato che altri lo sono; quello che importa è di essere un re *cattolico*”. Alla regina Brunilde elenca i doveri che ella ha di sovrana *cristiana*: soprattutto quello di agire contro gli scismatici, che debbono essere ricondotti all'unità, e contro le pratiche pagane ancora in vita, che devono essere da lei estirpate. Come si può ben cogliere da tali affermazioni, rispetto alla questione posta da Gelasio relativa alla *distinta finalità* dei regni della terra e del Regno dei cieli, Gregorio tende a *negarla*, per fare della politica un riparto della morale: uno *strumento*, fra i tanti, per la realizzazione dei *fini sovranaturali* che danno (essi soltanto) un significato alla politica. Tutto questo nel VIII secolo, quando in Occidente gli eventi “cospirano” contro la fragilità delle istituzioni (politiche), quando l'idea di “Stato”, che non ha più in suo appoggio la presenza dell'Impero Romano, si fa evanescente e scompare, quando tutto procede come se il potere secolare non avesse altro fondamento che il *servizio* prestato alla Chiesa e, quindi, lo Stato valesse solo come *spada* che reca alla predicazione la “forza” della coazione materiale. Bisogna arrivare al Natale dell'anno 800, quando ebbe luogo quel grande evento che fu l'incoronazione ad imperatore di Carlo Magno, perché si possa intravedere una parvenza di ripresa delle istituzioni politiche: il re dei Franchi, un capo barbarico di genio, ricevette allora dal papa Leone III, nella basilica di S. Pietro in Roma, la corona imperiale. L'impero franco di Occidente ebbe in quell'atto la sua fondazione, e colui che ne è proclamato il capo prende a

⁷⁵⁵C. Dolcini, *Il Pensiero Politico Idee Teorie Dottrine*, Torino, UTET, 1999, Volume I (Età Antica e Medioevo), pag.102

modello Costantino il Grande, proponendosi *di governare* le chiese di Dio e *di difenderle* dagli attacchi dei malvagi. Si giunge così ad un nuovo binomio: Impero cristiano e Cristianità imperiale⁷⁵⁶. Emergono infatti due aspetti fondamentali in questa idea d'Impero: quello di origine romano e che unisce l'universalità e l'assolutismo dell'*imperium* ad un teorico appello al popolo, l'altro è quello che segna il nuovo Impero con il marchio del Cristianesimo. Ma quest'ultimo contrassegna lo Stato del grande carolingio assai più a fondo di quel che non faccia il marchio romano ereditato dai Cesari. Il servizio a Dio e alla (sua) Chiesa, la carica conferitagli di “nuovo David” che deve condurre il suo popolo lungo il cammino della salvezza, sono quei tratti del nuovo Impero che hanno *priorità* sull'*imperium*; per cui la *magistratura religiosa* si palesa come la sua caratteristica essenziale. È questa a fornire all'Imperatore il suo più alto *potere*, perché è in essa che si scorge il fondamento *divino, sovranaturale e carismatico* del nuovo Impero, mentre sono in subordine i tratti che gli vengono dall'ordine *umano* o che appartengono al solo piano naturale o a quello giuridico.

Morto Carlo Magno, però, l'Impero carolingio si sfalda. Le invasioni saracene, slave, ungheresi e normanne, finiscono per determinare l'impianto e la diffusione del sistema feudale (secoli X e XI). Poi Ottone I il Grande, re di Germania, tenderà nel 962 di riassumere il titolo di imperatore, ricevendo la corona da papa Giovanni XII, e, successivamente, Ottone III tenderà a sua volta di imitare Carlo Magno mostrandosi come capo reale della Chiesa dell'Impero. Quest'ultima, catturata nella rete intricata dei vincoli feudali, non può che andare incontro alla corruzione e alla degenerazione: il papato, nella fattispecie, diventa lo “zimbello” dell'aristocrazia romana. La Chiesa necessitava, perciò, di una riforma radicale, se non si voleva che la Cristianità diventasse presto un nome privo di significato. Ebbene una tale riforma, preparata dai papi Leone IX, Nicola II, e Alessandro II, fu attuata con energia mirabile dal monaco Ildebrando, divenuto nel 1073 papa col nome di Gregorio VII. Papa Gregorio centralizza, secondo il modello dell'antico Impero, il governo della Chiesa, e fa che questa sia di nuovo una *forza compatta* sotto la guida indiscussa della Santa Sede. Prendendo a bersaglio l'investitura *laica* dei vescovi, in cui scorse la radice principale degli abusi più gravi, il papa liberò la sfera spirituale dall'*irretimento* del potere temporale in tutte le sue forme. Poi, attingendo a fonti diverse, ma soprattutto alla Sacra Scrittura, senza

⁷⁵⁶J.J. Chevallier, *Storia del pensiero politico* (1. Antichità e Medioevo), Bologna, Il Mulino, 1989, pag. 262.

trascurare la tradizione patristica (soprattutto Agostino), Gregorio VII edifica tutto un sistema dottrinale che è a tutti gli effetti *teocratico*; ed è questo sistema che sta all'origine della lunga lotta tra Papato e Impero. La dottrina gregoriana è meramente *religiosa*, e questo bisogna tenerlo presente, quale che sia poi stata l'estensione delle sue ripercussioni temporali e politiche. Tale dottrina prende infatti le mosse direttamente dalle Sacre Scritture: più precisamente da un passo del Vangelo di Giovanni in cui Gesù rivolgendosi a Pietro dice: “*Pasce oves meas*”. Ebbene, - sostiene Gregorio - i re fanno forse categoria a parte? Non sono anch'essi tra le pecore *affidate* a Pietro dal Figlio di Dio? Come si legge poi nel *Vangelo di Matteo*, il Figlio di Dio ha detto a Pietro che gli saranno affidate anche le chiavi del Regno dei Cieli e il potere di legare e di sciogliere⁷⁵⁷. I re dovrebbero forse essere esentati da questo potere? Ma Cristo non ha fatto eccezione per nessuno, e allora: chi oserebbe presumere di non essere stato compreso in questo potere universale e di non avere nulla a che fare con l'autorità di Pietro? E se il papa è (come di fatto: è) il suo *successore*: di quel *principe* degli Apostoli su cui il Signore ha edificato la Chiesa, il potere del papa, al pari di quello di Pietro, è di *origine divina*, ed è suo *dovere* esercitarlo in tutta la sua pienezza⁷⁵⁸. Egli, cioè, deve esercitare il *potere* di legare e di sciogliere affidato a Pietro da Cristo. Mancare a tale *dovere* equivarrebbe a mancare alla *responsabilità* che gli incombe per la *salvezza di tutti*. Gregorio ebbe la convinzione di essere responsabile dal punto di vista spirituale della salvezza del mondo, e per tenere fede a tale responsabilità (che l'aveva visto trascinato nella lotta delle Investiture) redasse nel 1075 il *Dictatus Papae*, una sorta di schema sotto forma di 27 proposizioni, il cui insieme, però, fornisce l'ossatura di un *sistema di governo* della Chiesa che, ovviamente, non può fare a meno di intaccare la sfera della cristianità *laica*. La novità principale di questo documento risiede nell'espressione: *deporre gli imperatori*. Gregorio, infatti, vuole esercitare, nella sua pienezza, il potere di legare e di sciogliere, che è proprio di Pietro e, quindi, dei suoi successori legittimi. E che non si trattasse di una semplice formula, lo dimostrava chiaramente l'azione da lui intrapresa contro il re di Germania Enrico IV, che aveva presunto di potersi permettere di non tenere conto delle ingiunzioni pontificie in materia di investiture. Gregorio gli ricordo con durezza di accenti che le ingiunzioni e le prescrizioni papali le *doveva* accettare come se sortissero

⁷⁵⁷“.. e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli”
*Mt*16, 19-20.

⁷⁵⁸In virtù del *privilegio divino* e di un *diritto ereditario*.

“dalla bocca dell'Apostolo in persona”. Poi ribadì il principio quando emanò la famosa sentenza del febbraio 1076 con la quale *deponeva* Enrico dal trono di Germania e di Italia. E così nel gennaio del 1077, a Canossa (in Emilia) Enrico IV, re di Germania, si vide costretto ad *implorare umilmente* il perdono del Sommo Pontefice. Da ultimo Gregorio si decise a concedere il perdono, a togliergli la scomunica, avendo però ricevuto dal penitente talune promesse, che tuttavia il sovrano non aveva intenzione di osservare. Ne seguirono, perciò, eventi più gravi: i principi tedeschi oppongono allora ad Enrico un altro re, Rodolfo di Svevia. I due rivali si appellano all'arbitraggio del papa, il quale, del resto, ritiene tale decisione appartenergli *di diritto*. Il Pontefice tentenna a lungo; nel frattempo Rodolfo ed Enrico, impazienti, fanno ricorso alle armi. Enrico, vincitore sul rivale nel gennaio del 1080, crede di poter intimorire il papa, al quale, per altro, non ha smesso di disubbidire in materia di investiture. Il 7 marzo seguente, però, il re tedesco viene fatto oggetto di una seconda sentenza di scomunica e di deposizione, mentre è riconosciuto a Rodolfo il titolo di *legittimo* re di Germania. Questi due eventi storici, il fatto di Canossa (gennaio 1077) e la seconda sentenza di scomunica e di deposizione (marzo 1080) simboleggiano, a nostro parere, l'*umiliazione* della sfera temporale e del relativo potere. La (seconda) deposizione di Enrico, soprattutto, e il riconoscimento di Rodolfo quale unico sovrano legittimo, valeva a dire *chiaramente* che: in nome di Pietro e del potere di legare e di sciogliere da Pietro trasmesso ai suoi successori, il papa *rivendicava il diritto* di disporre delle corone, e lo faceva alla stessa guisa in cui disponeva dei vescovati ossia delle diocesi. E sebbene quattro anni dopo, Enrico consumava la sua vendetta marciando su Roma, costringendo Gregorio a fuggire a Salerno (dove morì l'anno dopo in esilio), e facendo infine insediare un altro papa, Clemente III, dal quale si fece incoronare imperatore, ebbene, nonostante ciò, restava la novità di una *teologia*, quella gregoriana, che ridisegnava totalmente i rapporti tra Stato e Chiesa. La sua originalità, come si è visto, sta nella *preminenza*, apertamente dichiarata, del potere sacerdotale. Secondo Gregorio, la dignità apostolica e la dignità regale non possono stare sullo stesso piano: “sarebbe forse possibile – dice infatti sempre nel *Dictatus Papae* – che una dignità inventata dagli uomini del secolo, anzi dagli uomini che ignoravano Dio, non fosse sottomessa a quella dignità che la Provvidenza di Dio onnipotente ha istituito per il proprio onore... Chi potrebbe dubitare che i sacerdoti di Cristo non siano *padri e signori* dei re, dei principi e di tutti i fedeli?... Non c'è bisogno di molto sapere per capire che i

sacerdoti sono superiori ai re...⁷⁵⁹.

Gregorio VII considerava come iscritta nella tradizione la tesi dell'origine divina della Chiesa romana (*Romana Ecclesia*) e del potere universale del pontefice; e, per questo, riteneva che l'estensione nei confronti di *ogni* autorità civile della sua *assoluta* supremazia⁷⁶⁰ ne fosse una “naturale” ed *inevitabile* conseguenza. È ovvio, perciò, che il duello tra potere spirituale e potere temporale si protraesse anche dopo la sua morte: esso si configurò come un conflitto tra due *universalismi*, in cui ciascuno dei contraenti mirava a realizzare il proprio sogno unitario di un *potere unico*, di un unico “martello” per tutto l'universo. L'ideale “gelasiano”, che prevedeva per il mondo la *duplice* direzione (concorde e armoniosa) del papa e dell'imperatore, viene, di fatto, ad urtarsi e ad essere oramai superato da un lato, dalla tentazione *ierocratica*, e dall'altro, dalla tentazione *cesaro-papista*. Ma ancora più dell'imperatore infiammato dalle ambizioni universalistiche ereditate da Roma tramite Carlo Magno, è il papa, successore di Pietro, che ha la vocazione a farsi capo supremo della *Res Publica Christiana* fondata sull'*universalità della fede*. Tale Repubblica, che ha *essenza spirituale*, è composta da tutti i cristiani, e, quindi, in quanto comunità *superiore*, ingloba e si subordina tutte le altre comunità *particolari*.

Durante il XII secolo, dal ribollimento di tali idee emersero le due celebri teorie ierocratiche di Ugo di San Vittore e di Bernardo di Chiaravalle. Tutto dominato dall'idea dell'*unità* della Chiesa che *attua* quella della società, Ugo di San Vittore (1096? - 1141) *non riconosce* alle autorità laiche alcuna indipendenza. Per Ugo, la società umana è la cristianità e la cristianità è la Chiesa; questa duplice assimilazione proviene, per lui, *logicamente* dall'unità divina. A suo giudizio, infatti, ogni potere ed ogni forza dipendono da un *unico* principio e da un *unico* potere. Ne consegue che il dualismo tra potere spirituale e potere temporale è solo *apparente*, poiché la loro unità torna a comporsi nell'unità della Chiesa, che a sua volta riflette quella di Dio. Il potere secolare, perciò, ha una sola fonte: la Chiesa. È il clero, ossia il potere spirituale, che pone in essere il potere temporale *dietro ordine preciso* di Dio: è il potere spirituale che istituisce quello temporale mediante la sua consacrazione e benedizione e, così facendo, gli conferisce legittimità. Posizione inequivocabile quella di Ugo, che lascia intatta la distinzione degli uffici e delle funzioni, ma che afferma la *dipendenza originaria* del potere temporale e la *superiorità* di giurisdizione di quello

⁷⁵⁹J.J. Chevallier, *Storia del pensiero politico* (1. Antichità e Medioevo), pag. 270.

⁷⁶⁰E, soprattutto, in *ogni* sfera, da quella giuridica, a quella amministrativa, nonché ovviamente quella spirituale.

spirituale. Fra questa costruzione sistematica e l'altra, quella di Bernardo di Chiaravalle, sono evidenti le affinità. Il punto d'avvio da cui quest'ultimo fa discendere la cosiddetta teoria "delle due spade" è il passo del *Vangelo di Matteo* dove Gesù dice a Pietro: "rimetti la spada nel fodero"⁷⁶¹, a cui viene congiunto quello del *Vangelo di Luca* dove Gesù, agli Apostoli che gli hanno detto: "abbiamo proprio qui *due spade*", risponde: "bastano"⁷⁶². Vi sono dunque due spade, simbolo di *due poteri*: quello spirituale e quello temporale. Le due spade *sono in mano* agli Apostoli, quindi sono in possesso anche di Pietro, e perciò anche della Chiesa. Ma la spada temporale, diversamente dall'altra, non deve essere usata da Pietro – sostiene Bernardo – dunque neanche dalla Chiesa, o, almeno, *non* direttamente. Tuttavia – egli *aggiunge* – ogni volta che *sarà necessario* sguainarla lo si dovrà fare dietro ordine *di Pietro*, ossia *della Chiesa*. E si osservi, il teologo lo dice chiaramente: deve essere sguainata *per Pietro, per la Chiesa*. Il *simbolo* evangelico (la *spada*) ha consentito così a Bernardo⁷⁶³ di dare *espressione netta* ad una corrente di pensiero politico-religiosa che da secoli era in cerca di una "formula" che la caratterizzasse.

Questo fervore speculativo proprio del XII secolo non riguarda, però, solo la fazione papista: anche sul versante imperiale c'è fermento. In questa fase storica si assiste alla *rinascita* del diritto romano, soprattutto per iniziativa dei giuristi della cosiddetta scuola di Bologna. Agli inizi del secolo tali giuristi riportarono in auge lo studio e la diffusione del diritto romano giustiniano attraverso un nuovo metodo di elaborazione scientifica: la *glossa*. I "glossatori" attuarono uno studio sistematico e completo del *Corpus iuris civilis*. Tale rinascita avvenne nel periodo in cui non solo, come si è visto, i due poteri universali si contendevano il primato temporale sulla cristianità, ma in una fase nella quale la ripresa dell'economia e il conseguente sviluppo della città portava alla ribalta nuovi soggetti sociali e politici, non più facilmente contenibili nelle strutture politiche tradizionali di impianto feudale. Fu in questo contesto che la dinastia degli Hohenstaufen vide nell'opera dei glossatori⁷⁶⁴ un prezioso ausilio al loro progetto di affermazione di un ordine politico nuovo: un ordine imperniato sull'*autorità assoluta* del monarca, che andasse oltre la dispersione delle strutture locali di potere, e *riaffermasse* l'autorità imperiale di fronte alle pretese teocratiche del papato. Così nella dieta di Roncaglia del 1158 Federico I Barbarossa, re di

⁷⁶¹Mt 26, 52.

⁷⁶²Lc 22, 38.

⁷⁶³Con ovvi sbandamenti esegetici, ciò va detto.

⁷⁶⁴I quali *implicitamente* prospettavano un ideale di monarca *assoluto* quale Giustiniano era stato.

Germania dal 1152, e incoronato imperatore da papa Adriano IV nel 1155, si servì dei dottori bolognesi per ristabilire la *pienezza* dei diritti imperiali di fronte ai Comuni italiani, secondo uno schema che proveniva dall'Impero Romano. Ma tutto ciò fu invano: vanamente Federico si considera rivestito della dignità e della gloria dell'Impero Romano e mira ad esaltare al massimo la potenza imperiale; inutilmente invoca Costantino, Teodosio, Giustiniano, Carlo Magno, per non parlare di Ottone III, che era stato divorato dal sogno *universalistico*. Invano perché non riuscirà a resuscitare, a proprio vantaggio, il cesaropapismo posto a servizio di una Cristianità *da lui diretta e difesa*. Il conflitto che ebbe con papa Alessandro III, il quale contro Federico si alleò con i Comuni della Lega Lombarda, terminò (nel 1177), infatti, con la sconfitta e la sottomissione dell'imperatore.

Man mano che il secolo avanza, il tentativo pontificio di costituire la *Res Publica Christiana* si fa, dunque, più deciso, e soprattutto: sempre più fondato su acuti e profondi *presupposti dottrinali*. Ed infatti, quando annuncia di essere stato fatto papa, Innocenzo III preferisce, per se, il titolo di *Vicario di Cristo*, e non quello di *Vicario di Pietro*, perché ritiene che egli, in quanto papa, ovvero successore del *principe* (Cristo) degli Apostoli, ha ereditato *tutti i suoi poteri* ed è diventato, perciò, il *rappresentante supremo* in terra del Dio fatto uomo, *plenipotenziario* di Colui per volere del quale regnano i re, ed i principi governano, e che concede i regni a chi gli sembra opportuno. Egli, dunque, rivendica per sé la *plenitudo potestatis* che Cesare non ha, e che comprende nel suo ambito non solo la Chiesa universale ma tutta la “realtà temporale”, cui, appunto, fa bisogno una *guida* che la governi. Innocenzo III “riservava” al Papato un diritto preminente, che era connaturato a quel vicariato di Cristo in cui egli credeva a preferenza del vicariato di Pietro: per il pontefice, Cristo, in quanto è Dio, è sovrano dei corpi e delle anime; egli è sacerdote e re supremo, ed ha una regalità temporale e spirituale; dunque, l'ha *anche* il papa. Tale diritto preminente non consente al Vicario di Cristo l'esercizio *abituale* del potere temporale, che nel corso *ordinario* delle cose è autonomo, ma giustifica certi suoi interventi *causaliter*, e cioè: in certe circostanze (per esempio: *ratione peccati*), quando lo impone l'urgenza (*causa urgente*). Qui la preoccupazione del peccato si congiunge con l'esercizio dell'*auctoritas* pontificia, e si ha così una *sintesi originale* tra l'autorità del papa nella sfera temporale e la giurisdizione *ratione peccati* estesa al massimo. In altri termini, con Innocenzo III la “teoria delle due spade” si orna di un carattere *salvifico*: le due spade sono affidate al Vicario di

Cristo “per la salvezza”. L'originalità di tale sintesi risalta chiarissima nella posizione da lui assunta quando si trovò a che fare con gli affari delicati e, talvolta, inestricabili dell'Impero: ai suoi occhi, esso era *creatura* della Santa Sede sia nella sua origine (*principaliter*) sia nella sua finalità (*finaliter*); il diritto di esaminare, in quanto candidato all'Impero, l'eletto dai principi tedeschi alla corona di Germania spettava quindi *a chi dava l'unzione*, e cioè a chi lo consacrava e lo coronava imperatore. “Infatti – si legge nella bolla *Per Venerabilem* del 1202 – se i principi, divisi tra loro o no, eleggessero come re un *sacrilego*, uno *scomunicato*, un *tiranno*, un *pazzo*, un *eretico* o un *pagano*, forse che noi dovremmo ungere, consacrare, coronare un uomo siffatto? *Assolutamente no*”⁷⁶⁵.

Fu tuttavia Innocenzo IV, quaranta anni dopo, a formulare, attenendosi al più grande rigore logico e facendo il minimo di concessioni, una vera e propria dottrina *teocratica*, e ad avere così la meglio del più formidabile assalto che mai fosse stato portato al Sacerdozio (cioè al Papa) dall'Impero. L'assalto venne portato dal nipote del Barbarossa, Federico II. Questi era, ad un tempo, imperatore romano-germanico e re di Sicilia, e le sue ambizioni personali giunsero a minacciare il potere temporale dei papi. Al pari di Barbarossa egli era discepolo di giuristi intrisi di diritto romano, e, quindi, si capisce perché reclamasse per se stesso quella *plenitudo potestatis* che Dio avrebbe riservato ai Cesari. Federico II si sente, dunque, l'*intermediario* tramite il quale il Diritto trascendente può irradiarsi sulla terra: legge vivente, ossia *lex animata*. L'affascinante sovrano di casa Svevia coltiva l'ambizione, *rivale* a quella papale, di unire gli Stati nell'ambito di una *Res Publica Christiana* universale. Scomunicato due volte, nel 1227 e nel 1239, da papa Gregorio IX, affronta poi Innocenzo IV, per il quale l'eventuale dominazione germanica di Federico sull'Italia, implicherebbe anche la sua dominazione sulla Chiesa, ossia: la Chiesa d'Occidente verrebbe minacciata di *bizantizzazione*. Nel Concilio Laterano del 1245 il papa, dopo aver passato in rassegna tutti i misfatti e gli eccessi di cui Federico è reo, proclama contro di lui una sentenza di *deposizione*. Alle lettere imperiali che, a sua giustificazione, Federico invia ai sovrani europei invocando la distinzione evangelica dei poteri e l'autorità universale di Dio che è l'*autore* e *signore* (unico) dell'Impero, Innocenzo IV risponde con la celebre bolla *Eger cui levia*, in cui le formule radicali si sprecano. In essa, infatti, si legge che: il Vicario di Cristo, che sulla terra è stato costituito come *suo mandatario universale*, è investito della

⁷⁶⁵J.J. Chevallier, *Storia del pensiero politico* (1. Antichità e Medioevo), pag. 277.

plenitudo potestatis per legare e sciogliere, non solo *chiunque*, ma anche *qualunque cosa*, e che tale *plenitudo* nulla la può limitare, e che il potere di governo temporale non lo si può esercitare fuori dalla Chiesa, dal momento che *non* esiste potere costituito da Dio fuori di essa. A questo argomento occorre poi aggiungere quello della *pluralità delle chiavi*. Gesù, vero uomo e vero Dio, vero re e vero sacerdote, ha costituito per la Santa Sede una *monarchia* che non è solo pontificia ma *regale*: egli ha affidato al Beato Pietro e ai suoi successori le redini dell'impero terrestre e di quello celeste, come sta a dimostrare la pluralità delle chiavi. “Il Vicario di Cristo ha ricevuto – insiste il pontefice - il potere di esercitare la giurisdizione con una chiave sulle cose temporali, con l'altra sulle cose spirituali”. Innocenzo IV, per quanto riguarda la sfera del temporale, va, dunque, *oltre* la posizione dottrinale di Innocenzo III, che stabiliva una subordinazione *accidentale* allo spirituale. Egli riprende le formulazioni de suo predecessore e le completa “adottamente”, dando così l'impressione che la subordinazione del temporale, e cioè del potere secolare alla *plenitudo potestatis* del papa, si configura ora come *un fatto di principio*. Con Innocenzo IV la Chiesa possiede sul temporale un *diritto trascendente*: è la Chiesa che *controlla* l'uso che esso fa della “spada”, la quale, d'altronde, tiene in consegna solo per finalità spirituali, e, *in certi casi*, politiche, queste ultime, anch'esse, indicate dalla Chiesa. In altri termini, è dal capo della Chiesa che i principi traggono il loro potere.

A metà del secolo XIII il trionfo del Papato viene nuovamente ribadito: anche Federico II, infatti, è battuto dai Comuni dell'Italia settentrionale che sono insorti all'appello del papa. Nel 1250, poi, l'imperatore muore, lasciando l'impero in piena disgregazione. La Cristianità cosiddetta “romana” ha vinto sulla Cristianità “imperiale”: l'universalismo della Chiesa ha disperso il sogno della monarchia universale degli imperatori tedeschi. Tuttavia, il “conflitto” tra i due poteri non poteva considerarsi chiuso: non solo sul piano pratico-politico, ma anche, ed in modo particolare, sotto l'aspetto *teorico* e *dottrinale*. E ciò, soprattutto, dopo il rinvenimento del *corpus* aristotelico, e quindi anche della *Politica*. A cavallo tra i secoli XII e XIII si assiste ad una straordinaria opera di riscoperta di Aristotele. Un intenso lavoro di traduzioni, dall'arabo e dal greco, rese accessibile all'Occidente latino gran parte delle opere dello Stagirita, che dovevano svolgere un ruolo *fondamentale* nello sviluppo della filosofia medievale. Fu verso la fine di quest'epoca di recupero culturale (attorno al 1265), che il domenicano fiammingo Guglielmo di Moerbeke portò a termine la

sua versione completa della *Politica*. Essa, però, sebbene, per molti aspetti, fosse una grande novità, non fu propriamente una sorpresa: in verità, già da decenni si moltiplicavano i “segni” dell’attesa di un’opera che potesse porre le basi di quella che allora veniva chiamata “scienza politica”. L’identificazione tradizionale del diritto civile e del diritto canonico come discipline guida per la politica, sebbene ancora diffuse, veniva infatti avvertita come insufficiente. In alcuni compendi, inoltre, si faceva esplicito riferimento ad un’opera di Aristotele in cui veniva esposta la scienza della politica. Se ne aveva però un’idea tutt’altro che precisa. Sul contenuto le idee variavano non di poco: a chi pensava fosse un trattato sulla legislazione, si affiancava chi, invece, se lo immaginava come una descrizione delle virtù del buon principe, o, comunque, come un manuale ad uso dei governanti laici ed ecclesiastici. Tuttavia, la fiducia nell’autorità del Filosofo per eccellenza era già talmente grande, che personaggi così diversi come: Ruggero Bacone (? - 1292 circa), Alberto Magno (1200 – 1280), Egidio Romano (1243/7 – 1316), ancora prima di averne conoscenza completa, manifestavano il convincimento che essa avrebbe portato un *sostanziale miglioramento* nella riflessione filosofica sui problemi politici. La *Politica* fu perciò accolta con attenzione e vivo interesse. Ne sono testimonianza le citazioni che si fanno, relativamente frequenti, nelle opere di poco posteriori alla traduzione e l’impegno profuso nell’esegesi del testo. La *Politica* fu inserita tra le opere che venivano affrontate nell’attività d’insegnamento universitario, e anche se non raggiunse mai il livello di importanza acquisito all’interno dei *curricula* dall’Aristotele logico, fisico e metafisico, resta il fatto che buona parte dell’ermeneutica di questo testo venne compiuta in stretto rapporto con l’attività didattica universitaria. Un primo livello di interpretazione era già compreso nella trasposizione in latino ad opera di Guglielmo di Moerbeke; ben presto, però, al suo lavoro si unirono i commenti letterali delle menti più eccelse dell’epoca, i più importanti dei quali furono certamente quelli di Alberto Magno e Tommaso d’Aquino. Ma cosa più importante: la *Politica* divenne uno dei *pilastri* fondamentali⁷⁶⁶ su cui l’Aquinata edifica la sua riflessione politica.

⁷⁶⁶Non l’unico, come vedremo nel prossimo capitolo.

Capitolo 7: la “logica” ambigua del tomismo politico.

Non si potrebbe trovare migliore indizio del grande e relativamente rapido progresso della speculazione politica, fra la metà del XII secolo ed il principio dell'ultimo quarto del secolo seguente, delle idee sul diritto, sulla giustizia e sul governo espresse nelle opere di Tommaso d'Aquino. Ciò che distinse, sul piano filosofico, questo eccelso pensatore fu indubbiamente la *fusione*, che egli attuò, tra le dottrine di Aristotele e quelle tradizionali sull'origine, la legittimità e la natura delle relazioni sociali e politiche degli uomini sotto la provvidenza di Dio. Egli non fu, certo, il primo a valutare l'importanza del pensiero politico dello Stagirita: in ciò Alberto Magno, il suo maestro, lo precedette e lo influenzò grandemente, e così il grande francescano inglese Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln; ma Tommaso fu il più “rivoluzionario” di tutti, e la ricchezza dei suoi scritti contribuì a farne il mezzo principale attraverso cui le idee politiche di Aristotele furono nuovamente incorporate nel pensiero dell'Occidente nel tardo XIII secolo. Tuttavia, benché avesse accolto le idee del filosofo greco, l'Aquinate era un uomo del suo tempo: i fondamenti della sua teoria politica debbono pertanto ricercarsi nella concezione della *natura* e della *fonte* del diritto, e delle relazioni reciproche tra le sue varie manifestazioni. Tommaso accoglie sì, nella sua ossatura, la dottrina statale di Aristotele, ma *correggendola* in molti punti, e soprattutto *penetrandola* di un afflato nuovo alla luce del Cristianesimo. Come evidenziato in precedenza⁷⁶⁷, nel Medioevo, il Cristianesimo (e il suo braccio esecutivo: la Chiesa) ha mirato a legittimare lo Stato storico purificandolo: in questo atteggiamento, che pur salva fondamentalmente la dottrina, la tradizione e l'attività politica, domina in gran parte l'insegnamento di Agostino. Ma quando la trasformazione nel campo economico-sociale e la ripresa culturale, grazie alla riscoperta dell'antichità classica, ma anche all'*urgenza* delle varie motivazioni dottrinali accumulate dall'indagine teologico-filosofica dei Padri della Chiesa, fecero sorgere “nuovi” problemi, si avvertì, imponente, il bisogno di una sistemazione che, mantenendone la struttura dogmatica e filosofica, ne consolidasse *razionalmente* le basi e le *conciliasse* con l'eredità della filosofia classica. A quest'opera si accinse appunto l'Aquinate, nel nome del quale si chiude l'epoca iniziata da Agostino. Tuttavia, sempre in relazione ad Agostino si debbono intendere Tommaso e il tomismo,

⁷⁶⁷Vedi Capitoli 5 e 6.

poiché egli, mediante la filosofia di Aristotele, ma *sempre* muovendo dall'agostinismo, si sforza di adattare la dottrina cristiana, da esso emersa, alle nuove condizioni storiche, *tentando* di eliminare⁷⁶⁸ l'antitesi agostiniana fra il terrestre e il celeste. L'Aquinate proverà a realizzare una sintesi tra Agostino e Aristotele: una “teoria” che punti, come strumento più adatto dell'agostinismo, più combattivo (e soprattutto: più *radicale*), alla funzione di adattamento della Chiesa alla nuova realtà storica; una teoria più congeniale alla volontà di quest'ultima di mondanizzarsi e politicizzarsi nella storia. Tale ambizioso e complesso progetto emerge con forza già in quella monumentale opera che è la *Somma Teologica*.

7.1: La Somma Teologica.

Tommaso deriva da Aristotele il suo concetto di “Stato” quale *perfetta* comunità politica, e l'altro, ancora più importante, relativo alla sua *necessità*. I teologi che avevano preceduto l'Aquinate (Agostino su tutti), ma anche quelli che gli erano contemporanei, sentivano diversamente su questo punto: per Bonaventura, ad esempio, lo Stato *non* ha un potere *proprio* che gli derivi dalla stessa *natura* delle cose e che sia legittimo *per se stesso*⁷⁶⁹. Esso non consiste, *come tale*, che *nella* Chiesa e *per* la Chiesa: senza società religiosa, niente società civile; solo la società *sovranaturale* conferisce a quella naturale il *suo diritto* all'esistenza. Bonaventura, sulla scia di Agostino, giustifica questa sua asserzione sostenendo che il “diritto di sovranità” nasce nello stato di *natura peccatrice* dell'uomo: se questi non avesse peccato, non dovrebbe affatto ubbidire al suo simile. Così questa autorità materiale dell'uomo sull'uomo, sorta dalla Caduta e che non è per sé se non l'esercizio di una forza⁷⁷⁰, non si legittima che in subordinazione di un'autorità *più alta*, la quale, *sola*, ha titolo per dirigere l'uomo peccatore sul cammino della rigenerazione. Tommaso, al contrario, sostiene decisamente e formalmente⁷⁷¹ che, nello “stato di innocenza”, il dominio dell'uomo sull'uomo avrebbe già potuto esercitarsi, e convalida il suo asserto a partire da tale posizione: l'uomo - sostiene - è un *essere sociale*; e, tra gli esseri viventi in società, la *cultura* e la *giustizia* eminenti degli uni *devono* essere usati per il maggior profitto degli

⁷⁶⁸Senza riuscirci, come si dimostrerà nel corso di questo capitolo.

⁷⁶⁹Ovvero, *sempre e dovunque*.

⁷⁷⁰E non un *diritto*, si potrebbe dire, *puro*.

⁷⁷¹Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani Italiani, Casa Editrice Adriano Salani, Salsomaggiore, 1966, I, q. 96, a. IV.

altri. Ciò vuol dire che i primi devono *comandare* ai secondi⁷⁷². Il potere (o dominio) dell'uomo sull'uomo è, in altri termini, una condizione derivante da una *necessità* che ha a che fare con la *qualità naturale* dell'essenza umana. Si può constatare, dunque, come il metodo dell'Aquinate, su questo punto, concordi con quello del filosofo greco: la *gerarchia* dei gruppi sociali, prendendo origine dalla famiglia e proseguendo nel villaggio, si conclude (si attua) *necessariamente* nella comunità politica propriamente detta: la *città*⁷⁷³.

Ma già sull'argomento delle condizioni fondamentali della società politica, l'“intesa” tra i due filosofi sembra vacillare, perché: mentre Aristotele poneva anche la *schiavitù* alla base della società, Tommaso, invece, accetta la *virtù* quale “caratteristica” (qualità, dote) che determina il “comando”, ma esclude, per la costituzione di uno Stato, la necessità di quest'altra “istituzione”. In età classica e nel mondo greco (quindi, in parte, anche nella mentalità di Aristotele⁷⁷⁴), la sua “giustificazione” si spiegava in virtù di una concezione dello Stato, che, pur essendo morale, cioè portatore di valori morali, *non è* una libera produzione dell'uomo, ma una realtà *bell'e fatta*, espressione di un ordine *oggettivo, naturalistico*, il cui “obiettivo” (almeno quello principale) *non è* quello di affermare la personalità dell'individuo. Questi, piuttosto, *deve* riconoscere tale ordine *immutabile e irreversibile*, ed impegnarsi al massimo *per attuarlo*. Sulla base di una tale idea dello “Stato”, quindi, il problema della “libertà politica” non aveva senso per i Greci: la schiavitù era *necessaria* in quanto la *limitazione concettuale* degli uomini rispondeva alla struttura *essenziale* del cittadino. Lo *schiaivo* (il *non* avente diritto) era tale perché, *per natura*, fisicamente e moralmente inferiore all'uomo libero. Successivamente, la dottrina patristica del *diritto naturale*, elaborata⁷⁷⁵ sul fondamento della pena per il peccato originale, rese possibile l'*adattamento storico* della società cristiana alla tradizione filosofico-giuridica del mondo greco-romano, in quanto: il diritto naturale *secondario* (quello successivo alla Caduta) non era considerato semplicemente come il prodotto di una ragione offuscata dal senso e dal peccato, ma *voluto* dalla Divinità nelle condizioni peccaminose dell'uomo. In tal modo la violenza e le ingiustizie del *diritto positivo* (compresa la schiavitù), erano tollerati, se non approvate, giacché il diritto positivo, uniformandosi al diritto naturale *secondario*,

⁷⁷²Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, I, q. 92, a. I, ad 2.

⁷⁷³Anche se, come si vedrà più avanti quando parleremo del *De Regimine Principum*, tale processo per Tommaso si conclude con la *provincia*, che come “entità territoriale” corrisponde meglio alla concezione medievale di “Stato”.

⁷⁷⁴Vedi *Capitolo 3*.

⁷⁷⁵Vedi *Capitolo 5*.

veniva esso stesso riconosciuto come *ordinamento della ragione* per la conservazione della collettività, e si riattaccava⁷⁷⁶ all'*ordine naturale* e alla *legge eterna*. In virtù di questa concezione, anche l'istituto della schiavitù resta, quindi, nella Patristica e nello stesso Agostino, in vita, e legittimato come *istituzione* della condizione di peccato. Ma Tommaso vede bene che proprio quella “istituzione” pone una *remora* ad ogni pratica realizzazione degli *ideali evangelici*: l'istituto della schiavitù, determinato da ragioni storiche, è *contrario* infatti ad ogni diritto naturale, e, soprattutto, è totalmente *in contrasto* con lo spirito del Cristianesimo, ossia con la “legge d'amore” che lo pervade. Egli, perciò, vede sì nella diversità degli ingegni⁷⁷⁷ un motivo giuridico della dominazione, ma non la motivazione della schiavitù, giacché per lui: “*omnes homines natura sunt pares*”⁷⁷⁸.

E pure, originale rispetto ai suoi predecessori, l'Aquinate lo è non solo riguardo al recupero della teoria aristotelica della “necessità naturale” del potere, ma anche per ciò che concerne l'impiego degli insegnamenti dello Stagirita nella questione relativa all'*origine* di questo potere. Non vi è potere che non sia da Dio: è l'insegnamento cristiano dettato dalla dottrina paolina, ed egli non ha mancato di riprodurlo. Ma Tommaso interpreta innanzitutto l'“*omnis potestas a Deo*” nel senso che Dio è il *principio d'autorità*, chiarendo in questo modo l'equivoco legittimista: stabilisce, cioè, che da Dio deriva al sovrano *non* il “diritto divino”, ma unicamente l'*atto* della sovranità; contrariamente, si confonderebbe l'autorità politica *in se* (che è propria *solo* a Dio) con il suo oggetto⁷⁷⁹. Tuttavia, nonostante l'ulteriore chiarimento, la dottrina paolina del “potere” sembrava poter cozzare con la precedente tesi aristotelica, per la quale il fondamento del potere risiedeva nella *virtù* di chi lo deteneva. Tommaso riteneva che le due dottrine potevano conciliarsi, perché studiavano il soggetto da due aspetti distinti⁷⁸⁰. Richiamare che ogni potere viene da Dio, perché Egli è il reggitore supremo della società umana e i sovrani della terra ne sono soltanto i *delegati*, non dispensa, per Tommaso, dal ricercare quale è la *fonte umana* di questa delegazione divina. L'Aquinate, quindi, dopo aver trattato l'argomento da teologo, tenta di darne una soluzione “da filosofo”, ma la sua parola *non* è proprio quella di un aristotelico puro. Aristotele, volendo stabilire quale è il *vero fondamento* della sovranità, parla di intelligenza e di ragione: fa di un

⁷⁷⁶In maniera assai *contorta*.

⁷⁷⁷Nella presenza o meno di *virtù*.

⁷⁷⁸Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, IIa IIae, q. 104, a. V.

⁷⁷⁹Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, IIa IIae, q. 10, a. X.

⁷⁸⁰Più avanti si vedrà che tale soluzione risulterà quanto mai debole e contraddittoria, per cui l'Aquinate sarà costretto, in maniera indiretta, a mettere in secondo piano la tesi aristotelica relativa alla “superiorità” della virtù.

principio intellettuale il principio stesso del diritto. Per lui, infatti, non vi è potere legittimo che non si fondi sulla “virtù politica”, la sola in grado di garantire il bene dei cittadini e insieme soddisfare le vere esigenze del bene pubblico. Tommaso, fortemente preso dall'alto valore dell'intelligenza, si è allineato agevolmente alla tesi aristotelica, ma non si è fermato lì, e, pur convenendo con Aristotele che la *capacità politica* è ancora il miglior titolo per l'esercizio del governo, ha giudicato necessario *aggiungervi* il “consenso” dei governati. Ovviamente, qui non si intende “accusare” lo Stagirita di “dispotismo illuminato”, né tanto meno negare le sue aperture verso una maggiore partecipazione dei cittadini alla gestione della cosa pubblica⁷⁸¹: l'aggiunta di un elemento, diciamo, “volontario” a quello semplicemente intellettuale, da parte dell'Aquinate, riflette in questo caso non solo e non tanto una sua inclinazione verso un sistema di governo più aperto alla sovranità popolare, una forma di “governo misto” (descritta, del resto, dallo stesso Aristotele), quanto, piuttosto, l'*essenza teologica* della sua “teoria dello Stato”. Secondo l'idea tomistica, il potere statale è certamente da Dio, ma parte direttamente dal popolo: “la legge – egli sostiene – in senso proprio, primario e principale, dice ordine al *bene comune*. Ora, indirizzare una cosa al bene comune spetta, o a *tutto* il popolo, oppure a chi ne fa le *veci*. Perciò fare la legge spetta, o all'*intero popolo*, o alla *persona pubblica* che ha cura di esso”⁷⁸². Ma, come detto, la sua posizione favorevole verso una moltitudine portatrice del potere statale cela, in realtà, *tutt'altra* convinzione ideologica. Parlare, infatti, del potere come “un affare di *tutto* il popolo”, significa affermare *tutto e niente*, ovvero esprimersi in termini *tautologici*, perché, secondo tale affermazione, sarebbe portatrice del potere una moltitudine *già* organizzata⁷⁸³; ma, in tal caso, il potere *sarebbe già nelle mani* del suo rappresentante, della “persona pubblica che ha cura di esso”, ovvero del *sovrano*. Nel caso contrario, quello in cui il popolo *non* fosse organizzato, esso *non* sarebbe nemmeno portatore di alcun potere perché *non* ci sarebbe “popolo”. In conclusione: la sua affermazione per cui la moltitudine è detentrica del potere statale resta una “formula vuota”, che *non* ha alcun valore di fondamento, di principio, per quello stesso potere. Nella sua “ontologia” del potere resta un *unico* principio: un principio *divino*, vale a dire *Dio*. Il sovrano riceve (effettivamente) il potere *solo* per grazia di Dio, e *non anche* per volontà del popolo. Questa posizione, che nella *Somma*

⁷⁸¹Come, del resto, dimostrano i suoi elogi verso la forma di governo da lui denominata πολιτεία.

⁷⁸²Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia IIae, q. 90, a. III.

⁷⁸³Una moltitudine che è già *Stato*.

Teologica appare ancora “velata”, emergerà con evidenza nel *De Regimine Principum*, ed avrà importanti ripercussioni anche sulla cosiddetta “politica attiva”. La sua concezione implicherà, come vedremo tra poco, che l'azione del sovrano debba essere soggetta al controllo dell'autorità ecclesiastica, *rappresentante* di Dio e del suo popolo, e soggetto *attivo* del diritto.

Prima di passare all'analisi di quest'altra opera fondamentale dell'Aquinate, vorremmo soffermarci, però, su un punto solo sfiorato in questa prima parte del discorso: ci riferiamo alle “simpatie” del filosofo nei confronti della forma di governo “mista”. Questa è già descritta da Aristotele, e Tommaso, che, come visto, a lui si è ispirato in due tesi capitali, quella della necessità e dell'origine umana del potere, si ritrova d'accordo con lui pure su questo punto: anche per l'Aquinate una “struttura” di governo, che non è un tipo specifico chiuso e stereotipo, ma composta dei *migliori* elementi degli altri, si adatta di più alle diverse circostanze e perciò ha più probabilità, effettivamente, di restare a lungo la migliore. Ma se per Aristotele essa viene posta sullo stesso piano delle altre forme di governo “positive” e in alcuni passi se ne esalta addirittura la superiorità⁷⁸⁴, per Tommaso il “governo misto” ha solo una funzione *strumentale*: la “utilizza” per ciò che concerne l'*organizzazione* della mansioni all'interno dello Stato, ma non funge per nulla da modello costituzionale. Egli conferisce sì al popolo il diritto di suffragio⁷⁸⁵ e affida l'amministrazione ai cittadini illustri, ma è grazie ad un *sovrano* che l'*unità del potere* crea nello Stato l'*unità di direzione*; unità di direzione che, a sua volta, mira al *bene comune*, cioè al benessere materiale e morale degli uomini. L'Aquinate riconosce la necessità dell'*unione* delle due forme estreme di governo, la monarchia e la *politia*: “è necessario – egli dice – che tutt'e due restringano il loro principio *in giusti limiti* e facciano qualche *concessione* al principio contrario: la monarchia, all'indipendenza; la *politia* all'ubbidienza; nell'applicazione, il potere ritorna ai più saggi, ma spetta di designarli proprio al popolo, il destino del quale sarà più tardi nella loro (dei saggi) mani”⁷⁸⁶. Con queste puntualizzazioni sul governo misto Tommaso intendeva, dunque, porre un valido baluardo ad eventuali degenerazioni dello Stato, più specificamente: rendere incorruttibile quello che per lui rappresentava già l'*optimum regimen populi*, cioè il *regnum*.

⁷⁸⁴Aristotele, *Politica*, libro IV, cap.6, 1292b 22 – 1293a 34.

⁷⁸⁵Sebbene in maniera poco chiara, come dimostrato in precedenza.

⁷⁸⁶Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia IIae, q.105, a. I.

7.2: Il *De Regimine Principum*.

La monarchia, dunque, è la forma di governo preferita da Tommaso, e ciò è pienamente confermato dal *De Regimine Principum*, scritto noto anche con il titolo di *De regno ad regem Cypri*, e composto negli ultimi anni della sua vita. Tale trattato è però incompleto: esso si interrompe nel mezzo di un capitolo e nel mezzo di un ragionamento. Ciò nonostante, la prima parte dell'opera, ossia quella portata a termine dallo stesso Aquinate, rende possibile una ricostruzione delle sue concezioni politiche: in essa è tentata una “nuova” via teorica per una considerazione della politica e della costituzione politica degli uomini. Più che negli scritti precedenti, infatti, è qui che la *Politica* aristotelica è applicata direttamente al mondo medievale coevo. Tommaso stesso era evidentemente consapevole di porre mano in modo audace a qualcosa di inconsueto. Già nella dedica al re di Cipro⁷⁸⁷, afferma di voler soddisfare, con il suo testo, a due esigenze non prive di ambizione. Il trattato doveva essere “degno della regale altezza e conforme al suo ufficio e alla sua professione”⁷⁸⁸. Con ciò è quindi annunciato un dono regale che *deve fare onore* al suo destinatario e al suo autore; un testo in cui si deve trattare del *regno* e della *carica di un re*. Egli non vuole però fornire una lista di regole di comportamento per il principe, i suoi consiglieri e tutti i collaboratori attivi in politica; desidera, invece, comprendere sistematicamente la costituzione politica della società umana. Vuole inoltre sviluppare i doveri d'ufficio del re non solo come comandi morali, ma intendendoli in primo luogo come *conseguenze della costruzione dell'ordinamento del potere politico*⁷⁸⁹. Per far ciò la *Politica* aristotelica era indispensabile. Naturalmente, egli ha utilizzato anche gli scritti del *corpus* aristotelico che nelle università europee a quel tempo venivano lette, utilizzate e commentate intensamente. Con il loro ausilio Tommaso vuole presentare il contesto che in assoluto può orientare un *comportamento*: esso deve essere dedotto dall'esame dei *fondamenti* della politica, compresi in modo “scientifico”⁷⁹⁰. A riprova di ciò, ancora nel *Prologo*, l'Aquinate promette al lettore, prospettando i suoi intenti e il suo procedimento metodologico, di voler comprendere accuratamente il significato originario della funzione regale (*regni originem*), come pure tutto ciò che attiene alla carica di re, secondo gli

⁷⁸⁷Probabilmente Ugo III della famiglia dei Lusignani, che governò negli anni 1267-1284.

⁷⁸⁸Tommaso d'Aquino, *De Regimine Principum*, a cura di A. Meozzi, Lanciano, R. Carabba Editore, 1930, *Prologo*.

⁷⁸⁹La cui origine, come si è visto, era stata affrontata già nella *Somma Teologica*.

⁷⁹⁰Ovvero, secondo i metodi di una *scienza* aristotelica.

insegnamenti dei filosofi e conformemente al modello dei sovrani lodevoli. Ma è necessario chiarirlo subito (e, del resto, lo si vedrà): l'approccio al tema da parte del filosofo, anche in questo scritto, *non* sarà solo razionale, empirico (e laico). Ciò lo si evince già nello stesso *Prologo*: quando elenca gli “strumenti” che intende impiegare per la sua indagine, Tommaso pone infatti, in prima fila, le *Sacre Scritture*⁷⁹¹.

Egli, diversamente dalla tradizione precedente⁷⁹² (e, in parte, a lui contemporanea), non fa dell'etimologia della parola “re” il punto di partenza delle sue argomentazioni: seguendo invece Aristotele, parte dalla *costituzione antropologica* dell'uomo in quanto “essere socievole”, e verifica come nella società umana si giustifichi una *funzione direttiva* proprio a partire da questo presupposto, e come, di conseguenza, essa ne sia, però, anche limitata e concretizzata. Già il *singolo* uomo, trascinato di qua e di là dalle sue differenti e contraddittorie tendenze naturali, necessita di una *guida* che gli è concessa dalla *ragione*, la quale è insita in ogni singolo *per natura*. Se gli uomini non vivessero in società, ma in solitudine e autosufficienza, allora questa funzione direttiva della ragione basterebbe da sé a guidare la loro vita: “ciascuno sarebbe di se stesso re e signore, sottoposto soltanto al Sommo Dio, poiché per il lume della ragione (*divinitus*) insito in lui, potrebbe da sé dirigersi nelle sue operazioni”⁷⁹³. Ma, secondo Tommaso, è proprio nella ragione (umana) che emerge la veridicità della definizione aristotelica dell'uomo quale essere socievole e capace di organizzazione politica. L'uomo, dice, è sì un essere vivente dotato di ragione, ma è anche un essere “imperfetto”⁷⁹⁴; per cui ha bisogno di uno *scambio* con i suoi simili. Ciò è possibile mediante quella (stessa) *razionalità* che in parte, infatti, si coglie nella capacità di *comunicare* propria degli uomini: essi sono comunicativi non solo nel senso che possono *dare espressioni* alle loro emozioni, ai loro sentimenti; di questo, anche gli animali sono capaci (per esempio: un cane della sua rabbia *con* l'abbaire). Ma lo sono anche, e soprattutto, perché possono comprendersi in modo *ragionevole* e *articolato*; possono comunicare all'individuo della stessa specie la loro conoscenza in modo *ampio* e *dettagliato*. Ciò sostituisce nell'uomo quella *naturale* sicurezza di comportamento degli animali, la loro istintività: mentre un animale realizza e comprende *spontaneamente* gli scopi delle sue aspirazioni, l'uomo deve prima riconoscere un *fine*, poi volerlo, e poi sforzarsi anche di

⁷⁹¹“.. secundum Scripture Divine auctoritates..”, *De Regimine Principum, Prologo*.

⁷⁹²Si pensi, ad esempio, ad Isidoro di Siviglia.

⁷⁹³Tommaso d'Aquino, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 1.

⁷⁹⁴Nel senso che: *non basta a sé stesso*.

raggiungerlo, correlando i *mezzi* al fine stesso. Ed è in questo “processo”⁷⁹⁵ proprio dell'uomo che emerge l'essenzialità del linguaggio, soprattutto, la sua funzione *sociale*: infatti, un uomo può *essere d'aiuto* ad un altro uomo nel comprendere ciò che è giusto; e uno può adempiere a questo compito conoscitivo, un altro ad uno diverso. Da ciò, *nel reciproco scambio*, cresce la sicurezza di vita per *tutti*.

Un tale scambio comunicativo nella società umana ha però bisogno di un *ordine* e di una *direzione razionale*, affinché la moltitudine non si disperda in direzioni diametralmente opposte. Poiché ciascuno, secondo Tommaso, si preoccupa in primo luogo solo di ciò che è necessario a se stesso, ci *deve* essere qualcuno che si prenda cura del bene dell'*intera moltitudine*. Il filosofo sottolinea la differenza tra bene comune e bene del singolo; essi stanno in contrapposizione: *per l'interesse proprio di ciascuno* la moltitudine si differenzia, addirittura si disperde; *per l'interesse comune* essa si unifica o viene unificata. Da ciò, dunque, la sua necessità di un principio d'ordine: accanto alla tendenza a seguire il bene proprio di ciascuno – sostiene l'Aquinate – ci *deve* essere “qualcosa” che *muova* i molti verso il bene comune⁷⁹⁶. Il presupposto per le sue riflessioni sulla necessità di una “guida” è la concezione finalistica delle azioni umane: una *teleologia* che egli accoglie dall'ampia elaborazione che ne aveva data Aristotele. Per Tommaso era importante dimostrare che la “funzione direttiva” è parte *necessaria* del complesso sociale; e fa ciò in modo teleologico: soltanto con l'*azione direttiva* una moltitudine si trasforma in una *totalità*, una varietà in una *unità*, e realizza così il *fine suo proprio*. E del resto, aggiunge il filosofo: “in tutte le cose che vengono ordinate in uno, si trova sempre uno scambievole *principio reggitivo*”⁷⁹⁷. Ne è esempio evidente l'organismo, in cui una “forza direttiva” (*vis regitiva*) provvede a che le singole forze non tendano a separarsi. *Dio* determina allo stesso modo l'ordine dell'universo; nell'uomo l'*anima* governa il corpo; le forze interiori affettive sono guidate dalla *ragione*, e c'è un “organo principale” (*membrum principale*) che mantiene tutto in movimento⁷⁹⁸. Nella società umana ciò si verifica tramite la *guida* verso il fine giusto (*finis conveniens*), che è quello di realizzare, tramite attività e prassi, le possibilità in essa contenute. Se nella società questo compito (scopo, fine) fallisce, non solo la società *non* realizza il suo *sensu*, ma essa e perfino profondamente *inidonea* alla sua funzione. La *societas*, dunque, anche per

⁷⁹⁵Cognitivo e pratico.

⁷⁹⁶Tommaso d'Aquino, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 1.

⁷⁹⁷*Ibid.*

⁷⁹⁸*Ibid.*

L'Aquinate, costituisce una “entelechia” (ἐντελέχεια), ovvero: ha la peculiarità di realizzare, in modo progressivo e finalizzato, lo scopo che le è connaturato; e per questo necessita di una struttura, insita fin dall'inizio, di anteposizione e subordinazione, di guida e di subalternità, senza la quale non potrebbe essere ciò che deve essere.

Ma che cosa dia fondamento a questa gerarchia, non ci viene chiarito: Tommaso, proprio come Aristotele, oscilla tra una spiegazione sostanziale concepita idealmente, che vede fondata la superiorità della carica più elevata nella superiore *perfezione morale* del capo, e un'interpretazione più realistico-funzionale, che trova la giustificazione nella sua *capacità* di adempiere alla funzione direttiva stessa, ossia di *salvaguardia* della pace e della *stabilità* all'interno e verso l'esterno⁷⁹⁹. All'Aquinate, diversamente dai pensatori medievali che l'avevano preceduto, non interessa in modo esclusivo, e nemmeno prevalente, una *fondazione* della sovranità che la legittimi; bensì, in primo luogo e soprattutto, un'*analisi* delle cause (*origo*) della convivenza politica degli uomini. Nel raddoppiamento del concetto di socialità, finalizzata ad uno scopo e nello stesso tempo caratterizzata gerarchicamente, è da cogliersi la “novità”⁸⁰⁰ della teoria tomistica della politica: il suo potenziale, ma anche il suo *limite*. Tale originalità sta, lo ripetiamo ancora una volta, nell'aver individuato un *fine intrinseco* dell'ordine sociale umano: esso è *tale*⁸⁰¹ solo se consente di raggiungere gli scopi “naturalisti”⁸⁰² della vita umana. Da tale (aristotelico) presupposto, poi, anche Tommaso fa derivare lo schema classico delle tre forme di governo e delle loro degenerazioni, ma, a differenza dello Stagirita, questo canone dei sei tipi di costituzione non è ordinato in uno *schema circolare chiuso* che ogni storia dovrebbe percorrere in modo costante. L'Aquinate propone una *gradazione*⁸⁰³ nel bene e nel male: la “migliore costituzione” per lui è la *monarchia*, a cui si oppone direttamente la *tirannide* come la “peggiore” di tutte le costituzioni. All'aristocrazia corrisponde come degenerazione l'*oligarchia*; alla *democrazia* presentata come “potentato del popolo in cui la massa dei plebei per potenza di numero *opprime* i ricchi”⁸⁰⁴, si contrappone la *politia*, una costituzione sensata, e perciò buona, ma,

⁷⁹⁹Tommaso d'Aquino, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 2.

⁸⁰⁰Novità rispetto alla riflessione politica medievale.

⁸⁰¹Ovvero “ordine sociale”, *communitas politica*.

⁸⁰²Il “limite” di tale teoria, a cui prima si è accennato, riguarda anche nel caso di questo filosofo, la definizione proprio di *naturale*: la “naturalità” a cui fa riferimento l'Aquinate si rivelerà infatti, in ultima analisi, *trascendente, metafisica*.

⁸⁰³Una scala gerarchica.

⁸⁰⁴Tommaso d'Aquino, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 1.

tuttavia, chiaramente distinta dalla forma migliore, che resta, infatti, la monarchia⁸⁰⁵. È aristotelico, tra l'altro (e non potrebbe essere altrimenti), il criterio con cui esse vengono valutate: in tutti i casi, il bene o il male della forma di potere si valuta solo in base al fatto se i detentori della carica direttiva sono *prevalentemente* al servizio del “*bonum commune*” o dei loro propri interessi, del “*bonum privatum*”. Tommaso ricapitola, sempre in stretto collegamento con Aristotele, anche i gradi di socializzazione dell'uomo: dalla comunità abitativa fino all'organizzazione politica. Mentre però il filosofo greco aveva visto nella città, la πόλις, la *suprema* unità di un'associazione politica, in Tommaso, oltre alla *civitas*, ha valore la *provincia* quale unità *superiore*, in quanto sostrato territoriale del regno più adatto alle esigenze del tempo. Le esperienze medievali, infatti, mostravano come solo uno Stato con un'ampia estensione territoriale fosse capace di *autoconservazione* riguardo a tutte le necessità vitali, prime fra tutte: l'autarchia militare e le possibilità di difesa⁸⁰⁶.

Il filosofo pone, dunque, nel primo capitolo del suo trattato, le *fondamenta* per le trattazioni successive. “È re – dice infatti Tommaso – colui che *da solo* guida la collettività, di una sola città o di una provincia, per il *comune bene*”⁸⁰⁷. Lo sviluppo teleologico, secondo cui la società politica *si auto-realizza*, è fondato sulla *funzione direttiva gerarchica* del monarca, che resta però legato al *bene comune*: la distinzione tra interesse personale e bene comune, quale fine della teleologia, è *fondamentale* in tale concezione. È su queste basi che il regno offre la *migliore garanzia* per la pace e la concordia della società; e ciò è “dimostrato” dal filosofo sia sul piano “empirico” e “naturale”⁸⁰⁸, sia su quello *teologico* e *divino*⁸⁰⁹.

Tuttavia, poiché la debolezza umana tende al *peccato*, la monarchia, in quanto migliore costituzione, deve essere istituita in modo tale da poter essere preservata dal degenerare nella forma peggiore: la tirannide. Qui, però, colpisce il fatto che Tommaso, a partire da questa concezione, molto diffusa nel Medioevo, tragga una conseguenza inconsueta, “esigendo” una *institutio* dell'ordinamento politico, possibilmente, a prova di tiranno. Egli pensa di poter impedire la tirannide non con un appello morale al sovrano, ma con

⁸⁰⁵“.. chi regge, dunque, una *perfetta* comunità, città o provincia, per antonomasia dicesi Re”, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 1.

⁸⁰⁶Tommaso d'Aquino, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 1.

⁸⁰⁷*Ibid.*

⁸⁰⁸“..noi vediamo che ogni reggimento *naturale* deriva e dipende da *uno*: nella pluralità delle membra *un organo* (il cuore) è quello che muove tutti gli altri, e nelle parti dell'anima *una virtù* (la ragione) principalmente presiede”, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 2.

⁸⁰⁹“.. e in tutto l'universo poi *un solo Dio* è fattore e rettore di tutto”, *Ibid.*

provvedimenti istituzionali. Ma, a differenza di molti suoi contemporanei, non è disposto a giustificare anche un'eliminazione *violenta* di un despota, vale a dire il tirannicidio. E lo fa non su basi “politiche” e “strategiche” (ovvero in virtù di un ragionamento), bensì *religiose*: il tirannicidio, giustificato ad esempio da Giovanni di Salisbury nel suo *Policraticum*, non è per lui, in alcun caso, conforme alla dottrina apostolica⁸¹⁰. Piuttosto, sostiene il filosofo, si può imparare dalla Chiesa antica il fatto che anche soldati ben armati (convertitesi al Cristianesimo) accettarono di buon grado il martirio. Tommaso ammette, sì, che un sovrano, il quale sia stato scelto dalla moltitudine o designato da un superiore, possa e debba essere di volta in volta revocato dalla stessa istanza, qualora il suo potere degeneri⁸¹¹, ma, in generale, come *mezzi* contro la tirannide restano solo provvedimenti *tempestivi* e *preventivi*: a suo parere, già nella *scelta* di un sovrano si dovrebbe eleggere un candidato da cui *non ci si aspetta* la tirannide. Inoltre, l'attività di governo (*gubernatio*) dovrebbe essere regolata in un modo che al regnante non sia data alcuna opportunità per la tirannide. Come si può notare: si tratta di provvedimenti inconsistenti e deboli; in realtà, nemmeno di veri e propri rimedi; per di più, l'autore non offre altro: infatti, nel *De Regimine Principum*, non tornerà più ad affrontare il tema relativo alle limitazioni costituzionali al governo dispotico e che dovrebbero preservare uno Stato dalla tirannide. Si può dire che l'Aquinate assuma, su questo punto, quasi un atteggiamento di “rassegnazione”; uno stato d'animo, quest'ultimo, a sua volta motivato *teologicamente*: anche lui, in conformità alla tradizione profetico-cristiana, vede, infatti, nell'azione di un tiranno il *castigo divino*, che deve essere affrontato con penitenza e preghiera. Da ultimo, dunque, il teologo considera solo la *pazienza* quale “mezzo estremo” contro insopportabili tiranni: anche perché – aggiunge – la eventuale resistenza può provocare i despoti a compiere misfatti ancora peggiori; e poi, seppure si riesce ad eliminare un tiranno, vi si può sempre insediare un successore ancora peggiore⁸¹².

Per trovare qualcosa di più “strutturato” e “valido” sul tema relativo ad un ordinamento “a prova di despota”, bisogna rivolgere nuovamente l'attenzione alla *Somma Teologica*⁸¹³. Qui Tommaso tratta la questione: “se l'Antico Testamento abbia determinato nel modo giusto il potere (*de principibus*) nell'antico Israele”, e giunge al risultato che Dio⁸¹⁴ ha

⁸¹⁰Prima Epistola di Pietro, 2, 18.

⁸¹¹Tommaso d'Aquino, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 6.

⁸¹²*Ibid.*

⁸¹³Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia IIae, q. 105, a. I.

⁸¹⁴Si noti: non un *uomo* o più *uomini saggi*.

indicato agli israeliti “la costituzione ottima”. Infatti, un buon ordinamento deve ottenere “che *tutti* prendano una *certa parte* al potere”. In ciò si deve anche fare attenzione alla *forma* di ordinamento e al *tipo* di governo. Nell'antica Israele l'istituzione era ottima per il fatto che uno, vale a dire Mosè, per la sua capacità, era a capo di tutti; ma *con* lui, e *sotto* di lui, *altre* persone, *sempre* per le loro capacità, adempivano a funzioni direttive (*principantur*). Nell'antica Israele il potere apparteneva a *tutti*, poiché i settantadue anziani del popolo, detentori di quelle cariche direttive, da un lato erano scelti *fra* tutti, e dall'altro *da* tutti. Un tale ordinamento è un *misto* di “monarchia” (*regnum*), in quanto *uno* ha la guida; di “aristocrazia”, perché molti ottengono le cariche direttive secondo le loro virtù; e di “democrazia”, perché i capi erano scelti anche tra il popolo (*ex popularibus*) e dal popolo. Questo ampio passo della *Somma Teologica*, però, *non* va per nulla considerato un inno di lode della “costituzione mista”: come un ripensamento dell'autore riguardo alla superiorità della monarchia. In questo caso, infatti, la *politia* c'entra poco: il monarca stesso, Mosè, non viene scelto da tutti e fra tutti per la sua capacità, come invece è previsto *esplicitamente* per l'*élite* direttiva “aristocratica”. Mosè, si badi bene, era stato designato *da Dio stesso* come sovrano di Israele. L'esempio “biblico” ha come *unico* scopo quello di mostrare l'*opportunità* di ridurre le competenze del sovrano, e impedire, attraverso la *partecipazione* dei magnati al potere, che esso degeneri nella tirannide. Si tratta, in altri termini, di una puntualizzazione rispetto a idee, come si è visto, solo accennate nel *De Regimine Principum*, e che riguardano solamente le modalità con cui, sul piano *istituzionale*, è possibile evitare, o, almeno, ostacolare la tirannide. Lo ribadiamo ancora una volta: Tommaso, come Aristotele, ha una concezione *finalistica* delle azioni umane; per cui, nel valutare un determinato ordinamento politico tiene conto, *in primis*, delle sue possibilità di creare le condizioni (migliori) perché ciascun uomo possa raggiungere *tutti* i propri fini. È a partire da una tale concezione che egli individua nella monarchia la “migliore costituzione”.

Si può però aggiungere che, qui, l'altro “motivo” essenziale (anch'esso *aristotelico*) con il quale, in precedenza⁸¹⁵, aveva spiegato il primato del *regnum* rispetto alle altre forme di governo, vale a dire la presunta superiorità *politica* e *morale* di un re, passa addirittura *in secondo piano*. Si tratta, a ben vedere, di una novità fondamentale nella sua dottrina politica, in quanto, come si vedrà, segna il passaggio da un'indagine razionale, si potrebbe dire

⁸¹⁵Vedi nota 776.

“scientifica”, ad una concezione *teologica* dello Stato, e, di conseguenza, alla sua subordinazione al potere spirituale. Per l'Aquinate, infatti, se l'ordinamento politico (in questo caso: la monarchia), in analogia al microcosmo uomo e al macrocosmo mondo, *aiuta* la moltitudine umana che vive in società a raggiungere il suo *scopo naturale, voluto da Dio*, tramite una direzione *unitaria*, allora quello (ovvero tale *forma*), per ciò stesso, ha già anche la sua autonoma *giustificazione*, e non necessita, oltre a questa (sua) funzionalità, di *nessun'altra* legittimazione. Tutto ciò gli è possibile in quanto Tommaso, da *teologo* e non più filosofo, *reinterpreta* la concezione teleologica della vita umana di Aristotele in chiave *escatologica*. Si è visto che, per lo Stagirita, il potere politico ha innanzitutto il *fine* di rendere possibile, ai suoi sottoposti, l'autoconservazione dal punto di vista fisico; tuttavia, esso non si esaurisce in questo compito, dato che l'uomo non è solo un essere vivente, ma un essere vivente *razionale*. Per questo *al monarca* spetta anche il dovere di indirizzare gli uomini ad una vita corrispondente alle loro *attitudini*, che, detto enfaticamente, significa guidarli ad una vita secondo capacità e virtù, l'unica che può essere chiamata *piena* (*vivere secundum virtutem*), e aiutandoli, così, a realizzare i loro doveri morali. La *perfectio naturalis* dei cittadini appartiene allo scopo naturale della società: rientra in modo *essenziale* nella competenza del potere politico. Ma questa concezione, a cui si rifà anche l'Aquinate, non costituisce la sua “ultima parola” sull'argomento: le “conclusioni” a cui giunge Tommaso sono alquanto differenti. Egli ritiene, infatti, che gli uomini sono da ultimo destinati da Dio alla *perfectio supernaturalis*, che, però, non viene perseguita dall'ordinamento politico, ma raggiunge il suo fine, in virtù dell'opera di salvezza di Dio, *solo* nella comunità salvifica sacramentale della Chiesa, il cui compito decisivo spetta *ai sacerdoti*, non al re. È a partire, dunque, da queste due determinazioni finalistiche dell'uomo che Tommaso definisce il rapporto del potere politico con l'ordine ecclesiastico, una “soluzione” nota anche col nome di *gerarchia dei fini*. Entrambe le istanze, la guida dell'ordine statale e la guida dell'ordine ecclesiastico, hanno *autonomia* ciascuna nel loro proprio ambito. Esse sono, in linea di principio, indipendenti l'una dall'altra; ma sono anche *reciprocamente* finalizzate proprio per la *valenza* dei fini dell'unica comunità umana: come il singolo deve adeguarsi al *fine ultimo* della sua esistenza, altrettanto deve fare la collettività; per cui, anche gli scopi terreni di questa devono stare in una *correlazione e subordinazione teologica* rispetto al fine ultimo della *perfectio supernaturalis*: come nel

singolo uomo l'auto-conservazione è al servizio della vita virtuosa e l'auto-realizzazione morale al servizio del fine supremo, quello della beatitudine eterna (*frutto divina*), così, anche nell'organizzazione sociale, *tutto* deve essere e restare orientato al fine ultimo e supremo.

Va detto che, qui, tale subordinazione non è intesa in senso pieno: trattasi piuttosto di un *orientamento*, concepito, appunto, *teleologicamente*, in cui l'istanza finalizzata guarda a quella *superiore* e concorre ai *suoi* fini, nel senso che, per lo meno, non li disturba, né li ostacola in alcun modo; anzi, *fa tutto il possibile* per favorirli e sostenerli. Sembra quindi che, per l'Aquinate, il potere temporale può e deve restare “autonomo” *finché* non disturba ma favorisce la condizione di possibilità dell'azione salvifica sacerdotale: la sua competenza per quanto riguarda la conservazione della vita e la riuscita morale dei suoi sottoposti resta illimitata *fintantoché* tutto ciò è garantito. Nel caso di una “minaccia” contro il fine supremo, però, il potere temporale *deve* tirarsi indietro: rimane cioè secondario, *subordinato* strumentalmente a quello ecclesiastico, e *non* può opporre alcuna resistenza contro le “giustificate” disposizioni dell'istanza *teologicamente superiore*, anzi, deve seguire questa stessa (istanza) in modo *incondizionato*. Le sue argomentazioni, lo ripeto, *semberebbero* implicare solo una *correlazione di principio* di tipo “architettonico” e finalistico tra le due istanze. Il problema è che tale impostazione *non* risulta essere la sua parola definitiva sull'argomento. Inoltre, come “conclusione” è a dir poco “oscura” ed equivoca, e, soprattutto: *non* aiuta a risolvere un conflitto *concreto* come quello che in quegli anni vedeva coinvolti le due massime istituzioni politiche. Tommaso *non si è mai pronunciato* su chi, nel caso di una controversia delle due istanze, debba decidere dove ci sia un superamento illegittimo del limite di una delle due; anche rispetto ad un eventuale superamento da parte del sacerdozio. È vero che egli, nel suo giovanile *Commento alle Sentenze*, sottolinea la *libera cooperazione* di entrambe le forze, quando scrive: “Il potere spirituale e il potere temporale discendono entrambi dal potere divino. Perciò il potere temporale è sottomesso a quello spirituale nella misura in cui gli è sottoposto da Dio, cioè nelle questioni che riguardano la salvezza *dell'anima*. Tuttavia, nelle questioni che riguardano il bene civile, *si deve ubbidire di più al potere temporale che al potere spirituale*, secondo la parola del Signore: *Rendete a Cesare quello che è di Cesare* (Mt 22,21)”⁸¹⁶. Ma

⁸¹⁶Tommaso d'Aquino, *II Sentenze*, d. 44 q. 2 a. 3ex. ad 4.

qui è presupposto che ogni istanza, *fin da principio*, riesca a cogliere *sempre, immancabilmente*, la sottile differenza tra la salvezza dell'anima (*salus animae*) e bene civile (*bonum civile*), e che vi si attenga anche saldamente, mentre Tommaso non da *nessuna* indicazione su come si debba rispondere qualora non ci sia questo presupposto. Anzi, nella fase decisamente più matura della sua vita, sembra parlare assai chiaramente di una “sottomissione” del potere temporale a quello spirituale: egli afferma, con circostanziale precisione, che se il potere spirituale interviene nella giurisdizione temporale, ovvero se si intromette “in faccende temporali rispetto alle questioni in cui il potere temporale *gli è sottomesso*, o a quelle che *gli vengono affidate* dal potere temporale”⁸¹⁷, *non* usurpa la competenza giurisdizionale temporale.

Ma è alla fine della sua vita, proprio nel *De Regimine Principum*, che l'Aquinate ha reso ancora più confusa e oscura la distinzione degli ambiti d'azione dei due poteri. In una approfondita trattazione⁸¹⁸, dapprima fa notare che la beatitudine eterna, quale *fine ultimo*, è superiore alla vita virtuosa, e, quindi, che Dio stesso, in Cristo, l'uomo-Dio, ha assunto il *compito regale* di condurre l'umanità a questo fine supremo. Perciò tutti i cristiani, in quanto membra del corpo di Cristo, *l'unico vero re*, potrebbero chiamarsi “re e sacerdoti”. Egli, però, – aggiunge poi il teologo – in forza della sua Somma Sapienza, ha voluto affidare ai sacerdoti (e non ai re) il servizio (*ministerium*) al suo regno sulla terra, “in particolare al sommo sacerdote, successore di Pietro, Vicario di Cristo, pontefice romano, cui tutti i re della cristianità *bisogna siano soggetti* come a Cristo stesso”⁸¹⁹. Tommaso usa i titoli onorifici teologici del papa, accumulandoli e sommandoli (alla maniera tipica di quel tempo), al fine di *giustificare* la sovranità papale di fronte ai re del “popolo”. Ma non dimentica di aggiungere una spiegazione, diciamo, più “razionale”: egli sostiene infatti che “a quelli cui appartiene la cura dell'*ultimo fine*, è *logico* siano soggetti coloro cui appartiene il compito dei fini antecedenti (secondari, subordinati), per essere diretti, appunto, dal suo comando al fine ultimo”⁸²⁰. Quest'ultima affermazione consente all'Aquinate di mantenere la correlazione *finalistica* (di matrice aristotelica) tra i due poteri, senza parlare esplicitamente di *subordinazione assoluta*, in quanto lascia “espressamente” al re il suo ambito di potere, che riguarda la *sussistenza* e la *vita virtuosa* dei suoi cittadini. Tuttavia, essendo quest'ultima

⁸¹⁷Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia IIae, q. 60, a. 6, ad 3.

⁸¹⁸Tommaso d'Aquino, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 14.

⁸¹⁹*Ibid.*

⁸²⁰*Ibid.*

finalizzata alla *beatitudine eterna*, e perciò *soggetta* “alla guida che viene data tramite l'ufficio sacerdotale”⁸²¹, quella stessa affermazione ammette, *di fatto*, un controllo totale del pontefice: una “sovranità” del papa nei riguardi del re. Come si vede, alla concezione teocratica (o ierocratica) della politica non sfugge nemmeno Tommaso. E questo perché, e qui ci avviamo a concludere questo *excursum* che lo riguarda, la teoria dello Stato dell'Aquinate, nonostante l'influsso del pensiero aristotelico, resta ancorata *sempre* alla concezione di uno Stato *cristiano*. Benché entrambi partano da una concezione teleologica dell'azione umana, i loro interessi finiscono con rivolgersi a realtà differenti, perché *diversa* è in essi la nozione dei compiti demandati allo Stato.

Aristotele fa della *città* (qui intesa in senso lato), della πόλις, un *fine in se*: gli individui sono fatti *per* la città e non valgono qualcosa se non come *membri* di essa. Il loro dovere fondamentale è di divenire *buoni* cittadini⁸²² e di progredire nella *virtù*. Per Tommaso⁸²³, invece, lo Stato e l'individuo hanno rispettivi fini da conseguire: egli sa che, essendo l'individuo parte dello Stato, le loro attività si esplicano nello stesso campo e naturalmente si incontrano; tuttavia, non fa dello Stato un *fine in se*, ma gli assegna un *fine* (la *bona vita*), che però diventa, a sua volta, una *preparazione*, un *mezzo*, per una vita ancora migliore. Di qui, alcune conseguenze importanti: lo scopo dello Stato è subordinato a quello dell'individuo, in quanto la “virtuosa vita”, che esso (lo Stato, la società politica) vuole attuare per avere la “pace”, suo scopo diretto, *non* costituisce il fine ultimo dell'uomo, che è e resta *ultramondano* (la *perfectio supernaturalis*), ma ne rende soltanto possibile il conseguimento. La dottrina tomistica della necessità, del valore e dei fini della politica, pur se in parte ispirata alle tesi dello Stagirita, si incentra nell'idea di uno Stato, di una *res publica sub Deo*. La vita sociale e politica è quindi necessaria all'uomo secondo l'intero sistema dell'*ordine provvidenziale*. Aristotele aveva pensato esclusivamente al destino *terrestre* dell'uomo: col perfetto sviluppo delle forze spirituali, morali e sociali, l'uomo deve raggiungere la felicità, come *quaggiù* si possa avere. Tommaso, invece, pur assegnando allo Stato un suo compito eudemonistico, autarchico, e, con una vastità assoluta di orizzonti, autonomo nell'ordine temporale, *spinge oltre* lo sguardo e porta a termine il tentativo metodico di Agostino d'Ippona di *incorporare* nella salvezza cristiana i valori mondani e

⁸²¹ *Ibid.*

⁸²² E si è visto, parlando di Aristotele, quanto sia difficile dare un *senso* a tale definizione di “cittadino”.

⁸²³ Sulla scia dell'insegnamento cristiano.

culturali come beni relativi per lo sviluppo della vita *ultraterrena* dell'anima e l'affermazione cristiana dell'*immortalità* della persona. L'individuo è soggetto allo Stato in tutto ciò che concerne il bene comune temporale, ma si sottrae ad esso *per la sua personalità insostituibile*, tendente al conseguimento necessario del fine ultimo *mediante l'attuazione* dei valori assoluti della religiosità. Analogamente sono diversi i due poteri, temporale e spirituale: la comunità politica, lo Stato, ha per scopo ultimo il *bene vivere*, cioè la vita virtuosa dei cittadini e il miglioramento delle condizioni sociali; la comunità religioso-ecclesiastica è rivolta ad un fine *ultramondano*. Ma, essendo il primo, la *vita bona*, *secondario* e *preparatorio* al fine ultimo, alla *perfectio supernaturalis*, ne consegue la superiorità e la supremazia del potere spirituale sul temporale. In altri termini: è sulla *superiorità* del fine ultramondano dell'uomo, introdotta dal Cristianesimo, che, per Tommaso d'Aquino, si fonda il *primato* della Chiesa sullo Stato. Ovviamente, una tale concezione politica, fondata su principi *teologici*, *escatologici*, risultava quantomai *inadatta* a risolvere i concreti e complessi contrasti di quegli anni: anzi, proprio in virtù dei presupposti teocratici che la imperniano, non poteva che *inasprire* ulteriormente il conflitto tra l'istanza papale e quella imperiale⁸²⁴.

⁸²⁴Qui inteso in senso lato, con riferimento anche agli Stati nazionali.

Capitolo 8: una monarchia universale a servizio del *sapere*, l'ideale politico di Dante.

8.1: Lo scontro, ideologico e politico, *si allarga* agli Stati nazionali.

Il lungo conflitto, che vide contrapposti l'imperatore Federico II e il papato (di Innocenzo III, Gregorio IX, e Innocenzo IV) si concluse, come si è visto, con l'affermazione definitiva di quest'ultimo sul piano sia *ideologico* che *politico*. Federico II muore cinque anni dopo il Concilio di Lione⁸²⁵ (1245), senza essersi riconciliato con la Chiesa, e lasciando ai suoi eredi una situazione che si sarebbe rivelata insostenibile. Con la sua morte si apre un lungo *inter-regno*, durante il quale l'impero, come realtà politica, appare potentemente ridimensionata. Rodolfo di Asburgo fu infatti eletto Re dei Romani solo nel 1273, *per volere* di papa Gregorio X, quindi imperatore, *ma* solo dopo *aver riconosciuto* che il suo potere derivava *dal* papa. Successivamente, i rapporti fra papato e impero conoscono, nuovamente, momenti di tensione. I due fattori principali di attrito sono i medesimi: la pretesa comune di esercitare un *potere universale* e il *coinvolgimento diretto* di entrambi negli affari italiani. Ma questa volta il rinnovato conflitto si arricchisce di nuovi protagonisti: le *monarchie nazionali*. Queste, che hanno il problema di affermare la propria sovranità di fronte al (preteso) dominio *universale* dell'impero, negando di essergli in alcun modo subordinate, più di una volta trovano nel papato un *alleato* prezioso. L'alleanza si rivela efficace in diversi casi, ma tende a passare in secondo piano quando il papato cerca di affermare, a sua volta, la *propria* "pienezza di potere" nei confronti delle stesse monarchie secondo due strategie fondamentali: l'*esenzione* del clero dal potere e dal controllo dei re, e l'affermazione di un suo potere d'intervento *diretto* negli affari di politica interna dei vari regni. Lo "scontro" sembrò perciò inevitabile, ed ebbe come principali protagonisti il re di Francia Filippo IV, detto il Bello, e papa Bonifacio VIII. Per quanto violenti fossero stati i conflitti precedenti che si erano avuti in seno alla Cristianità tra società politica o *regnum* e la società ecclesiastica o *sacerdotium*, il problema generale dei rapporti reciproci non si era mai posto in tutta la sua estensione dottrinale come nel caso della contesa tra questi due sovrani. In essa ebbero sicuramente un ruolo rilevante la *riscoperta* del diritto romano e

⁸²⁵Nel quale Innocenzo IV sancì la sua scomunica e la conseguente deposizione.

dell'aristotelismo: tali spinte intellettuali furono favorevoli, proprio per la loro azione combinata, all'avanzata dell'idea di Stato *nazionale e sovrano*, che aveva nel re la sua *personificazione*.

Si è visto in precedenza⁸²⁶ che, in un primo momento, la rinascita del diritto romano, grazie anche all'attività dei giuristi bolognesi, si volse a vantaggio dell'impero. Federico Barbarossa e Federico II si posero e si proposero come *successori* della Roma imperiale, e per questo qualsiasi altro sovrano d'Europa (e tra questi i re di Francia) credeva fosse bene per lui diffidare di una scienza giuridica tanto insidiosa. Poi, con l'ausilio dei loro giuristi, questi stessi sovrani arrivarono a cogliere quali servigi eccellenti quello stesso diritto, una volta *adattato*, poteva rendere loro. Innanzitutto, il diritto romano poteva essere un'arma efficace *per stroncare* la feudalità e il sistema che le era proprio. Infatti, allo spezzettamento dell'autorità e dei poteri, alla confusione del diritto pubblico e del diritto privato, esso consentiva di opporre un'idea ben precisa della cosa pubblica, della *res publica*, e un'altra idea non meno precisa del potere pubblico, ossia dell'*imperium*: potere *pieno e completo*, delegato ad un capo *unico* che *impersonava* lo Stato e la sua sovranità (*maiestas*). In secondo luogo, il diritto romano poteva servire *contro* l'imperatore, in forza di un vero e proprio *rovesciamento* delle parti in cui emerge tutta la sottigliezza dei giuristi regi. La loro grande intuizione fu quella di proclamare il re *imperatore* nel suo regno. Il re, dunque, veniva non solo a beneficiare delle speciali prerogative riconosciute all'imperatore dalla tradizione medievale, ma anche, e soprattutto, veniva ad ottenere una base (abbastanza *solida*) alla sua *indipendenza*. In terzo luogo, il diritto romano poté essere di ausilio contro il papato, qualora fosse scoppiato un conflitto tra potere indipendente dei re e presunto potere di controllo su di loro da parte del Pontefice. Il conflitto, del resto, era del tutto prevedibile, poiché il Papa, dopo essersi scontrato con l'imperatore ed averlo vinto, sicuramente avrebbe dovuto scontrarsi con i re, *imperatori* nei propri regni, a cui i giuristi regi avrebbero fornito, *rimesse a nuovo*, le stesse armi giuridiche già impegnate dagli imperatori. E non era detto che lo scontro avrebbe avuto lo stesso esito. Infine, il diritto romano rese servigi altrettanto preziosi *per impugnare* la teoria "contrattualistica", che poneva limiti al potere regio. Il re, imperatore nel suo regno, poté invocare le teorie giuridiche dei romanisti, tutte concepite in funzione del potere *personale* dell'imperatore, per poter anche *legittimare* il proprio potere

⁸²⁶Vedi *Capitolo 6*.

sui sudditi: più precisamente, poté applicare alla propria persona il detto di Ulpiano: “*quod principit placuit, legis habet vigorem*”, lasciando accuratamente nell'ombra, come già avevano fatto gli imperatori romani, la base “democratica” di tale potere⁸²⁷. Furono soprattutto i giuristi di Filippo il Bello che, dai testi ereditati da Roma, trassero l'immagine del sovrano quale *padrone assoluto* dello Stato, *insindacabile* da nessuno e tale da invocare *a suo arbitrio* il bene del popolo come sua legge suprema⁸²⁸.

Anche la rinascita dell'aristotelismo venne a trasformare, se pur in modo meno appariscente, l'idea medievale di “Stato”. È vero che già Tommaso d'Aquino aveva infuso nel Cristianesimo tutto l'aristotelismo che questo era in grado di assorbire, senza che ne nascesse pericolo per la fede e la dottrina: soprattutto per quanto concerneva la comunità politica, l'Aquinate le aveva riconosciuto una caratteristica morale conforme alla natura morale dell'uomo, e, quindi, una *legittimità etica*. Tuttavia, pur senza abbassare il valore dello Stato così come avevano fatto altri pensatori⁸²⁹ venuti prima di lui, Tommaso si era ben guardato dal farne un'esaltazione troppo spinta. La finalità dello Stato, ossia le finalità civiche, restavano pur sempre, ai suoi occhi, delle finalità *intermedie*. Il Tomismo, quindi, attuava una resurrezione *relativa* della *πόλις*. E non poteva essere altrimenti, dato che solo *relativa* poteva essere l'autonomia di uno Stato in presenza di un potere spirituale: in tale condizione lo Stato era riconosciuto sì “autonomo”, ma *con la riserva* di cadere sotto la giurisdizione, almeno *morale*, della Chiesa. Ma il pensiero di Aristotele, considerato nella sua autenticità⁸³⁰, non assegnava affatto alla società politica lo spazio e il ruolo che gli assegnava invece la versione offerta da Tommaso. La speculazione dello Stagirita incitava, casomai, a chiedersi: se lo Stato fosse un fatto *naturale*? Se esso si esplicasse *razionalmente*? Inoltre, l'aristotelismo induceva a domandarsi, soprattutto, se: lo Stato fosse una società perfetta, autosufficiente e dotata dell'*autarkéia*? E se le cose stavano così: perché mai avrebbe dovuto assoggettarsi alla giurisdizione morale di un potere a lui *esterno*, che adduceva a pretesto la verità *rivelata* e la vita *soprannaturale*? Non era questo quanto di più *irrazionale* si potesse immaginare? Si può ben comprendere, dunque, come anche l'aristotelismo si offrisse come “arma”; come strumento, al servizio del potere temporale

⁸²⁷Il fatto che esso venisse esercitato *in nome* e *per volontà* del popolo.

⁸²⁸Come si vedrà nel corso di questo capitolo, l'aspetto più interessante di tale rivendicazione è che anch'essa si fonda, in ultima analisi, su presupposti *teologici*.

⁸²⁹Considerandolo un'istituzione meramente *convenzionale*, resa necessaria dal Peccato Originale.

⁸³⁰Spurio, cioè, da una interpretazione escatologica.

(dell'imperatore, ma anche dei sovrani nazionali), con il quale rivendicare la propria sovranità e autonomia nei confronti del potere spirituale.

Ovviamente i sostenitori di quest'ultimo non restarono “inermi” di fronte a cotanto fermento intellettuale; del resto, come sosteneva lo stesso Bonifacio VIII, anch'essi erano “giuristi esperti”. Riprova di ciò è la cosiddetta *Donazione di Costantino*, nota anche come *Translatio Imperii*, che a partire dalla prima metà del XIII secolo assunse notevole importanza nel loro discorso contro l'impero e contro gli Stati nazionali. Si tratta di un atto pubblico con cui l'imperatore Costantino avrebbe trasferito (*donato*, appunto) a Papa Silvestro, e ai suoi successori, la sovranità su Roma, l'Italia e tutte le province occidentali dell'antico impero. L'autenticità del documento raramente fu impugnata nel Medioevo: solo nel 1433, grazie al lavoro di Lorenzo Valla, si scoprì essere, in realtà, un *falso* pubblicato dalla curia papale attorno al VIII secolo. In origine, probabilmente, fu impiegato dalla politica papale per “svincolarsi” dall'Impero Bizantino e assicurarsi una successione imperiale “docile” nell'ambito della dinastia carolingia⁸³¹. Ma la fase acuta e violenta del confronto dottrinale tra papato e impero (Federico II) prima, e regno di Francia poi, indusse gli intellettuali di entrambi i fronti a polarizzare attorno alla *Donazione* una buona parte del dibattito (più generale) riguardo ai rapporti tra sfera politica e sfera religiosa. I sostenitori dell'Imperatore e del Re di Francia negavano che la *Donazione di Costantino* potesse essere valida, in quanto era fuori dalla competenza *giuridica* di qualsiasi imperatore (compreso Costantino) compiere atti che riducessero la sovranità imperiale, che la mettessero in discussione e in pericolo. Inoltre, la Chiesa non poteva in alcun modo essere un centro di potere politico, né il Papa ingerirsi negli affari politici. Questa posizione venne aspramente contestata dai giuristi di parte papale. La frangia più “moderata” ne dava un'interpretazione “storica”, affermando che: Costantino aveva riconosciuto al Papa non più solo l'autorità sull'anima, ma anche quella sui corpi, e, coerentemente, aveva deciso di trasferire la sede dell'impero da Roma a Bisanzio, consegnando al papa la *sovranità* sulla parte occidentale. Secondo quest'ottica, la *Donazione* costituirebbe, quindi, il documento di fondazione del *potere politico diretto* del papa. Ma vi era tra quelli una fazione più radicale, che ne propose una lettura *estrema*. Nella loro visione, la fonte del potere politico diretto detenuto dal Pontefice deve essere Cristo, re e sacerdote, che ha conferito a Pietro e ai suoi successori il

⁸³¹W. Ullmann, *Il Papato nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1999, cap. 4.

diritto di esercitare l'*autorità suprema* religiosa e politica. Costantino, il primo imperatore cristiano, illuminato dalla fede, avrebbe ammessa l'estensione del vicariato di Cristo, e quindi compreso che i poteri politici da lui esercitati erano un'*usurpazione*, e vi aveva rinunciato. In altri termini, lasciandoli al Papa, l'imperatore non aveva fatto una concessione, ma, semplicemente, aveva riconosciuto un dominio già prima in essere. A sua volta, poi, il Papa, seguendo l'*esempio* di Cristo, aveva rinunciato a esercitare direttamente la sovranità, delegandola all'imperatore. Ovviamente, una tale spiegazione rafforzava non poco l'aspirazione papale ad un ruolo politico universale e, allo stesso tempo, minacciava l'indipendenza di tutti i poteri secolari dell'Occidente, sia imperiali che regi.

Questo, dunque, era il sostrato intellettuale e culturale da cui scaturì la controversia, l'ennesima, tra il potere spirituale, in questo caso rappresentato dal pontificato di Bonifacio VIII, e il potere temporale, questa volta impersonato, soprattutto, da Filippo il Bello. La disputa si accende (1296) a partire dalla questione dei benefici del *clero*: se questi avesse dovuto fornire tributi al Re o al Papa. Nelle prime controversie medievali fra il Sommo Pontefice e i sovrani secolari la *proprietà ecclesiastica* era sempre stata causa di dissensi molto profondi; ma, fino ad allora, gli specifici elementi di contrasto stavano soprattutto nel conflitto tra gli obblighi feudali incombenti ai proprietari ecclesiastici da un lato, e i legittimi bisogni della Chiesa dall'altro. Alla fine del XIII secolo, però, in quei regni in cui il consolidamento dell'autorità regia era più avanzato (in Inghilterra e in Francia), il vecchio problema mutava rapidamente ad ogni passo in avanti del potere regio e ad ogni nuova tappa del *declino* dell'importanza economica e politica delle istituzioni feudali. I prelati non venivano più a contrasto soltanto con i diritti di proprietà di un signore supremo feudale sulla proprietà della Chiesa: questi diritti andavano gradualmente trasformandosi in richiesta del re, come *capo* di una *nazione*, di contributi finanziari dei suoi *sudditi*, sia laici che ecclesiastici, per sostenere un governo nazionale che questi contributi esigeva come *prezzo* della protezione offerta loro dalle leggi, dalle corti, dagli amministratori e dalle forze armate. Il Papato, posto al centro di un sistema ecclesiastico ormai completamente istituzionalizzato in base a *principi monarchici*, si trovò dunque faccia a faccia con un nuovo *competitore*, il monarca nazionale.

Una tra le più recenti questioni in pendenza fra loro era: se una *proprietà*, appartenente ad un regno ma consacrata *ad usi pii*, dovesse, o no, essere esentata dal contributo imposto dal

re. La risposta di Bonifacio VIII a questa questione era senza reticenze: tale proprietà deve in ogni caso essere completamente esente, a meno che il Papa stesso non ordini altrimenti⁸³². In Francia la replica del re a queste tesi papali furono promosse dai giuristi e fondate su principi del diritto romano: costoro ricorsero di continuo all'argomento che un re era *imperatore* nel proprio regno, e, in forza di tale principio, un re deteneva il potere legislativo: fruiva di una “libertà sovrana” nel valutare quanto era richiesto alla promozione del *bene pubblico*. Così, nel 1297, Filippo il Bello dichiarava personalmente a due legati del Papa che il governo temporale del suo regno era cosa che spettava *solo* a lui: egli ne aveva la custodia, e *per la sua difesa* poteva promulgare decreti che riguardassero qualsiasi proprietà al suo interno, compresi i beni del clero. È vero, aggiungeva questi, che vi sono delle speciali libertà del clero necessarie alla edificazione del popolo e contenute negli statuti del Papa, *ma concesse per grazia dei principi secolari*, che, una volta approvate, non possono essere “distrutte”; ma nemmeno possono i principi distruggere, per il bene di una sola parte, quelle cose necessarie e convenienti al governo di *tutto* lo Stato. Il clero, come tutti gli altri cittadini, ha bisogno di “protezione”, e *non può pretendere* che ciò avvenga senza un contributo. Se il clero non vuole contribuire con gli altri (cittadini) alla protezione di tutti, diventerà un membro *inutile e paralizzante* dello Stato. È un *diritto*, pertanto, e non un abuso – conclude Filippo – chiedere un sussidio al clero; è invece un *abuso* del clero rifiutarlo: sarebbe un vero e proprio *crimine* di “lesa maestà”. Bonifacio, allora, su consiglio del clero francese, si affrettò a spiegare che non intendeva discutere i diritti di Filippo come re, ma si riferiva soltanto ai noti abusi ed estorsioni degli agenti del re. Questa fase dello scontro, quindi, si chiuse a favore di Filippo: il Papa, per quanto concerneva il regno di Francia, chiariva le sue precedenti richieste privandole, di fatto, di effetto *pratico*. Tuttavia, si era ben lungi da porre la parola “fine” alla loro controversia, anzi, la fase successiva fu ancora più accesa, in quanto si estese all'ambito culturale e intellettuale, come testimoniano i numerosi scritti, rispettivamente, in difesa delle posizioni del re, o del Papa. Quelli di parte papale, soprattutto, raggiunsero altezze mai più superate.

Una lunga serie di difficoltà e incomprensioni tra re Filippo e il Pontefice culminò, infatti, sul finire del 1301, nell'emanazione della bolla *Asculda fili*, nella quale l'*autorità* papale era affermata in termini alti, sebbene senza ancora una definitiva rivendicazione di

⁸³²Si tratta della bolla *Clericis Laicos* del 1296, appunto.

un controllo diretto in materia secolare. Ma questa non fu l'interpretazione di Filippo e del suo partito, che, invece, la lessero come una vera e propria “minaccia” al suo *dominium*. La più decisa risposta regalista, dal punto di vista dottrinale, venne da Giovanni di Parigi (1255? - 1306), l'autore del *De potestate regia et papali*. Nei suoi scritti, dove affronta due argomenti fondamentali, la *separazione* dell'origine del regno e del sacerdozio e la questione della *dominazione papale* sui beni ecclesiastici, il teologo francese spiega che la comunità politica, in particolare nella sua forma *monarchica*, è fondata nella naturale socievolezza degli uomini in quanto tali. Diversa è l'origine del sacerdozio, che è funzionale al raggiungimento non del fine naturale dell'uomo, ma di quello sovranaturale. Fondato da Cristo, questi è fondamentalmente un potere *spirituale* ordinato a dispensare la grazia sacramentale. In questo modo egli “dimostra” l'origine *indipendente* dell'uno e dell'altro: al primo infatti riconosce un *primato* temporale, al secondo una *preminenza* per quanto concerne la dignità; per cui, nessuno dei due è, o deve essere, sottoposto all'altro. Per quanto concerne, poi, l'altra questione, quella relativa al *dominium* del Pontefice sui beni ecclesiastici, che, come visto, era all'origine dei contrasti tra Filippo e Bonifacio, Giovanni parte dalla distinzione tra beni ecclesiastici (appartenenti, cioè, all'*Ecclesia*) e beni appartenenti ai laici. Quanto ai primi, egli afferma che titolare del *dominium* non è mai il singolo (neppure come persona “pubblica”), ma *sempre* la comunità ecclesiastica, particolare o universale, mentre al suo capo non spetta che un ruolo di *amministratore*. Il Papa *non* sarà, quindi, il signore dei beni della Chiesa, ma solo il loro supremo *amministratore*, sottoposto a sua volta a *precisi limiti* nella loro gestione. La situazione è ben diversa per i beni dei laici: in questo caso, i singoli hanno *piena proprietà* su quanto acquisito in forza delle loro capacità e del loro lavoro; a questa sfera il potere spirituale è del tutto *estraneo*, mentre quello temporale *ha possibilità* di intervento, non perché sia titolare di un qualche diritto che limiti la piena proprietà dei singoli, ma per una *necessaria* istanza di composizione delle controversie e di indirizzo della vita associata verso il *bene comune*. La situazione prospettata dalla teocrazia veniva così del tutto rovesciata, poiché l'indipendenza reciproca dei due poteri, allora sostenuta, veniva a terminare, per conto della Chiesa, in una sua subordinazione, in materia di possedimenti, di fiscalità, ecc., al potere regio. Questa e le altre tesi regaliste si tradussero, sul piano pratico, nella convocazione, da parte di Filippo, degli *Stati Generali*: qui, i rappresentanti del clero francese e della nobiltà

applaudirono e diedero appoggio alla sua celebre affermazione in cui sosteneva che, al pari dei suoi predecessori, egli aveva il suo regno *da Dio soltanto* e con ogni mezzo ne avrebbe salvaguardato l'indipendenza nella sua pienezza ed integrità.

Prima di volgere l'attenzione alla contro-risposta papale, vorremmo soffermarci un attimo su quest'ultimo punto che, a nostro avviso, ci offre alcuni interessanti spunti di riflessione. Filippo sottolinea: “a Dio soltanto..”; questa formula *escludeva* che l'autorità regia fosse a lui venuta da Dio sia tramite il popolo (ossia la *communitas*), sia tramite il Papa. Egli, dunque, replica al preteso diritto divino rivendicato per se dal Pontefice, con un *diritto divino regio*, in cui si poteva riconoscere lo stigma dell'*assolutismo* tipico dell'antica Roma imperiale; ma, soprattutto, ed è questo che ci preme evidenziare, vuole affermare questo: che *anche* lo Stato, al pari della Chiesa, rivendicava per se origine *immediatamente* da Dio, e il suo capo (il re) era, al pari del Papa, capo di un'istituzione *immediatamente* divina; che il potere politico era di *diritto divino*, non solo *in abstracto* (nella sua essenza), ma anche *in concreto* nella sua personificazione umana, ossia in colui che ne era investito. Si tratta di una “rivendicazione” alquanto inusuale per i sostenitori del potere temporale di quegli anni, che rinvia ad una delle questioni principali trattate in questo lavoro: la costante⁸³³ *contaminazione* dello spazio politico ad opera di codici linguistici ad esso “impropri”. In questa occasione, infatti, il re di Francia, invece di insistere sull'*indipendenza reciproca* dei due poteri rispetto ai loro campi di competenza, e rifarsi, dunque, ad una “giustificazione” *razionale*, ispirata magari ad un principio “di laicità” delle istituzioni politiche, preferì “spiegare” il suo potere sulla base di un fondamento *teologico*, vale a dire *dogmaticamente*. È un fatto storico, lo ripetiamo, da non sottovalutare: in primis, perché dimostra, ancora una volta, come, spesso, nel corso della storia, la *politica* (in senso lato) abbia preferito “risolvere” le proprie questioni *appropriandosi* di concetti e linguaggi non propri⁸³⁴, e finendo, in questo modo, col renderli spesso *insormontabili*, senza la possibilità di una qualche risposta “pratica”. Inoltre, sul piano storico, le parole di Filippo furono, in qualche modo, l'*incipit* del futuro Gallicanismo: di quell'assolutismo di matrice francese che, proprio perché sostenuto anche da presupposti *dogmatici*, resse, per più di cinque secoli, agli attacchi dei suoi oppositori, e fu “vinto”, soltanto alla fine del XVIII secolo, dalle idee illuministiche (e laiche) della Rivoluzione Francese (1789).

⁸³³Nel senso che, come abbiamo visto, *si ripete* nel corso della storia.

⁸³⁴Ovvero: *teologici*, ma anche *naturalistici*, *scientifici*, *economici*, ecc.

Come detto, la risposta papale non si fece attendere, e di essa si fecero “portavoce”, in primis, Egidio Romano e Giacomo da Viterbo, e, ovviamente, lo stesso Bonifacio VIII. Egidio Romano, eremitano agostiniano, discepolo a Parigi di Tommaso d'Aquino e divenuto nel 1295 arcivescovo di Burges, si propose di dare una base “filosofica” alla tesi teocratica, argomentando in modo da trascendere ogni realtà contingente. Nel *De ecclesiastica potestate* (autunno 1302) affronta direttamente la questione del rapporto tra potere del Papa e potere temporale, la cui funzione di coercizione nei confronti dei sudditi viene caratterizzata con l'espressione tradizionale “gladio materiale”, che si oppone al “gladio spirituale”, che designa invece il potere spirituale. Per Egidio, al Pontefice, in virtù della *somma perfezione* del suo *ufficio* (prescindendo del tutto, quindi, dalla questione di una perfezione *personale*), è attribuita la facoltà di giudicare *ogni cosa* e il privilegio di *non* essere sottoposto al giudizio di alcuno. Di qui, con un passaggio che non è per nulla immediato, ma che pare scontato ad Egidio, si passa a rimarcare che *ogni* essere animato gli deve essere *necessariamente* sottomesso. Ne consegue che anche i principi secolari sono subordinati al potere papale; affermazione, quest'ultima, che viene da lui corroborata, sul piano scritturale, attraverso la citazione di un passo classico di *Geremia* (1, 10): “Ecco, oggi ti costituisco *sopra* i popoli e *sopra* i regni”, interpretato come riferito alla Chiesa neotestamentaria e, di conseguenza, al Pontefice romano. Sul piano della “speculazione filosofica”⁸³⁵, Egidio si appella ad una tesi tratta dal *De ecclesiastica ierarchia* dello Pseudo-Dionigi Areopagita, secondo la quale: i gradi più bassi dell'*essere* vengono ricondotti a quello *supremo*, attraverso quelli intermedi, secondo una precisa *gerarchia di perfezione*. Questo principio d'ordine, che regge l'universo, vuole che, perché sia mantenuta l'unità del tutto, ogni elemento sia subordinato al suo superiore. Ne consegue, quindi, per Egidio, che essendo il temporale *inferiore* allo spirituale, la “spada temporale” è a sua volta *sottoposta* alla “spada spirituale”, in quanto se così non fosse, l'*ordine* (universale) sarebbe violato. Ma non si deve intendere – insiste Egidio - questo rapporto nel senso che il potere secolare sia sottomesso a quello ecclesiastico solo per quanto attiene alla materia spirituale: affinché l'*unità* sia autentica, è necessario una *subordinazione completa* in tutte le sfere. In verità, per il teologo agostiniano, non esiste alcun potere temporale legittimo, se non istituito dal potere religioso: per cui, *a livello sommo*, le due sfere sono da lui assorbite l'una nell'altra, e,

⁸³⁵Ammesso sempre che, nel caso di questo pensatore, sia possibile parlare realmente di una ricerca *filosofica*.

quindi, il *vertice* della Chiesa possiede entrambi i gladi, quello materiale e quello spirituale. Tale vertice si identifica con la persona del Pontefice, che, in quanto Vicario di Cristo, è il *capo* della Chiesa, cioè della Cristianità tutta, istituzioni secolari comprese: il suo “sovrano” *in senso proprio*. Questa “riduzione all'unità” riesce ad Egidio in modo così completo, che il suo problema diviene, semmai, di spiegare perché, se le cose stanno veramente in questi termini, esistano re e principi secolari nella Cristianità, e le loro funzioni non vengano direttamente svolte dal Pontefice romano? La risposta a questo quesito viene impostata richiamandosi a criteri di *opportunità*: poiché l'esercizio *immediato* del potere secolare ostacolerebbe il Papa nella sua missione spirituale, quel compito viene *demandato* ai sovrani temporali, senza che il vertice della Chiesa perda con ciò la facoltà di *controllare* la loro azione, senza che il Papa veda diminuire il proprio *potere di controllo*. Egidio si oppone esplicitamente ad una interpretazione secondo la quale la Chiesa non potrebbe in alcun modo impugnare il gladio materiale; egli interpreta la fortunata metafora di Bernardo di Chiaravalle in maniera ancora più estrema: la Chiesa possiede i due gladi *in senso pieno*. È vero – sostiene Egidio – che *usualmente* il Papa lascia che siano i principi ad occuparsi di questioni secolari, salvo poi intervenire in casi eccezionali quando la situazione lo richieda; ma ciò *non* significa una diminuzione delle prerogative papali. Per dimostrare che questa *facoltà d'intervento* non è concepita come essenzialmente limitata, il teologo ricorre addirittura al paragone con la divinità: il Pontefice si troverebbe, cioè, in una posizione analoga a quella di Dio, il quale *di norma* governa il mondo *secondo le uniformità* della natura, ma *può intervenire in qualsiasi momento, sospendere la validità* di queste leggi e *compiere il miracolo*⁸³⁶.

Ma il suo radicalismo raggiunge il culmine quando, dalla questione del potere, passa ad affrontare quella del *possesso*, mostrando così la profonda valenza, anche *politica*, delle discussioni sull'ideale *pauperistico* che si erano accompagnate, nel Duecento, all'affermarsi degli ordini mendicanti⁸³⁷. Dopo aver “confutato” interpretazioni di brani evangelici che parrebbero imporre alla comunità cristiana (all'*Ecclesia*) una scelta di povertà, ed aver “giustificato” la ricchezza della Chiesa, passa a difendere una tesi ancora più *radicale*: non solo la Chiesa – sostiene Egidio – può possedere beni, ma essa, nella persona del Papa, è

⁸³⁶W. J. Courtenay, *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Pier Luigi Lubrina Editore, Bergamo, 1990, cap. IV.

⁸³⁷Questo tema sarà affrontato più dettagliatamente nella terza ed ultima parte di questo lavoro, quella relativa a Marsilio da Padova.

l'unica detentrica legittima del possesso di beni. Egli si sforza di dimostrare che, *in verità*, nessun titolo di possesso di beni temporali è valido se non è legittimato dalla Chiesa: solo la sua *mediazione* garantisce il dominio sulle cose, sia esso un “dominio utile”, sia esso un “dominio potestativo”, che implichi, cioè, l'*esercizio di una giurisdizione*. Da buon agostiniano, il teologo corrobora tale affermazione mediante un'interpretazione della dottrina patristica della “proprietà” quale *conseguenza* del Peccato originale. La divisione tra il “mio” e il “tuo” non era inscritta nel destino dell'uomo così come era stato creato da Dio, ma è stata posta in essere da una serie di *accordi* tra gli uomini, una volta che la Caduta aveva reso necessario difendersi dai soprusi dei malvagi. Questo carattere “artificioso”⁸³⁸ della proprietà, nata dalla comunicazione fra gli uomini, la sottopone al potere del Vicario di Cristo, il quale, in quanto rappresentante del *vero* diritto, per mezzo della scomunica, *può escludere* ogni individuo dal rapporto con i suoi simili, vanificando ogni suo “diritto”⁸³⁹ sui beni materiali.

Giacomo da Viterbo, lui pure appartenente all'ordine degli eremitani agostiniani, maestro di teologia, volle studiare la Chiesa in quanto *regnum (regnum Christi)*, prima ancora di stabilire quanto si estenda il potere del suo *rex*, che, ovviamente: è il Papa. Rifacendosi alle tesi dell'Ipponate, l'autore del *De Regimine Christiano* afferma che: la Chiesa è l'unica società che merita realmente il nome di *res publica*, di “cosa del popolo”, perché solo in essa si trovano la vera giustizia, i veri interessi, la vera comunità. Questo non vuol dire che il potere civile non risponda ad una necessità naturale e, per questo, non venga da Dio: Giacomo non nega l'autorità politica, ma anche per lui resta qualcosa di *imperfetto*. Ogni ordine naturale necessita della Grazia per potersi elevare alla perfezione; dunque, ha bisogno della Chiesa, la sola comunità animata dalla Grazia, la sola *societas perfecta* alla quale *tende* ogni comunità, ossia ogni società di origine naturale, per conseguire il suo obiettivo *più alto*. Il Sommo Pontefice, *rex* di questo *regnum* che non ha eguali, possiede la *pienezza* del potere spirituale, la regalità spirituale *superiore* ad ogni regalità temporale che deriva dalla natura corrotta. Spetta a lui, dunque, *giudicare* i principi temporali e *correggerli* se non conformano la propria azione al fine superiore che è perseguito dalla “società spirituale”. Nel potere spirituale del Papa *ogni* potere temporale è contenuto alla stessa guisa

⁸³⁸Nel senso di *non naturale*.

⁸³⁹Che, in questo caso, è *secondario* e, come detto, *artificiale* rispetto a quello *naturale* e *divino*, di cui è detentore il Sommo Pontefice.

che ciò è superiore contiene ciò che è inferiore. Egli si tiene al vertice dell'autorità, consapevole di essere in possesso di un potere che gli consente in casi speciali di *intervenire* anche nella sfera del temporale. E se non ha occasione di occuparsene (costantemente), questo non toglie nulla – conclude Giacomo – al fatto veramente importante: egli è il *solo* ed *unico* detentore del potere regio nella sua *totalità*, nella sua *perfezione* e nella sua *pienezza*.

Come si è visto, le conclusioni a cui giungono questi due esponenti del cosiddetto “partito della Chiesa” sono quantomai estreme e radicali, ma non costituiscono ancora il suo apice. Culmine a cui si giunge con la famosa bolla *Unam Sanctam* del novembre 1302: con essa Bonifacio VIII dice, in un certo qual modo, la sua ultima parola sui poteri del *capo unico* della Chiesa, *una* e *unica*. Mai, infatti, un documento ufficiale, emanato dal Sommo Pontefice, aveva presentato una sintesi consimile, una uguale concentrazione di argomenti e di considerazioni *pregiudiziali* a favore della *plenitudo potestatis* del Papa. Nella bolla c'è veramente di tutto: la teoria delle due spade ripresa, parola per parola, da Bernardo di Chiaravalle; quella della superiorità dello “spirituale” sul “temporale” ispirata proprio alle opere di Egidio Romano e Giacomo da Viterbo; quella del carattere *divino* più che umano dell'autorità pontificia. Tutte queste dottrine fanno da contorno alla *clausola finale* di questo documento: alla sentenza nella quale è formulata una definizione propriamente *dogmatica*. In essa vi si legge, infatti, che fare resistenza ad un potere *voluto e ordinato da Dio*, equivale a fare resistenza all'ordine stesso di Dio; e che la sottomissione al Pontefice Romano è, per ogni creatura umana, la condizione *necessaria* al conseguimento della *salvezza*. L'*Unam Sanctam* ribadisce, quindi, ancora una volta, su basi *escatologiche*⁸⁴⁰, che il potere politico *non è* autonomo, ma deve essere *costantemente* sottoposto al controllo della Chiesa e del suo capo.

A questo ennesimo affronto papale, Filippo il Bello decide allora di rispondere in maniera energica e definitiva: di fronte all'intervento sistematico della Chiesa nelle questioni temporali non è più sufficiente muoversi nell'alveo della dottrina dualistica, ribadendo la separazione tra ambito politico e ambito religioso. L'unico modo per assicurare l'indipendenza del potere politico rispetto all'autorità della Chiesa è *subordinare* la Chiesa allo Stato, quantomeno per tutto quanto riguarda la vita politica. Così, tra la primavera e

⁸⁴⁰E qui è facile vedere l'influenza anche delle teorie tomistiche.

l'estate del 1303, Filippo il Bello convoca diverse assemblee e consigli per discutere le risposte dottrinali, e, soprattutto, esaminare la possibilità di sottoporre Bonifacio VIII al *giudizio* della comunità. Le conclusioni cui arrivano i consiglieri del re è che, per quanto in condizioni *normali* il potere politico non debba intervenire nella vita della Chiesa, qualora circostanze *eccezionali* lo richiedano, il sovrano non solo *può* ingerirsi negli affari ecclesiastici, ma ha, anzi, il *dovere* di farlo, nell'interesse della comunità dei fedeli. Il punto di partenza per queste argomentazioni è un'idea comune a tutta la dottrina giuridica e politica medievale, condivisa e utilizzata anche dalla Chiesa: tra i compiti del sovrano vi è la *protezione* della medesima e l'intervento a favore dei suoi diritti quando risultano minacciati. Dal momento che il papato di Bonifacio rappresenta una *minaccia* per il bene della Chiesa, il re di Francia ritiene di poter prendere l'iniziativa contro il suo operare. Il 7 settembre 1303 i cavalieri francesi al comando di Guglielmo di Nogaret e le milizie della famiglia Colonna, avversari di Papa Bonifacio VIII, entrano ad Anagni, dove questi si era rifugiato. In segno di odio e di disprezzo, Sciarra Colonna prende a schiaffi il Pontefice. Lo "schiaffo di Anagni" è il simbolo della sconfitta di Bonifacio, che di lì a poco muore (11 ottobre 1303), e, più in generale, del papato: i suoi immediati successori, infatti, si affrettano a rinnegare la sua politica e si preoccupano di ristabilire un rapporto privilegiato tra la curia romana e la monarchia francese. Il papato del secolo XIV abbandona Roma per insediarsi ad Avignone, legando i suoi interessi politici a quelli della casa di Francia, e concentrando nelle mani di quella le risorse economiche della Chiesa.

Nel frattempo, però, l'ideale dell'impero non era ancora del tutto tramontato: anzi, si ripropose fortemente con Arrigo, conte di Lussemburgo, eletto re dei Germani, e quindi imperatore, col nome di Arrigo VII. Lo schieramento sembra assai compatto dietro questo carismatico sovrano, ma Arrigo si trova di fronte al problema di affermare la presenza imperiale nell'intricato e diffuso conflitto in cui versa l'Italia centrosettentrionale. Quei conflitti si inseriscono nella più ampia dialettica a dimensione europea che coinvolge il papato e il regno di Francia: in questo modo l'Italia diviene il luogo *cruciale* del confronto politico europeo e delle opposte tendenze egemoniche. Arrigo VII intende affermare la sovranità dell'impero su tutta l'Europa occidentale, presentandosi come l'*unica* forza politica in grado di comporre i conflitti e garantire la pace. Il programma lo porta a scontri, per lo più diplomatici, ma violenti, con la monarchia francese e con il regno di Sicilia; ma la sua

morte improvvisa, nell'agosto del 1313, segna un brusco arresto per l'ideale imperiale.

8.2: Dante Alighieri.

L'attività politica ed intellettuale di Dante Alighieri si inserisce all'interno di questo contesto storico. Il Poeta fiorentino, seguendo le tradizioni della sua famiglia, si impegna nella vita politica di Firenze e del partito dei guelfi bianchi, avversari sia del partito ghibellino filo-imperiale, sia del partito dei guelfi neri che appoggia decisamente il Papa. L'affermazione violenta dei guelfi neri porta alla persecuzione degli avversari, tra i quali Dante. Condannato a morte, il Poeta è costretto all'esilio (1302), da dove non farà mai più ritorno. L'impegno politico di Dante tuttavia prosegue e il progetto imperiale di Arrigo VII lo entusiasma nella convinzione che l'ideale dell'*impero universale* possa alla fine realizzarsi. Nemmeno la morte repentina dell'imperatore, nell'agosto del 1313, lo smuoverà da tale convinzione: l'impero, o sarebbe più giusto dire la "monarchia universale", resterà per l'Alighieri un programma *sempre* attuabile, per quanto minacciato da opposizioni e difficoltà.

Si può dire fin da ora che l'ideale dell'"impero universale" poche volte è stato formulato con tale lucidità di visione politica e perfezione letteraria. La specificità e l'originalità del contributo di Dante al pensiero politico si riscontrano soprattutto nella *Monarchia*, ma, in realtà, è tutta la produzione letteraria matura, dal *Convivio* alla *Divina Commedia*, ad essere attraversata da interessi politici. In essa è possibile riscontrare due fondamentali interrogativi ereditati dalla tradizione filosofica: la questione intorno alla definizione di *animal politicum*, da un lato, quella relativa all'*origine dell'intelletto* (soprattutto dopo il commento di Averroè al *De anima* aristotelico), dall'altro. Entrambi questi temi, infatti, si uniscono nella sua intera opera per dar vita ad una dottrina "politica" inedita. "Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, - dice Dante nel *Convivio* - secondo lo vero, è la necessità de la umana civiltade, che ad *uno* fine è ordinata, cioè *a vita felice*; a la quale nullo è per se sufficiente a venire senza l'aiutorio di alcuno, con ciò sia cosa che l'uomo abbisogna di molte cose, a le quali uno solo satisfare non può"⁸⁴¹. Nel affermare la legittimità del potere universale dell'imperatore, Dante riprende qui le pagine della *Politica*

⁸⁴¹Dante, *Convivio*, a cura di P. Cudini, Milano, Garzanti, 1995, IV, IV, 1.

di Aristotele in cui, appunto, il filosofo greco spiega perché l'uomo è un *animale politico* (un *compagnevole animale*): l'essere umano ha *per natura* caratteristiche tali che non riesce, da solo, a procurarsi *tutto ciò* di cui ha bisogno per garantirsi una “vita degna” di essere vissuta, e, pertanto, avverte *l'ineliminabile* necessita *di associarsi* con altri uomini. E come lo Stagirita, anche il Poeta distingue per complessità crescenti⁸⁴² varie forme di società:

E sì come un uomo a sua sufficienza richiede compagnia dimestica di *famiglia*, così una casa a sua sufficienza richiede una *vicinanza*: altrimenti molti difetti sosterrebbe che sarebbero impedimento di felicità. E però che una vicinanza a sé non può un tutto soddisfare, conviene a soddisfacimento di quello essere la *cittade*. Ancora la *cittade* richiede a le sue arti e a le sue difensioni vicenda avere e fratellanza con le circavicine cittadini, e però fu fatto lo *regno*. Onde con ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare, sì come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere intra regno e regno, le quali sono tribulazioni de le cittadini, e per le cittadini de le vicinanze, e per le vicinanze de le case, [e per le case] de l'uomo, e così si impedisce la *felicitade*. Il perché, a queste guerre e le loro cagioni torre via, conviene di necessitate *tutta la terra*, e quanto all'*umana generazione* a possedere è dato, essere Monarchia, cioè *un solo* principato, e *uno* principe avere; lo quale tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti ne li termini de li regni, sì pace intra loro sia, ne la quale si posino le cittadini, e in questa posa le vicinanze s'amino, in questo amore le cose prendano ogni loro bisogno, lo quale preso, l'uomo *viva felicemente*; che è quello per che esso è nato⁸⁴³.

La naturale necessità dell'uomo a vivere in società emerge, dunque, dal *fine* a cui tende la natura umana per se stessa, prescindendo da ogni fine soprannaturale, ovvero: la pace e la felicità terrena. Tutte le forme di società tendono necessariamente a sfociare nella “monarchia”⁸⁴⁴, in quanto permette di realizzare *appieno* tutte le esigenze umane. Ma per l'Alighieri la comunità politica (anche la monarchia universale) non risponde soltanto ad una necessità biologica, economica ed etica: per lui il *fine naturale* dell'uomo è il conseguimento di quella *perfezione* di cui è *naturalmente* capace, o, come dice egli stesso, “quando [l'uomo] tocca o aggiugne la sua virtude propria”⁸⁴⁵. Virtù propria dell'uomo è dunque la ragione (*intellectus*): è *nel pieno sviluppo* della sua capacità intellettuale e nella

⁸⁴²In base, cioè, alla loro capacità di appagare i bisogni umani.

⁸⁴³Dante, *Convivio*, IV, IV, 2-4.

⁸⁴⁴Tale termine, nel linguaggio politico di Dante, non designa gli ordinamenti monarchici “particolari”, ma la comunità umana *universale*, e la sovranità, *unica* e *assoluta*, al suo interno.

⁸⁴⁵Dante, *Convivio*, IV, XVI, 7.

contemplazione del vero, alla quale è ordinata *tutta* la sua vita attiva e pratica, che consiste la *perfezione* a cui l'uomo aspira per natura⁸⁴⁶. Ecco emergere qui l'altro tema che ha ispirato tutta la sua dottrina politica, e che il Poeta ha ereditato dalla tradizione filosofica classica e medievale: il dibattito millenario intorno all'*intelletto possibile*. Al fine, dunque, di cogliere a pieno la novità costituita dalla dottrina politica dell'Alighieri, è necessario riassumere brevemente il fulcro della questione.

Il III libro del trattato aristotelico del *De Anima* è annoverato tra i testi filosofici più difficili che l'Occidente latino abbia mai conosciuto: soprattutto nei capitoli dal IV all' VIII, nei quali lo Stagirita cerca di spiegare la *natura* dell'intelletto umano. Qui Aristotele non solo afferma che lo strumento con il quale l'anima pensa è *non commisto, impassibile e separato*, ma, nel capitolo V, applicando alla conoscenza la dottrina fisica della *potenza* e dell'*atto*, aggiunge che esiste un intelletto capace di *divenire* ogni cosa, e un altro intelletto capace di *produrre* ogni cosa. I commentatori greci di Aristotele, ma soprattutto gli interlocutori arabi, si sono interrogati assiduamente su tale distinzione. A partire da Alessandro d'Afrodisia⁸⁴⁷ si ammette in generale che l'intelletto, in quanto capace di *produrre* ogni cosa, e per questo chiamato *intelligentia agens*, debba essere, come *sostanza trascendente*, diversa dell'uomo. Questa interpretazione presuppone che la conoscenza per astrazione dal sensibile e per universalizzazione sia opera di una *sostanza incorruttibile*, diversa dall'individuo concreto. Ciò poneva il problema di come spiegare la conoscenza umana. Il commento di Averroè⁸⁴⁸ al *De Anima* rappresenta un passo decisivo in tal senso: egli tenta di dimostrare che anche l'intelletto capace di *divenire* ogni cosa, l'*intellectus possibilis*, è una sostanza *separata, immateriale e eterna*, ma, soprattutto, *comune a tutti gli uomini*. Secondo lo schema elaborato da Averroè, l'anima umana è costituita da materia e forma: la forma è data dalla *ragione*, che a sua volta si divide in ragione *pratica* e ragione *teoretica*, e viene definita dal filosofo arabo, appunto, *intellectus possibilis*. L'Intelligenza, che è unica ed eterna, ha creato il “prodotto” che si presenta davanti all'intelligenza umana (all'intelletto possibile), e per questo è definita “*intelletto agente*”⁸⁴⁹. La percezione dei sensi fornisce alla ragione pratica le immagini del mondo da cui formare i contenuti;

⁸⁴⁶Dante, *Convivio*, IV, XVII.

⁸⁴⁷Peripatetico del II secolo e autore di un trattato *De Anima* di cui fu diffuso nel mondo arabo un importante estratto che penetrò nell'Occidente latino con il titolo *De intellectu et intellecto*.

⁸⁴⁸Per la seguente trattazione della tesi averroista, e delle sue ripercussioni politiche, ci siamo serviti del testo di M. Fumagalli, *Il pensiero politico medievale*, Milano, Laterza, 2004.

⁸⁴⁹Ovvero “intelletto attivo”.

successivamente, la ragione teoretica *elabora* queste immagini per *dare forma* a idee *universali* e *astratte*. L'intelletto possibile viene dunque *illuminato*⁸⁵⁰, nella sua attività razionale, dall'intelletto agente, e può cogliere così le forme intellegibili. Immortale non è l'anima umana, ma la sua forma, cioè l'intelletto possibile, che è *unico* per tutta la specie umana e *si individualizza* nell'unione con la materia. Ma la tesi del *quod sit unus intellectus omnium hominum* si scontrava inevitabilmente con la teologia cristiana: nello specifico, con la fede nell'immortalità dell'anima. Tommaso d'Aquino cercò di confutare il filosofema dell'intelletto unico, che metteva a repentaglio tale “verità”, basandosi sull'esperienza secondo la quale *hic homo intellegit*: è “questo individuo particolare che conosce”. Ogni singolo uomo può difatti fare esperienza della propria conoscenza: “ognuno, infatti, sa per esperienza che è *egli stesso* a conoscere”⁸⁵¹. Secondo Tommaso, l'*esperienza* si può spiegare solo se l'intelletto, per mezzo del quale l'uomo conosce, è *legato* in qualche modo al suo corpo (e *non separato*, come invece sosteneva Averroè) come *accidente* dell'anima, che dà al corpo la sua forma sostanziale. Chiarito ciò, anche per Tommaso, come per i predecessori arabi, i vari tipi di intelletto formano una *gerarchia* in cima alla quale si trova l'*intelletto divino*: rispetto all'essere in generale, considerato quale *oggetto* dell'intelletto, l'intelletto divino si comporta come *atto puro*; ciò significa che la totalità dell'essere esiste *in lui* in modo *originale* e *perfettamente intellegibile*⁸⁵². L'intelletto umano si trova all'estremità opposta di questa scala: l'uomo, – sostiene l'Aquinate – il *più modesto* degli esseri dotati di conoscenza, possiede la *facoltà* di conoscere tutto, capacità che egli deve però *attuare*⁸⁵³; ma questo implica, secondo il teologo, che *nessun* individuo può giungere all'attuazione perfetta di questa potenza passiva nel corso della sua *esistenza temporale*. Solo nella *visio beatifica*⁸⁵⁴ l'uomo potrà ottenere, attraverso la contemplazione dell'essenza divina, una felicità a misura della *propria natura razionale*, poiché la perfezione di una potenza “consiste nel raggiungere ciò che *realizza appieno* la ragione del suo oggetto”⁸⁵⁵. Ora, poiché l'oggetto dell'intelletto è l'*essenza* di una cosa, il desiderio dell'uomo non sarà appagato (e dunque egli non sarà felice) finché non conoscerà l'*essenza divina*, che è la

⁸⁵⁰E per questo è detto anche intelletto *passivo* o *potenziale*.

⁸⁵¹Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia, q. 76, a. 1.

⁸⁵²Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia, q. 79, a. 2.

⁸⁵³*Ibid.*

⁸⁵⁴Si veda *capitolo 7.3*.

⁸⁵⁵Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia IIae, q. 3, a. 7 ad. 3.

causa dell'essere universale (*ens universale*), al quale l'intelletto si riferisce *per natura*⁸⁵⁶. L'Aquinate, in altri termini, “dimentica” tutto il suo Aristotele per ritornare alla tradizione patristica: con lui il fine naturale (aristotelico) *si confonde* col fine soprannaturale, e l'uomo non può appagare il suo innato desiderio di sapere⁸⁵⁷, e quindi essere felice, se non nell'*altra* vita, contemplando Dio faccia a faccia. Di qui la conclusione teologica a cui giunge il *De regimine principum*: “non è adunque fine ultimo della congregata moltitudine di viver secondo virtù, ma di *ascendere*, mediante la virtuosa vita, alla *divina* fruizione”⁸⁵⁸. Di qui, infine, le sue conclusioni “politiche”: 1) la funzione *ausiliaria* dei sovrani temporali, dal momento che, “se il fine della vita presente è di conseguire la celeste beatitudine, *dovere* dei re è di procurare in tal guisa la retta vita della moltitudine”⁸⁵⁹; 2) quindi la loro *subordinazione* alla classe sacerdotale, in primis, al Papa. Infatti, continua Tommaso, “quale sia la *vera* via che conduca alla beatitudine e quale sian gli *impedimenti* si conosce dalla legge *divina*, la cui dottrina e cognizione *appartiene* all'ufficio dei sacerdoti”; per questo è nella legge di Cristo che i re *debbono essere soggetti* ai sacerdoti⁸⁶⁰.

Anche Dante è consapevole della natura eretica della dottrina averroista dell'unità dell'intelletto possibile, che infatti rigetta esplicitamente nella *Commedia*⁸⁶¹ ed implicitamente nel *Convivio*⁸⁶². Per lui, come per Tommaso d'Aquino, l'intelletto possibile è parte dell'anima che è *forma* del corpo umano, e quindi *non è unico*, ma moltiplicato e numerato *secondo il numero* degli individui umani: l'intelletto umano non è unico per tutti gli uomini, ma ogni uomo riceve il *proprio* intelletto possibile, creato dalla Prima Intelligenza o Primo Motore del cielo, che è Dio. Senonché l'intelletto possibile, nell'unirsi all'anima vegetativo-sensitiva, ne subisce le condizioni individuali⁸⁶³, e, a seconda di queste disposizioni, “più pura [o meno pura] anima si produce”⁸⁶⁴. Tuttavia, continua l'Alighieri, *nessuno* dei singoli individui umani potrebbe mai da sé attuare *tutta* la capacità dell'intelletto (quella capacità, secondo il concetto di Aristotele, di “divenire tutte le cose”⁸⁶⁵). Da qui, dunque, la necessità di ottenere per mezzo della *intera* specie umana la

⁸⁵⁶Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia IIae, q. 3, a. 8.

⁸⁵⁷Aristotele, *Metafisica*, libro I, 980a.

⁸⁵⁸Tommaso d'Aquino, *De regimine principum*, libro I, cap. 14.

⁸⁵⁹Tommaso d'Aquino, *De regimine principum*, libro I, cap. 15.

⁸⁶⁰Tommaso d'Aquino, *De regimine principum*, libro I, cap. 14.

⁸⁶¹Dante Alighieri, *Purgatorio*, a cura di E. Pasquini e A. Quaglio, Milano, Garzanti, 2007, XXV 61-78.

⁸⁶²Dante Alighieri, *Convivio*, IV, XXI.

⁸⁶³Risultanti dalla complessione del seme paterno, dalla disposizione del seminante e dalle influenze celesti.

⁸⁶⁴Dante Alighieri, *Convivio*, IV, XXI, 7.

⁸⁶⁵Aristotele, *De anima*, libro III, cap. 5, 430a 14-15.

completa (e naturale) attuazione dell'intelletto possibile. Ma oltre a questa sorta di “compromesso”, relativo all'ambito metafisico e della teoria della conoscenza, tra la dottrina teologica corrente (in particolare quella tomista) e motivi prettamente averroistici, la tesi della *completa attuazione* dell'intelletto nell'*unicità* della specie umana è fondamentale perché offre al Poeta un “principio razionale” su cui fondare la necessità di un'*unica* comunità politica garante dell'ordine e della pace universali.

Tali intuizioni, espone in modo sintetico nel *Convivio*, vengono elaborate ed approfondite nella *Monarchia*, incentrata appunto sul tema della comunità politica universale e della gestione del potere a suo interno: qui Dante è pienamente consapevole di proporre un'interpretazione del tutto *originale* della suddetta questione. Fin da subito, infatti, l'autore si vanta di rivelare *verità* che sino ad allora nessuno aveva inteso: *desidero et intemplatas ab aliis ostendere veritates*⁸⁶⁶. L'osservazione in questione riguarda le *risposte* che si accinge a dare alle tre questioni “politiche” affrontate nel trattato: “in primo luogo infatti si pone il problema e ci si chiede se la Monarchia sia necessaria al benessere del mondo; in secondo luogo se il popolo romano si sia attribuito di diritto il ruolo di Monarca; e in terzo luogo se l'autorità del Monarca dipenda direttamente da Dio, oppure da un altro, ministro o vicario di Dio”⁸⁶⁷. Prima però di intraprendere la ricerca delle soluzioni a tali interrogativi, Dante espone quello che, a suo parere, è il solo *principio* che consenta di trovare le opportune risposte: “ma poiché – egli dice – ogni verità che non è fondata in se stessa si chiarisce grazie alla verità di un *fondamento logico*, è necessario in ogni indagine avere conoscenza del fondamento a cui ricorrere, per via analitica, al fine di stabilire *con certezza* tutte le proposizioni che ne conseguono”⁸⁶⁸. Ma nel campo della politica è il *fine* ad agire come principio⁸⁶⁹, per cui l'inchiesta filosofica *deve* cominciare con un interrogativo *sul* genere umano: “se dunque esiste un *fine naturale* dell'intera società umana, sarà questo il *fondamento* col quale saranno chiarite a sufficienza tutte le verità che bisogna in seguito provare, perché sarebbe pazzesco credere che esista il fine di una società e di un'altra, e che non esista un unico fine valido per tutte”⁸⁷⁰. Segue, quindi, la dimostrazione che esiste un *fine universale* del genere umano: egli afferma che tale fine deve consistere in un'*attività* e

⁸⁶⁶Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di F. Sanguineti, Milano, Garzanti, 2006, I, I, 4.

⁸⁶⁷Dante Alighieri, *Monarchia*, I, II, 3.

⁸⁶⁸Dante Alighieri, *Monarchia*, I, II, 4.

⁸⁶⁹Dante Alighieri, *Monarchia*, I, II, 7.

⁸⁷⁰Dante Alighieri, *Monarchia*, I, II, 8.

svela il senso di questa attività.

Il capitolo terzo del primo libro, tra i più originali dell'opera, si basa su tre ragionamenti, la cui analisi consente di misurare sino a che punto Dante dipende da Aristotele, ma, anche, in che modo lo *supera* unitamente alla tradizione aristotelica. Il primo ragionamento si fonda su un'*analogia* tra le diverse finalità a cui corrispondono, da un lato, l'esistenza delle dita, della mano, del braccio e dell'uomo completo, e, dall'altro, quella del singolo individuo, del focolare domestico, del villaggio, della città, e infine del regno. La doppia gerarchia dei fini è chiaramente aristotelica, ma se per il filosofo greco già nella *πόλις* la comunità umana realizza il suo scopo ultimo, Dante non solo alla lista vi aggiunge il regno (*regnum*), ma precisa che è il genere umano *nel suo insieme* ad avere un *optimum finis*⁸⁷¹. Il secondo ragionamento verte sul fondamentale principio aristotelico, secondo cui la natura non fa nulla di invano, “ma ogni cosa nasce in vista di una *attività*. Non è infatti l'essenza creata il fine ultimo nell'intenzione del creatore, in quanto creatore, ma l'*attività propria* dell'essenza: quindi l'attività propria non ha la sua ragion d'essere dall'Essenza, ma questa da quella”⁸⁷². Partendo da tale presupposto, Dante ne deduce quindi un principio *ontologico* molto singolare: *l'attività specifica dell'uomo*, la cui descrizione è oggetto del terzo ragionamento. A tal proposito, l'Alighieri confronta l'uomo con ciò che gli è inferiore: “non è facoltà ultima nell'uomo l'essere stesso considerato come indeterminato, perché come tale è comune ad ogni elemento; né l'essere composto, perché questo si ritrova anche nei minerali; né l'essere animato, perché così è anche nelle piante; né l'essere capace di apprendere, perché di ciò partecipano anche i bruti; ma l'essere capace di apprendere *per mezzo dell'intelletto possibile*”⁸⁷³. Per Dante, dunque, peculiarità dell'uomo è la conoscenza attraverso l'intelletto possibile. Ma subito chiarisce che tale capacità deve essere distinta da quella propria a ciò che è superiore all'uomo, vale a dire le *sostanze separate*, “il cui *intelligere* è in atto e mai in potenza, e in modo che è proprio solo di quelle, giacché in loro essere e pensiero coincidono”⁸⁷⁴. Qui, Dante sembra intendere l'*intellectus possibilis* alla maniera di Tommaso d'Aquino, il quale vi scorgeva una *vis passiva respectu totius entis universalis*; ma se ne allontana quando aggiunge che questa *possibilità* non può essere realizzata né da un uomo singolo, né da una comunità come la casa, il villaggio, la città o

⁸⁷¹Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 2.

⁸⁷²Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 3.

⁸⁷³Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 6.

⁸⁷⁴Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 7.

regno particolare⁸⁷⁵. In particolare, l'Alighieri confuta la soluzione (per così dire *escatologica*) dell'Aquinate, secondo cui il desiderio infinito di conoscere sarà compiuto solo dopo la morte e con l'aiuto di Dio (ovvero solo nella *visio beatifica*). Per Dante l'umanità, già nella sua esistenza temporale, può portare a termine questo compito, ma solo se intesa nella sua *interezza*, ovvero l'umanità “tutta insieme”. E per dimostrarlo si avvale di un'idea ricorrente nella filosofia aristotelica della natura, secondo la quale nel mondo sublunare *non* è l'individuo, ma il *genere* ciò che può raggiungere la *perfezione*: il genere *compensa* le mancanze dell'individuo⁸⁷⁶. In questo capitolo, dunque, nello spazio di poche righe, il Poeta propone una *nuova* interpretazione della teoria aristotelica dell'intelletto, allargandone l'orizzonte: egli non parla dell'intelletto individuale di Tommaso e della maggior parte dei filosofi latini, ma pensa ad un “intelletto collettivo” per tutti gli uomini. Inoltre, l'aver concepito la conoscenza come un *compito collettivo* dell'umanità, ha rivelato la *dimensione politica* di tale intelletto: se alla piena attuazione dell'intelletto non può giungere il singolo da se, ma solo per mezzo della *comunione* con gli altri uomini, ciò significa che egli (il singolo) è *naturalmente* parte di un *tutto* da cui non può essere avulso, *l'humana civilitas*. Quest'ultima forma per se stessa un'*unità naturale* inscindibile, determinata dall'*unico* fine di *tutti* gli uomini. Quindi, a ben vedere, questo passo offre anche un'interpretazione del tutto *originale* della teoria aristotelica dell'uomo quale *animale politico*: per Dante, lo *scopo comune* a tutti gli uomini, quello per il quale si riuniscono *naturalmente* in una comunità politica, è la *conoscenza*.

Da qui, la sua risposta al primo dei tre interrogativi posti all'inizio dell'opera: per il Poeta, la *communitas politica* che può garantire il raggiungimento di tale fine, non è né, come sostiene Aristotele, la *civitas* (la πόλις), né, come in parte sostiene Tommaso, il *regnum*. Lo Stato per eccellenza, lo Stato nel senso pieno del termine, quello assolutamente *autarchico*, non può che essere l'Impero, in quanto il suo fine, e fondamento naturale, *coincide esattamente* col fine naturale dell'*humana civilitas*. Tutto il restante primo libro della *Monarchia* è una lucida dimostrazione, a partire dalle suddette premesse, della “necessità dell'Impero universale”: il fine naturale dell'umanità è la *perfetta esplicazione* della virtù propria dell'uomo, la “virtù intellettuale”⁸⁷⁷, che può rendere possibile attuare la *felicità* sulla

⁸⁷⁵Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 4.

⁸⁷⁶Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 8.

⁸⁷⁷Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 7.

terra; l'umanità può realizzare tale fine collettivo (*finis totius humane civilitatis*⁸⁷⁸) solo nella vita associativa, cioè *organizzata politicamente*; le condizioni ed i mezzi per realizzare tale fine sono la pace⁸⁷⁹, la giustizia⁸⁸⁰ e la libertà⁸⁸¹, eliminando ogni guerra, ogni litigio, ogni cupidigia; è necessario dunque una *forma di governo* che possa garantire tutto questo: possa rendere praticabile la realizzazione del fine naturale dell'uomo, la felicità terrena; questa forma di governo è la Monarchia universale: un istituto politico capace, per la sua stessa struttura unitaria e universale, di garantire *pace*, perché non condizionata da interessi territoriali o cupidigia di beni⁸⁸², come lo sono non solo le città, ma anche i principati e i regni, *giustizia*, perché idonea ad elaborare principi teorici generali di diritto⁸⁸³, e *libertà*, perché in essa il genere umano “dipende totalmente da se e non da altri”⁸⁸⁴, come invece avviene nei governi traviati, siano essi democratici, oligarchici o tirannici, che *in servitute[m] cogunt genus humanum*⁸⁸⁵. In questi termini si articola, dunque, la risposta di Dante: una risposta che si pone come uno dei primi tentativi di teoresi veramente *laica*⁸⁸⁶ (di tutto il Medioevo) sul problema del potere e della migliore forma di governo: per lui, le minori comunità politiche, la città e il regno, convergono e sboccano naturalmente nell'unità organica dell'Impero, perché esso, moderando i rapporti fra le città e i regni, inaugura sulla terra quella pace universale, che assicura la concordia di tutte le genti nella intima *cooperazione* per il raggiungimento dell'unico fine dell'*humana civilitas*, garantendo a questa la sua *unità* formante un tutto organico *inscindibile*.

Il secondo libro affronta la questione della legittimità dell'Impero Romano: sebbene costituisca la parte meno originale del pensiero politico dell'Alighieri, in quanto molte delle sue tesi fanno capo alla grande tradizione letteraria filo-imperiale, questi è ugualmente rilevante all'interno del quadro più generale dell'opera, perché alcuni suoi temi, come si vedrà, fanno da premessa alla terza ed ultima parte. L'Impero Romano – sostiene Dante all'inizio del secondo libro – è stato voluto dalla Provvidenza Divina⁸⁸⁷: il Poeta prende dunque le mosse da un presupposto *teologico*, ma lo fa solo per dimostrare come lo *ius*

⁸⁷⁸Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 1.

⁸⁷⁹Dante Alighieri, *Monarchia*, I, IV, 5.

⁸⁸⁰Dante Alighieri, *Monarchia*, I, XI, 1.

⁸⁸¹Dante Alighieri, *Monarchia*, I, XII, 5.

⁸⁸²Dante Alighieri, *Monarchia*, I, XI, 12.

⁸⁸³Dante Alighieri, *Monarchia*, I, XIV, 5.

⁸⁸⁴Dante Alighieri, *Monarchia*, I, XIV, 9.

⁸⁸⁵*Ibid.*

⁸⁸⁶Nel senso di: non strettamente legato al linguaggio “teo-logico”.

⁸⁸⁷Dante Alighieri, *Monarchia*, II, I, 3.

divinum e lo *ius naturale*, su cui si fonde tale legittimazione, coincidono. Ed infatti, il potere imperiale – continua l'autore – è stato assunto di diritto (*de iure*)⁸⁸⁸ dal popolo Romano, poiché, come la sua storia dimostra, fu il più nobile (*nobilissimum*)⁸⁸⁹ e soprattutto poiché perseguì il fine del diritto (*finem iuris*)⁸⁹⁰, che è il fine *naturale* da Dio posto in *tutte* le cose⁸⁹¹. Ma ciò che più colpisce in questa seconda parte dell'opera, al di là del lungo *excursus* apologetico sul decorso *provvidenziale* della storia dei Romani⁸⁹², è proprio il *singolare* impiego da parte del Poeta della categoria di “diritto”. Dimostrare, infatti, che l'Impero Romano fu *de iure*, significava, in primis, dimostrare la presenza del diritto come “principio naturale” *insito* nella storia dell'uomo, anche *prima* e *oltre* la legittimazione cristiana: significava, cioè, riconoscere legittimità per sé all'*opus* secolare; significava riconoscere che le finalità *divine*, insite nella natura stessa dell'uomo, possono realizzarsi nella storia ancora prima e al di là di ogni riconoscimento di legittimità da parte di istituti carismatici (*Ecclesia non existente aut non virtuate, Imperium habuit totam suam virtutem*)⁸⁹³; significava marcare la *scissione* tra il destino dell'uomo in quanto “cittadino” (*civis*), e il destino dell'uomo in quanto “cristiano”, che deve seguire anche la *rivelazione* della legge divina.

Una volta poste le basi di tale distinzione su presupposti storico-giuridici, Dante può dunque passare ad affrontare la terza ed ultima questione: l'indipendenza, o meno, dell'Impero (e più in generale del potere *temporale*) dalla Chiesa (dal potere *spirituale*). Egli sostiene che l'uomo non ha solo un fine *naturale*, ma anche un fine *soprannaturale*, il quale è fondamento di quell'altra istituzione “sociale” che è la Chiesa. È necessario, perciò, domandarsi se, per caso, l'*autarchia* dell'Impero non sia in qualche modo *limitata* dal potere ecclesiastico? Si tratta di uno dei passaggi più innovativi della posizione politica di Dante, dove il suo pensiero si fa veramente ardito e originale. Ma analizziamo più nel dettaglio come l'Alighieri procede nel suo ragionamento:

Se dunque l'uomo rappresenta il *termine medio* fra le cose corruttibili e quelle incorruttibili, dal momento che ogni *termine medio* *partecipa* della natura degli estremi, è *necessario* che l'uomo

⁸⁸⁸Dante Alighieri, *Monarchia*, II, I, 6.

⁸⁸⁹Dante Alighieri, *Monarchia*, II, III, 17.

⁸⁹⁰Dante Alighieri, *Monarchia*, II, V, 4.

⁸⁹¹Dante Alighieri, *Monarchia*, II, II, 5.

⁸⁹²A questa lunga trattazione, che nella *Monarchia* occupa 9 dei 12 capitoli del II libro, vanno affiancati il capitolo V del IV trattato del *Convivio* e il canto VI del *Paradiso*.

⁸⁹³Dante Alighieri, *Monarchia*, II, XII, 3.

partecipi della natura di *entrambe*. E poiché ogni natura è ordinata ad un fine ultimo, ne consegue che esiste un *duplice fine* dell'uomo: infatti essendo fra tutti gli esseri *il solo* che partecipa della incorruttibilità e della corruttibilità, così è *il solo* fra tutti gli esseri che sia ordinato a *due fini*, il primo dei quali è il suo fine in quanto corruttibile, il secondo in quanto è incorruttibile. Due sono pertanto i fini che l'ineffabile Provvidenza ha indicato a l'uomo come *meta*: cioè la felicità di questa vita, che consiste nell'*operazione della propria virtù* ed è figurata dal *paradiso terrestre*, e la felicità della vita eterna, che consiste nel *godimento della visione di Dio*, a cui non si può giungere senza l'aiuto della luce divina, e che noi intendiamo come *paradiso celeste*⁸⁹⁴

Per Dante, come si può vedere anche in questo passo, la distinzione del duplice fine non riguarda, come per Tommaso, soltanto una condizione/concessione fatta all'uomo *dopo* il peccato: essa tocca la natura umana *fin dal primo disegno* della Divina Provvidenza. Quest'ultima aveva assegnato all'uomo, fin dall'Eden, (quindi: *già* nell'Eden) la *piena* felicità naturale da conseguirsi per mezzo della *operatio proprie virtutis*⁸⁹⁵, e, *in più*, l'aveva destinato alla felicità *soprannaturale*, alla quale però egli sarebbe giunto *solo* con l'aiuto divino, per mezzo della visione beatifica di Dio. Al raggiungimento del fine naturale, l'uomo sarebbe pervenuto, dunque, *prima* del peccato, convivendo in comunione con gli altri uomini; *dopo* il peccato, invece, (e la conseguente *cacciata* dall'Eden) vi giunge *per mezzo dello Stato*, che assicura la *tranquillità* dei rapporti sociali. Non vi è dubbio che l'Alighieri, come da molti sottolineato, si sia ispirato pure a Tommaso per quanto concerne la dottrina “dei due fini”, ma quest'ultimo *svalutava*⁸⁹⁶ il fine naturale. Sebbene l'Aquinate abbia accennato più volte alla distinzione tra fine naturale dell'uomo e fine soprannaturale, dichiara che la felicità di *questa* vita (il fine *naturale*, appunto) è una felicità *imperfetta*, ed è casomai una “preparazione” alla *vera e perfetta* felicità⁸⁹⁷. Per Tommaso, anche se *naturale* il desiderio della felicità, *non* può essere soddisfatto *naturalmente*: a “concretizzare” questo naturale desiderio, la mente creata può giungervi soltanto con l'aiuto della *grazia*. Secondo Dante, invece, il fine naturale è veramente *autonomo* da quello soprannaturale: esso *può* e *deve* essere raggiunto in *questa* vita mediante i “*documenta phylosophica*”⁸⁹⁸. Si può dire che, per il Poeta, il fine naturale, in un certo qual modo, *già* è

⁸⁹⁴Dante Alighieri, *Monarchia*, III, XV, 5-7.

⁸⁹⁵*Ibid.*

⁸⁹⁶Vedi *Capitolo 7*.

⁸⁹⁷Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia IIae, q. 3, a. II; q. 5, a. V; q. 63, a. I.

⁸⁹⁸Dante Alighieri, *Monarchia*, III, XV, 8.

stato raggiunto, poiché la ragione umana è *già tutta* spiegata nei “libri dei filosofi”, soprattutto in quelli di Aristotele che, “per lo 'ngegno quasi divino che la natura in lui messo avea”, limò e ridusse *a perfezione* la morale filosofica, ossia la ricerca del “fine de la vita umana”, “che *ciascuno* disia naturalmente”⁸⁹⁹. Ma, sebbene la ragione umana sia tutta spiegata nei libri dei filosofi, non può comunque dirsi che la maggior parte degli individui abbia raggiunto il *più alto grado* di perfezione intellettuale a cui aspirano e di cui sono capaci. Anzi, dopo il peccato, gran parte di essi *ne è impedita* da molteplici ostacoli e difetti dell'anima e del corpo. Per vincere tali ostacoli fu perciò necessario fondare lo Stato (l'umana convivenza): che supplì, appunto, ai “difetti” dell'uomo. E per “Stato” Dante intende l'Impero, la Monarchia universale, la quale è la sola che, debellando la cupidigia umana e l'egoismo delle città e dei regni, che minacciano costantemente il vincolo dell'*humana civitas*, fa sì che *tutti*, in un'*armonica e pacifica* collaborazione, siano messi in grado di aspirare al sommo grado di *perfezione naturale*.

Da tale *autonomia* del fine naturale dell'uomo rispetto a quello sovranaturale, Dante può quindi dedurre l'*autonomia* e l'*indipendenza* del potere civile di fronte a quello ecclesiastico: se diversi sono i due *fini*, diverse sono le *guide* che ad essi conducono. L'umanità, *spogliata*, per il peccato, dei doni soprannaturali e *guasta* nella sua natura, ha avuto bisogno – sostiene l'Alighieri - della Chiesa e dell'Impero: della Chiesa, depositaria della rivelazione di Cristo, per essere restituita allo *stato di grazia* ed al fine *soprannaturale*; dell'Impero, per rimediare alle deficienze della natura corrotta, onde l'uomo potesse raggiungere il suo fine *naturale* in questa vita. Il Vicario di Cristo (il Papa) guida gli uomini alla beatitudine celeste “*per documenta spiritualia, que humanam rationem transcendunt*”; l'Imperatore, invece, indirizza il genere umano alla beatitudine terrena “*per phylosophica documenta*”. Unica norma del principe terreno, nel governare i popoli, sono dunque i *documenta phylosophica*, ovvero la *ragione*. Col rivendicare l'*autonomia* dell'Impero di fronte alla Chiesa, coll'assegnare allo Stato un suo proprio fine naturale da raggiungere nella vita terrena, e con lo stabilire, infine, che la norma da seguirsi, per ottenere tale fine, sono i *documenta phylosophica*, contrapposti ai *documenta rivelata* o *spiritualia*, Dante non solo tenta di *razionalizzare* (e *laicizzare*) ulteriormente la tradizione politica medievale, ma ne mette *realmente* (e forse per la prima volta nella storia del

⁸⁹⁹Dante Alighieri, *Convivio*, IV, VI, 6 ss.

Medioevo) in crisi la cultura: la *Monarchia* è, per così dire, il primo *atto di ribellione* alla trascendenza scolastica⁹⁰⁰.

Siamo così giunti a conclusione della nostra indagine sulla dottrina politica di Dante: una dottrina, a nostro avviso, certamente innovativa, e per questo affascinante; ma che appare troppo *utopistica*, poco fondata su basi empiriche, sebbene, come visto, l'autore prenda le mosse da una lucida analisi della situazione storica. Sembra che anche l'Alighieri, come altri prima di lui, sia caduto in quella che, oseremmo definire, è la “tentazione del trascendente”; che anche lui, *in politica*, non sia riuscito “a restare con i piedi per terra”. E non ci riferiamo solo al suo progetto di Monarchia universale, ma anche alla sua principale intuizione: a quel fine naturale dell'uomo, la *piena attuazione* dell'intelletto possibile, che egli pone quasi come *fondamento ontologico* alla realizzazione della migliore comunità politica. Dante, come visto, intende lo Stato, quindi anche (e soprattutto) la Monarchia universale, quale *condizione necessaria* per la piena realizzazione dell'intelletto umano, e quindi, di conseguenza, per il raggiungimento della felicità terrena. Egli, in altri termini, *cerca* di articolare le due caratteristiche antropologiche fondamentali della tradizione aristotelica⁹⁰¹, quella dell'uomo *animal rationale* e quella dell'uomo *animal politicum*: tenta di superare la sua *tensione* interna tra il *cittadino*, che dipende dagli *altri* ed ha bisogno della *comunità umana* per realizzare il proprio essere, e il *saggio*, che basta a se stesso, perché, come sostiene lo stesso Aristotele, può giungere alla perfezione della “teoria” *senza l'aiuto dei suoi simili*. Dante pensa di poter risolvere questa tensione spingendo più avanti la riflessione di Aristotele sulle condizioni di un'esistenza teoretica, ovvero sul conseguimento delle felicità per mezzo della *conoscenza*, concependo tale esistenza come una possibilità offerta a *tutti* gli uomini. L'unità tra il *bios theoretikòs* e il *bios politikòs*, da lui postulata, si fonda sulla *convinzione* che la conoscenza riguardi *tutti* gli uomini. Non è, come in Aristotele, il filosofo isolato e semi-divino che realizza l'ideale di una conoscenza totale e perfetta, bensì la comunità umana tutta intera (*l'humana civilitas*), grazie alla *migliore* delle organizzazioni politiche: la monarchia *universale*, che ne garantisce la stabilità e la pace, condizioni fondamentali per la piena attuazione dell'*intelletto possibile*. Ma è proprio qui che emerge il limite della sua dottrina politica: è

⁹⁰⁰Bruno Nardi, *Il concetto dell'Impero*, in *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pag. 256.

⁹⁰¹Ruedi Imbach, *La dimensione politica dell'intelletto umano in Dante*, in *Dante, la filosofia e i laici*, a cura di P. Porro, Genova, Marietti 1820, 2003, pag. 166.

come se l'Alighieri interpretasse in maniera del tutto *personale e arbitraria* la celebre frase d'esordio della *Metafisica* di Aristotele: “Tutti gli uomini *tendono* per natura al sapere”. Egli, cioè, sembra intendere quel “tendono” come se fosse un “vogliono”; ma i due termini *non* hanno lo stesso senso⁹⁰²: *non* tutti gli uomini, in ogni tempo e luogo, hanno voluto o vogliono realizzare a pieno la propria capacità intellettuale; anzi, la gran parte tende ad indirizzare le proprie energie verso l'attuazione di *altri* tipi di “tendenze”⁹⁰³. Dante intende⁹⁰⁴ la conoscenza come un nutrimento destinato (e soprattutto *voluto*) alla totalità degli uomini, e non intende escludere nessuno dal suo banchetto. Ma la domanda fondamentale, e che a nostro avviso fa emergere i *limiti* del suo progetto politico, è proprio questa: veramente *tutti* gli uomini desiderano sedersi a quel “banchetto”? E non ci riferiamo solo ai cittadini comuni, ma anche a coloro che, all'interno di questa determinata organizzazione politica, la Monarchia, dovrebbero *guidare* (e, quindi, *essere di esempio* agli altri) tutta la comunità umana verso “una vita di conoscenza”, ovvero, alla classe politica: ai re, agli amministratori, e, primo fra tutti, a quel Monarca universale, all'imperatore, che, proprio perché *primo* governante, *deve* essere di esempio per tutti nell'attuazione di tale fine naturale.

Dante, ad un certo punto, sembra non tenere conto nemmeno della Storia (e qui passiamo a quello che è l'altro aspetto *poco convincente* delle sua dottrina politica), perché se lo facesse, si renderebbe conto che proprio la Storia offre moltissimi esempi di imperatori (ed in generale di *uomini di Stato*) poco, o per nulla, propensi ad intraprendere per se e per gli altri il cammino verso un tale *virtuosa* esistenza (una vita dedicata alla conoscenza). Lo stesso Arrigo VII è da Dante assolutamente *idealizzato*: egli ne esalta *in maniera acritica* il valore e le aspirazioni, presentandoli sotto una veste pacifica e umanitaria; *celando* le sue qualità reali e, soprattutto, le sue evidenti *ambizioni economiche e territoriali* non solo sull'Italia, ma sull'Europa intera.

A favore della dottrina politica dell'Alighieri si potrebbe far notare che: la sua non è proprio una soluzione “utopistica”, e soprattutto, che egli ha tenuto conto dei rischi di una possibile deriva totalitaria, dispotica, del Monarca universale. La “soluzione”, una *rassicurazione*, sembrerebbe emergere, non nelle pagine della sua principale opera politica,

⁹⁰²Intendo qui *senso* alla maniera di Wittgenstein.

⁹⁰³A prescindere del loro valore “morale”.

⁹⁰⁴Si potrebbe dire che lo *dà per scontato*.

ma in quelle del noto IV trattato del *Convivio*, nelle quali la suddetta *unità* tra il *bios theoretikos* e il *bios politikos* si tradurrebbe, in termini di *gestione* dello Stato, in una *collaborazione costante* tra imperatore e saggi consiglieri (ovvero *filosofi*), per il mantenimento del benessere terreno dell'*humana civilitas*. Nonostante si tratti di un'opera non prettamente “politica”, temi quali l'identità sociologica e l'ideale *profilo morale* della persona dell'imperatore, i *limiti* e i *doveri* precisi della sua autorità, i *supporti intellettuali* e *teorici* indispensabili al corretto esercizio del suo potere, trovano in essa ampio spazio e sviluppo. Nel IV trattato il tema politico prende le mosse dall'appassionata discussione intorno alla definizione di “nobiltà”. Dante respinge parzialmente la definizione che di essa ha dato l'imperatore Federico II di “antica ricchezza e belli costumi”⁹⁰⁵. La sua critica, in realtà, non riguarda la definizione in se, ma il *ruolo*, la funzione dell'Imperatore: se la sua *autorità* includa anche quella di *dare definizioni*. L'Imperatore, dice Dante, “è posto” al “ufficio di comandare”, che “Imperio è chiamato”; ciò che egli dice “a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito e ogni altro comandamento da quello di costui prender vigore e autoritate”⁹⁰⁶. Ma “la imperiale autoritate”, che per guidare “a perfezione de l'umana vita” “è regolatrice e rettrice di tutte le nostre operazioni, giustamente”, “quanto le nostre operazioni si stendono tanto... ha giurisdizione, e fuori di quelli termini non sciampia”⁹⁰⁷. Più precisamente: non sulle “nostre operazioni che subiacciono a la ragione”, ma su quelle che dipendono da “la volontade”⁹⁰⁸, sulle “volontarie operazioni”, nelle quali “sia equitade alcuna da conservare e iniquitade da fuggire”, per cui “trovata fu la Ragione scritta”⁹⁰⁹, cioè il Diritto. “A questa – conclude Dante – scrivere, mostrare e comandare, è questo officiale posto di cui si parla, cioè lo *Imperatore*, al quale tanto quanto le nostre operazioni proprie, che dette sono, si stendono, siamo subietti, e più oltre *no*”⁹¹⁰. L'Alighieri mostra, dunque, che non spetta all'imperatore, “non è dell'arte imperiale”, definire che cosa sia “nobiltà”. Essa è una *grazia*, un *abito* speciale, che Dio infonde nell'anima a chi “vede stare perfettamente ne la sua persona, acconcio e disposto a questo divino atto ricevere”⁹¹¹; ed è “seme di felicità”, nel senso che da “nobiltà” si generano “come effetto da sua cagione”⁹¹²,

⁹⁰⁵Dante Alighieri, *Convivio*, IV, III, 7.

⁹⁰⁶Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IV, 7.

⁹⁰⁷Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IX, 1.

⁹⁰⁸Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IX, 4.

⁹⁰⁹Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IX, 8.

⁹¹⁰Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IX, 9.

⁹¹¹Dante Alighieri, *Convivio*, IV, XX, 7.

⁹¹²Dante Alighieri, *Convivio*, IV, XVIII, 2.

le “moralì vertù e intellettuali”, che, *correttamente* praticate, conducono alla felicità terrena e celeste. La “nobiltà”, infatti, si esplica e si invera solo attraverso la pratica *individuale* della virtù, pratica alla quale *presiede*⁹¹³ non l'autorità imperiale, ma quella *filosofica*, capace di “dimostrare” e “considerare” il “fine” “de l'umana vita al quale l'uomo è ordinato in quanto elli è uomo”⁹¹⁴. Tale rivendicazione di competenza all'area dell'attività speculativa e filosofica, e qui alla funzione e al ruolo degli intellettuali, tocca, anche, la stessa “autoritade”, ossia l’“ufficio di comandare” che è proprio dell'imperatore: essa, come sostiene lo stesso Alighieri, “non repugna a l'imperiale autoritade”⁹¹⁵, anzi, “quella senza questa è pericolosa”, perché priva di sufficienti principi teorici razionali, “e questa senza quella è quasi debile”, perché priva di forza e di strumenti operativi. Perciò, conclude il Poeta, “congiungasi la filosofica autoritade con la imperiale, a bene e perfettamente reggere”⁹¹⁶. Da tutto ciò, dunque, scaturirebbe l'efficacia della sua proposta politica, la *garanzia* che tale Monarchia universale è *immune* da degenerazioni, perché fondata, appunto, sul connubio filosofia/autorità, saggezza/potere. Nell'indicare la funzione propria e “necessaria” dell'Impero, quella cioè di *presiedere* alle azioni degli uomini *soggette alla volontà*, e quindi di formulare, promulgare e far rispettare le leggi, l'Alighieri sottolineerebbe i *limiti* di competenza e, ovviamente, di *potere* dell'autorità imperiale. Più precisamente, Dante sembrerebbe proporre che a quest'ultima *si affiancasse*, nella gestione dello Stato, anche un'*autorità filosofica*, cui spetterebbe dare indicazioni sulle verità razionali, formulare giudizi, leggi logiche e scientifiche attinenti all'attività intellettuale dell'uomo; che *accanto* all'imperatore, “posto all'ufficio di comandare”, ci fosse la *presenza illuminata* di intellettuali in funzione di consiglieri, affinché non si incorra in forme difettose di governo, come quelle di tanti “regi, principi e tiranni”⁹¹⁷.

Ma, nonostante tale “clausola di garanzia”, i *limiti* della sua dottrina politica, ossia la poca attinenza alla realtà storica, il suo essere essenzialmente un disegno *ideale, utopistico*, restano. Pur volendo, infatti, considerare realizzabile, per il bene della comunità politica, una tale collaborazione tra queste due autorità, restano aperte alcune questioni

⁹¹³Nel seno di *essere insegnata*.

⁹¹⁴Dante Alighieri, *Convivio*, IV, VI, 7.

⁹¹⁵In quanto anch'egli vuole (e deve) essere virtuoso, e quindi nobile, in quanto “è nobilitade dovunque è vertude” (*Convivio*, IV, XIX, 5).

⁹¹⁶Dante Alighieri, *Convivio*, IV, VI, 17-18.

⁹¹⁷Vincenzo Russo, *Impero e Stato di Diritto, studio su “Monarchia” ed “Epistole” politiche di Dante*, Napoli, Bibliopolis, 1987, pag. 41.

fondamentali, che, a nostro parere, non trovano risposta nell'opera di Dante. Sebbene l'Alighieri sembra prendere in considerazione la questione relativa al *giudizio* che l'intera comunità politica potrebbe emettere nei confronti di coloro (imperatore e saggi) che esercitano tali ruoli e funzioni, vale a dire: la *possibilità* di poterli *valutare* in base ai loro meriti o demeriti, e quindi scegliere se continuare a seguirli oppure “scacciarli”, resta il fatto che egli *non* affronta mai, nel concreto, la questione relativa al *come* tale possibilità possa esplicitarsi; *in che modo* questa libertà dei cittadini trovi concretamente espressione. In altri termini, il problema dell'eleggibilità e del consenso *non* trova uno *spazio evidente*⁹¹⁸ e, soprattutto, *centrale*. È evidente: l'ipotesi di Stato avanzata d'Alighieri, nelle sue istanze essenziali, è *utopistica*. La sua risposta ai bisogni crescenti del suo tempo, come la pace sociale, la libertà e la giustizia, proprio perché fondata su una sorta di presupposto *astratto, fuggevole, nebuloso* (la piena attuazione dell'*intelletto possibile*), nasce già “mutilata”, poco convincente, perché velata da quel *trascendentismo* e *dogmatismo*, dai quali, inizialmente, lo stesso Dante sembrava voler prendere le distanze. Da questo punto di vista la tesi fondamentale che, come si vedrà tra poco, regge il discorso politico di Marsilio da Padova (le leggi e i governi, qualsiasi forma essi abbiano, dipendono dalla *sovranità* e dal *consenso* dei cittadini) appare veramente *rivoluzionaria*, perché, per molti aspetti⁹¹⁹ *omogenea* agli sbocchi reali delle vicende politiche.

⁹¹⁸Come invece avverrà nel *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova.

⁹¹⁹Ovviamente *non tutti*; ma, come oramai si sarà capito, questo è *impossibile* per qualsiasi tipo di “proposta” politica.

Parte terza:
La “teoria dello Stato” nell'opera di Marsilio da Padova.

Capitolo 9: la lotta tra i due poteri si arricchisce di un nuovo capitolo, la questione “francescana”.

Il fallimento politico dell'azione di Bonifacio VIII, stroncata con forza dall'intervento francese, culminato nel noto episodio di Anagni, seguito, a sua volta, dalla morte dello stesso pontefice, avvenuta di lì a poco, sebbene costituisse un evidente ridimensionamento delle aspirazioni papali in ambito temporale, non le soffocò del tutto. Al contrario, la curia papale avignonese, in particolare con il papato di Giovanni XXII, anche se sotto l'influenza francese, continuò ad *esaltare*, sul piano teorico, la propria assoluta podestà, e a coltivare sogni di *dominio* politico. Più precisamente: con la sua elezione, avvenuta nel 1316, la Chiesa si avviava a proseguire, da Avignone, una politica di netta *contrapposizione* all'Impero tedesco. La prima mossa del Papa, in tal senso, fu quella di approfittare dello stallo venutosi a creare nel corso dell'elezione del successore dell'imperatore Arrigo VII, la cui morte, come visto, era sopravvenuta prematuramente: i consensi dei principi elettori si erano divisi, infatti, tra Federico di Asburgo e Ludovico il Bavaro. La parola definitiva riguardo alla scelta sarebbe dunque spettata a Giovanni XXII, il quale, però, negò la necessaria approvazione ad entrambi i contendenti, dichiarandosi “amministratore” dell'Impero. Successivamente Federico si ritirò dalla contesa, ma, nonostante l'elezione unanime del Bavaro, Giovanni continuava a negargli la corona. Il pontefice vedeva in Ludovico un avversario irriducibile del suo potere, e gli impose, perciò, di deporre il titolo imperiale, riconoscendo il *diritto* del Papa a continuare ad amministrare l'impero fino a nuova elezione. Al rifiuto di Ludovico, il Papa lo scomunicò (23 marzo 1324) e proibì ai suoi sudditi di continuare a prestargli obbedienza. Il Bavaro gli rispose, poco dopo (22 maggio 1324), con la cosiddetta “Appellazione di Sachsenhausen”, nella quale dichiara di *non poter più riconoscere* Giovanni XXII come Papa legittimo. All'origine del conflitto tra Ludovico il Bavaro e Giovanni XXII vi era, dunque, la cosiddetta “teoria dell'approvazione”, sviluppata al tempo di Innocenzo III e formulata in maniera pregnante da Bonifacio VIII, e che, a sua volta, era parte integrante dell'ormai secolare dibattito intorno alla *plenitudo potestatis* papale.

Ma a quest'ultimo è collegato anche un altro tema molto in auge in quel periodo: la *questione francescana*. Sebbene, in principio, sembra trattarsi solo di un problema relativo

all'organizzazione giuridica ed istituzionale di un nuovo ordine mendicante, ne scaturì, però, un dibattito che finì con l'investire le autorità papale ed imperiale, ed ebbe, tra i maggiori protagonisti, i principali filosofi dell'epoca, quali Guglielmo di Ockham e Marsilio da Padova. Si può dire, senza rischio di smentita, che il dibattito sulla *povertà francescana* ebbe inizio fin dagli anni in cui era ancora in vita il fondatore dell'Ordine dei Minori, ovvero Francesco d'Assisi (1182-1226). Nel suo progetto, quale emergeva già nella *Regula non bullata* del 1210, i frati dovevano, infatti, vivere *in assoluta povertà*, senza possedere nulla, né in comune né a titolo personale, e procurandosi il necessario sostentamento con il lavoro delle proprie mani: il ricorso alla *questua* (all'elemosina) era previsto (e considerato lecito) solo nel caso in cui i frati non avessero alcuna ricompensa per il lavoro prestato⁹²⁰. La scelta della povertà volontaria, condizione *indispensabile* per vivere nel modo più conforme al modello evangelico, rappresentava l'*aspetto fondamentale* dello stile di vita francescano. L'importanza di tale scelta venne ribadita nella Regola definitiva (*Regula bullata*) dell'ordine, approvata ufficialmente da Onorio III nel 1223 e nel *Testamento*, nel quale Francesco reagì all'opposizione, che la sua interpretazione della vita francescana cominciava a incontrare nell'Ordine, diffidando i frati dal fare “commenti”⁹²¹ espliciti alle parole della Regola. Con la scomparsa di Francesco, però, si fece ancora più precario l'equilibrio tra le prescrizioni della Regola, pensata per un piccolo gruppo di individui, e la straordinaria espansione dell'Ordine. I dibattiti sulla questione della povertà provocarono tensioni crescenti tra i frati, che decisero, allora, di ricorrere all'autorità papale. Accogliendo le loro richieste, Gregorio IX si cimentò in una vera e propria interpretazione della Regola, nella convinzione che il divieto di aggiungervi *glossae*, contenuto nel *Testamento*, non avesse la minima validità, non essendo stato approvato da tutti i membri della confraternita. Nella bolla *Quo elongati* (1230) Gregorio tentò di spiegare la natura della povertà francescana attraverso la distinzione tra *proprietà* ed *uso*, e configurò una situazione giuridica secondo la quale a nessun singolo frate, né all'Ordine in solido, era lecito, in forza del voto di rinuncia, detenere alcun bene di proprietà, ma essi potevano semplicemente *usare* di quei beni mobili (libri, utensili, ecc.), il cui uso era ammesso dalla regola, e *sfruttare* gli immobili (case e terreni) che i legittimi proprietari mettevano a loro disposizione, senza per questo trasferirne loro la proprietà. A partire dalla *Quo elongati* la

⁹²⁰A. Tabarozzi, *Povertà e potere nella tradizione francescana*, in *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, pag.176.

⁹²¹Dal fare aggiunte di glosse, precisazioni, ecc.

distinzione tra proprietà ed uso dei beni divenne il *fondamento* della legittimità della loro scelta di espropriazione totale.

Ma proprio in virtù di tale principio giuridico i contrasti interni all'Ordine, anziché appianarsi, degenerarono in una contrapposizione, via via più netta, tra i frati “moderati”, convinti che il possesso (l'*uso*) di beni fosse compatibile con la Regola, e i cosiddetti “rigoristi”, che invece volevano l'osservanza più stretta del voto di povertà, nei singoli come nella comunità. Ciò che preoccupava quest'ultimi era l'interpretazione (giuridica) del termine “uso”: se questo, infatti, fosse stato inteso come *esclusivo* (una sorta di *appropriatio usus*), si sarebbe incappati nuovamente in un rapporto di tipo “proprietario”, e, dunque, nell'ambito del *diritto positivo*. In quegli stessi anni, poi, la medesima questione contribuì ad alimentare anche un conflitto esterno all'Ordine, ovvero: la reazione ostile di quei rappresentanti del clero secolare che, maggiormente legati al tradizionale ordinamento ecclesiastico, subivano la concorrenza pastorale dei nuovi ordini, che godevano, di fatto, di una sostanziale *autonomia* dalle giurisdizioni locali dei vescovi. La loro accusa era nettamente l'inverso di quella avanzata dagli oppositori interni (i “rigoristi”), in quanto si concentrava proprio sulla mendicizia volontaria: essi, cioè, rimproveravano ai frati di impegnarsi con il voto nei confronti di qualcosa che costituiva, ai loro occhi, un'*assurdità* dal punto di vista giuridico, vale a dire la rinuncia ad ogni tipo di *diritto positivo* ed *umano*, compreso quello *proprietario* sui beni. Per far fronte a tali attacchi, l'Ordine si appellò ancora una volta alla curia romana, con l'obiettivo di ottenere una nuova conferma ufficiale della Regola: nella bolla *Exiit qui seminat* (1279) papa Nicolò III sottolineò che la *proprietà* di tutti i beni mobili, soltanto *usati* dai frati, ed ottenuti attraverso donazioni, era da attribuire direttamente al pontefice romano, che diveniva quindi una sorta di *pater pauperum fratrum*, non solo dal punto di vista gerarchico e spirituale, ma anche *giuridico* ed *economico*. L'*Exiit* si pone (e si propone), dunque, come la sintesi (il superamento) della suddetta contrapposizione tra “proprietà” ed “uso”: in essa viene sancita una concezione della “proprietà” come rapporto *giuridicamente* delimitato nei confronti di un bene, secondo una *gradazione* che comprende diverse fattispecie. Tutte queste (proprietà, possesso, usufrutto e diritto d'uso) erano già contemplate e regolate nell'ambito civilistico, ma, in questo contesto, vengono riassorbite entro un orizzonte *spirituale*, che ne costituisce un'ulteriore legittimazione, ma al contempo si pone come *sovraordinato* rispetto ad esse, al

punto da poter *autonomamente* definire un'ulteriore fattispecie: quella del “semplice uso di fatto”, da applicare *specificamente* al peculiare rapporto che i francescani intrattengono con i beni di cui usano. Questa nuova categoria è di tipo *pre-giuridico* e si fonda sulla contrapposizione tra la sfera del *diritto positivo* e quella, che lo ricomprende e lo trascende, del *diritto naturale*. Il “semplice uso di fatto”, secondo quanto emerge dalla *Exiit*, sarebbe quella *naturale* facoltà d'uso nei confronti di qualsiasi bene, che spetta ad ogni uomo quando si trovi in una condizione di *estrema necessità*, tale, cioè, da non poter salvaguardare la propria incolumità, o quella di altri uomini, se non usasse di quel bene. Questa facoltà, evidentemente, *non* configura alcun “diritto”⁹²², *non* ricade nel voto di rinuncia totale ad ogni diritto proprietario sulle cose, e, quindi, non ne costituisce nemmeno una “violazione” (un *uso ingiusto*), perché nel suo caso, come si è detto, si è *al di là* del diritto positivo, ovvero: nell'ambito di quei *principi razionali universali* che costituiscono la sfera del diritto naturale. La *Exiit qui seminat*, legando di fatto l'Ordine alla monarchia papale, forniva, dunque, una risposta abbastanza efficace alle accuse del clero secolare riguardo all'*assurdità giuridica* del voto (di povertà) francescano: l'Ordine, infatti, otteneva dal Papa la *sanzione normativa* del suo particolare statuto, grazie alla quale si dimostrava che né i frati né l'Ordine nel suo complesso possedevano alcunché, ma *usavano* dei beni soltanto grazie al permesso concesso loro dal *legittimo proprietario*, il pontefice romano. La bolla sembrava inoltre risolvere i contrasti interno alla definizione di “uso”: con essa, infatti, la distinzione fondamentale non è più, come ai tempi della *Quo elongati*, quella tra “proprietà” ed “uso”, bensì quella tra l'uso tutelato da una qualsiasi forma di diritto *positivamente* sancito, e l'uso cui non si accompagna alcuna tutela, se non quella dell'*appello* alla comune natura umana (*simplex usus facti*).

Tuttavia, su questo fronte, gli sforzi compiuti da Niccolò III, per porre fine alla discussione, si rivelarono ben presto infruttuosi, a causa del formarsi di un'ala francescana intransigente, i cosiddetti “Spirituali”, guidati da Pietro Giovanni Olivi (1248-1298), convinta che: il voto di “povertà assoluta”, richiesto dalla Regola, non esigesse solo la rinuncia a qualunque forma di *dominio*, ma anche l'impegno a fare un “uso povero” dei beni. Più precisamente, costoro polemizzarono vivacemente con la tendenza da parte delle gerarchie dell'Ordine e, più in generale, dell'intera Chiesa a ridurre la povertà francescana

⁹²²All'interno dell'ambito *civilistico*.

ad una mera *finzione giuridica*, e sostenevano che il voto obbligava i frati ad attenersi ad un uso povero dei beni, vale a dire: ad un uso *rigorosamente limitato* a ciò che è necessario per il sostentamento. Il richiamo di Olivi ai *principi originari* dell'Ordine e alla *fedeltà* alla Regola finiva, dunque, col toccare anche la sua adesione allo schema *teocratico* della stessa Chiesa: è la Chiesa, infatti, per il capo degli “Spirituali”, che impone ai frati il dovere dell'obbedienza nei confronti del pontefice, come vertice della catena gerarchica che guida la medesima di cui anch'essi sono i figli. Ma la Regola pone anche un *limite* che riguarda tutto ciò che fosse *contrario* all'integrità della Regola stessa o alla salvezza dell'anima dei frati. Nella dodicesima delle sue *Questiones de perfectione evangelica*, Pietro Giovanni Olivi si domanda se ogni cattolico debba obbedire al Pontefice romano come ad un criterio (*regula*) inerrabile nelle materie di fede e di costume. La sua risposta è *affermativa*: il Pontefice ha il potere di dirimere ogni questione ecclesiastica, e non è lecito ad alcun cristiano resistere alle sue decisioni. Ma (ed questo è il punto fondamentale) tranne in un caso: quando, cioè, il Papa abbia di fatto perduto il suo potere in ragione della *sua* adesione, in quanto papa, ad una opinione *eretica*.

Questo drammatico caso, prefigurato soltanto teoricamente da Olivi, si presentò *realmente* durante il pontificato di Giovanni XXII (1316-1334), salito al seggio pontificio qualche decennio più tardi dalla sua scomparsa. Dopo la morte del frate provenzale, infatti, nonostante l'isolamento volontario di buona parte dei suoi seguaci, la dissidenza interna all'Ordine non andò per nulla placandosi, anzi: divenne ancora più marcata con l'estendersi e il rafforzarsi del suo prestigio, ovvero col suo *omologarsi* agli altri istituti ecclesiastici. Nei primi decenni del XIV secolo, il conflitto interno degenerò letteralmente, facendo registrare episodi di *rifiuto* dell'obbedienza da parte dei dissidenti, gli “Spirituali”, a cui le gerarchie dell'Ordine (i “conventuali”) rispondono con dure manovre repressive. In tale rovente clima, papa Clemente V convoca allora un concilio a Vienna (1313) per riaprire il dibattito sulla questione della *povertà*, e trovare, così, una mediazione. Ma, poco più tardi, nella primavera del 1322, il capitolo generale dei Francescani, riunito a Perugia sotto la presidenza di Michele da Cesena (1270-1342), approvò un documento *finale* nel quale si affermava l'assoluta *ortodossia* della tesi secondo cui Cristo e gli Apostoli rinunciarono ad *ogni* proprietà, sia individuale che comune. Di fronte alla messa in discussione, da parte dei “conventuali”, di uno degli elementi fondanti dell'identità francescana, quello della scelta di

una vita *assolutamente povera*, gli “Spirituali” si richiamavano dunque all'interpretazione data alla Regola da Niccolò III. Infatti, in accordo con la sua *Exiit qui seminat*, la lettera del capitolo perugino ribadì la *necessità*, per quanti desideravano imitare Cristo e i suoi discepoli, di astenersi da *qualsiasi* genere di possesso derivante dal diritto umano, in modo da recuperare una condizione simile a quella esistente prima della Caduta, quando ognuno faceva *liberamente* uso dei beni senza esercitare su di essi il ben che minimo dominio. Fu allora, appunto, che Giovanni XXII (che nel frattempo era succeduto a Clemente V) rese nota la sua posizione ufficiale, la quale andava nella direzione *opposta* rispetto alle conclusioni del capitolo generale di Perugia. Più precisamente: egli volle estirpare alla radice l’“indisciplina” sorta all'interno dell'Ordine mediante la *cancellazione* delle basi “giuridiche” della suddetta condizione. Con una serie di decretali, il Papa revocò, quindi, la validità della situazione giuridica sancita dalla *Exiit*, riassegnando ai francescani la *proprietà comune* dei beni che essi consumavano (*Ad conditorem canonum*, 1322); ridefinì *dogmaticamente*, in senso contrario all'ideale francescano, lo statuto *proprietario* della comunità di Cristo e degli Apostoli (*Cum inter nonnullos*, 1323); e, come risposta alle critiche di parte imperiale (ovvero: alla già citata “Appellazione di Sachsenhausen” del maggio 1324), affermò il suo *diritto sovrano* di revocare le costituzioni dei suoi predecessori (*Qui quorundam mentes*, novembre 1324). L'azione risoluta del Pontefice gettò in una grave crisi la coscienza dei frati, divisi tra il voto di obbedienza gerarchica e la fedeltà al loro ideale costituito. Dopo alcuni tentativi di mediazione, di fronte all'irremovibilità del Papa, alcuni membri della dirigenza dell'Ordine, tra cui lo stesso Michele da Cesena, scelsero la via della *ribellione*, e trovarono rifugio presso la corte dell'imperatore Ludovico il Bavaro (26 maggio 1328).

Qui, insieme ad altri oppositori del papato avignonese provenienti da tutta Europa, tra cui Marsilio da Padova, si dedicarono ad una lunga campagna pubblicitica volta a deporre e condannare, come *eretico*, Giovanni XXII. Nelle sue appellazioni (Pisa, 1329; Monaco, 1331) volte a denunciare l'eresia del suddetto Papa, Michele da Cesena recuperò, in funzione *limitativa*, il tema dell'*irriformabilità* dei sacri canoni dal potere del Papa: egli riprese una tradizionale interpretazione della *potestas clavium* concessa a Pietro da Cristo, secondo cui al Papa spettava sia un potere di definizione in materia di fede (*clavis scientiae*), sia un potere sanzionatorio nelle questione ecclesiastiche (*clavis potentiae*), e ne

trasse la conseguenza⁹²³ che quanto era stato definito *prima* da un Papa attraverso la “chiave della conoscenza”, *non* poteva essere revocato da un altro Pontefice, come aveva invece preteso di fare Giovanni XXII nei confronti della precedente *Exiit* di Niccolò III.

9.1: Le tesi di Guglielmo di Ockham.

Ma fu uno dei suoi seguaci e compagni di ribellione, ovvero Guglielmo di Ockham (fine sec. XIII-1349), a sviluppare questo peculiare approccio alla questione dell'*infallibilità*. Il suo punto di partenza⁹²⁴ è tratto dalla promessa di Cristo espressa in *Mt, 28,20*: “Ecco io sono con voi *tutti* i giorni, fino alla fine del mondo”. Da questa premessa, secondo Ockham, non bisogna trarre come conseguenza *nulla di più* di quanto sia strettamente necessario presupporre affinché Dio non venga meno alla sua Parola, e cioè: che non ci sarà mai un giorno in cui almeno un solo membro della Chiesa non faccia resistenza all'accoglimento di un errore tra le verità di fede. Alla Chiesa *universale*, in altri termini, non è garantita l'immunità dal cadere in errore, ma dal credere che un errore sia una verità di fede, *si*. Per Ockham, dunque, non c'è alcun bisogno di attribuire una prerogativa, come quella dell'*infallibilità*, ad alcuna delle parti della Chiesa, sia essa il Papa o il collegio cardinalizio. Ma, soprattutto, ne deriva un'importante conseguenza *positiva*, ossia: che se una determinata proposizione è stata mantenuta come *verità di fede* da tutti i cristiani di una determinata epoca, allora quella proposizione *non* può essere eretica. Ovviamente, precisa Guglielmo, la tradizione dogmatica della Chiesa universale non può essere messa sullo stesso piano della Rivelazione, fondata sulla Scrittura e la tradizione apostolica, ma resta, comunque, una *verità di fede*, cioè: qualcosa che, una volta accettato *universalmente* come tale, non può essere più rifiutata (né, tanto meno, considerata *eretica*) da alcun membro o parte della Chiesa, nemmeno da un Papa. Compito di ogni Pontefice o di un concilio, in ciascuna epoca, è quello, casomai, di definire, riconoscere, e diffondere (eventuali) nuove verità di fede; e, naturalmente, di ogni cristiano, quello di aderirvi completamente, *a meno che* non sia certo che tale “verità” sia, in realtà, *contraria* alla fede cattolica.

Eccoci giunti al fulcro centrale della sua riflessione: è a questo punto, infatti, che il filosofo può introdurre la sua posizione riguardo al tema dell'*obbedienza francescana*.

⁹²³Sviluppando, quindi, un motivo già presente nell'appello imperiale di Sachsenhausen.

⁹²⁴Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, cap. 7.

Partendo ancora una volta dalla Scrittura: “la vostra fede non si fondi sulla sapienza degli uomini, ma sulla potenza di Dio”⁹²⁵, e da quanto appena concluso, Ockham ritiene di poter sostenere che l'obbedienza, in quanto *espropriazione della volontà*, è dovuta ad ogni istanza superiore, ma trova un *limite preciso* nella coscienza individuale di ogni cristiano: l'*obbedienza assoluta* si deve solo a Dio. Ne consegue che l'edificio concettuale su cui si poggiava la “monarchia” papale, così come era stato pensato da Giovanni XXII e dai suoi sostenitori, risulta fortemente minato nelle sue fondamenta: per il filosofo inglese, al Pontefice e alle gerarchie ecclesiastiche, al di là della funzione sacerdotale di amministrare i sacramenti, è riservato un ruolo sì importante all'interno della Chiesa, ma *non indispensabile*. La loro autorità è grande, dice Ockham, ma *non assoluta*. Per lui, si può persino ipotizzare che, in determinate circostanze e per un periodo limitato, la Chiesa si mantenga anche *senza* un capo unico e *senza* una gerarchia. Il filosofo insiste sulla natura del tutto *umana* del Pontefice romano, il quale, perciò, *non* è immune da contaminazioni ereticali. E, nel caso in cui dovesse cadere in eresia, è possibile, anzi *doveroso*, prendere immediati e risoluti provvedimenti nei suoi confronti. Qualora si mostri in modo chiaro ed evidente, sostiene Ockham, a chi si trova in errore, *chiunque egli sia*, che la sua tesi contrasti con la verità cattolica, costui è *tenuto* a ritrattare, *indipendentemente* dalla funzione gerarchica di chi si incarica di mostrargli il suo errore. In altri termini: *ogni* cattolico (anche un *laico*) può *contrapporsi* a un giudizio del Pontefice *in disaccordo* con la fede autentica. Nella sua lotta contro Giovanni XXII, Ockham è giunto ad elaborare un teoria inedita, che giustifica anche iniziative *individuali* di resistenza attiva nei confronti di un Papa eretico; ma, soprattutto, gli preclude il supremo potere spirituale. E se al Papa non spetta la *potestas clavium*, a maggior ragione non spetterà la *plenitudo potestatis*, ossia il supremo potere laicale. Il filosofo inglese elabora una concezione “moderata” della potestà papale, che, in contrasto con le pretese ierocratiche, riconosce l'esistenza di centri di potere (impero o regni) *autonomi*. Per quanto concerne, in modo specifico, la posizione dell'imperatore (che, vista la situazione politica dell'epoca, era uno dei temi che più gli premeva): Ockham nega che costui sia mai stato legato al papato da un vincolo di natura vassallatica, al contrario, il Pontefice *non* detiene alcuna superiorità di tipo feudale nei confronti della massima autorità temporale esistente. Più in generale: al Papa *non* spetta né

⁹²⁵I Cor., 2, 5.

deporre, né istituire l'imperatore e gli altri governanti secolari, se tale atto può essere adempiuto, senza particolari rischi, dal *popolo*, e se quest'ultimo mostra di essere disposto ad assumersi con scrupolo un simile impegno⁹²⁶. Ma, aggiunge l'inglese, esistono, tuttavia, situazioni straordinarie, in cui il Pontefice può intervenire in ambito secolare, compiendo *tutto quanto è necessario* per superare una crisi cui la comunità dei laici non sia in grado di rimediare. Egli, quindi, sebbene ritenga che il “potere delle chiavi”, assegnato da Cristo a Pietro e ai suoi successori, riguardi, di norma, solo l'ambito spirituale, ovvero la remissione dei peccati, *non* esclude che accidentalmente (*causaliter*) la potestà papale possa *estendersi* sino a giustificare un suo intervento in questioni mondane. Si può dire che, da questo punto di vista, le sue tesi, più che filo-imperiali, sembrano piuttosto avvicinarsi a quelle curialiste elaborate da autori ierocratici come Guido Vernani (1290-1345) e Agostino Trionfo (1243-1328), anche se, e questo va detto, il filosofo inglese pone maggiormente l'accento sulla possibilità e necessità che il Papa si avvalga di questo “potere indiretto” (*potestas indirecta*) solo in *seconda* battuta, quando cioè i normali sistemi autocorrettivi del potere secolare fanno difetto.

Anche Guglielmo di Ockham, dunque, nonostante alcune sue rivoluzionarie intuizioni, resta, sul versante politico, ancora legato, in buona parte, a idee e posizioni del suo tempo: le sue argomentazioni, relative alla potestà papale e a quella imperiale, sono ancora fortemente impregnate di “idealismo”. Di tutt'altro spessore è invece il pensiero politico (e non solo) di Marsilio da Padova. Sebbene pubblicato quattro anni prima (1324) dei tragici eventi che videro coinvolti Michele da Cesena, lo stesso Guglielmo di Ockham e gli altri frati ribelli, il suo *Defensor Pacis* fu una vera e propria *novità* sul piano teorico: non solo per quanto concerne l'ambito strettamente politico, ma anche per quello relativo alla cosiddetta *ecclesiologia*. In quest'opera tutti i principali temi al centro del dibattito politico di quegli anni (e, più in generale, di tutto il Medioevo): dall'organizzazione dello Stato, all'indipendenza reciproca dei due poteri, fino all'organizzazione della stessa Chiesa (la *communitas fidelium*), non solo vengono affrontati col massimo del rigore “scientifico”, ma, addirittura, ripensati sotto una luce *nuova*, meno “ideologica” e più affine alla reale condizione umana nel mondo; e, cosa più importante: Marsilio non trascura mai l'inevitabile *divenire storico*.

⁹²⁶Guglielmo di Ockham, *Octo questiones de potestate papae*, traduzione a cura di F. Camastra, in *il filosofo e la politica*, Bompiani, Milano, 1999, II, 9.

Capitolo 10: la politica come *dialogos* tra “valenti” cittadini.

10.1: Una “malattia” minaccia la pace universale.

L'inizio del XIV secolo rappresenta, come si avuto modo di constatare, un momento storico fondamentale per quanto concerne lo scontro tra Impero e Papato; potremmo dire, volendo mutuare una definizione di Karl Jaspers, che costituì quasi un “periodo assiale”. Tale “confronto”, infatti, è così sentito, che la riflessione politica si arricchisce, in questo periodo più ancora che in altri, dei dibattiti filosofici universitari, soprattutto di quelli che si svolgono presso la Facoltà delle Arti di Parigi, relativi alla *Politica* di Aristotele e ai *Commenti* di Averroè. È in questa università che, a partire dal 1320, Marsilio da Padova (1280 circa – 1342 circa) intraprende i propri studi di *baccalareus* in teologia, ed è questo ambiente a giocare un ruolo fondamentale nella sua formazione politica. Qui, infatti, il Padovano entrò in contatto con Giovanni di Jandun (1280-1328), esponente dell'averroismo politico, che diventerà suo amico ed alleato nella lotta contro il papato. Ed è sempre qui che Marsilio compone il suo capolavoro, quello che diverrà un “classico” della teoria politica: il *Defensor Pacis*⁹²⁷.

Il trattato si presenta con l'intero bagaglio della scienza aristotelica, e, partendo dalla filosofia politica ispirata allo Stagirita, promette di poter risolvere i problemi dell'epoca: i *conflitti* che affliggono l'Europa del XIV secolo. Scopo di Marsilio, come si evince dal titolo dell'opera, è, appunto, la *difesa* della pace. Per lui la *pax* è la condizione principale per la realizzazione di una *buona* convivenza delle parti nella comunità politica, e di una vita *migliore* per ogni individuo che la compone⁹²⁸. Tuttavia, afferma l'autore, la pace può essere minata dalla *discordia*, come accaduto in Italia: qui, infatti, finché la sua popolazione ha vissuto pacificamente, è progredita così tanto da sottomettere tutto il mondo; ma non appena al suo interno sono sorti *contrast*i, il suo dominio si è disgregato, e da dominatrice ha finito col diventare dominata. Aristotele, presentato come *philosophorum eximius in civili sciencia*, ha già descritto “quasi tutte le cause” di una cattiva ed errata organizzazione

⁹²⁷La data di completamento è il 24 giugno 1324, giorno della festa di San Giovanni Battista, così come riportata dallo stesso autore alla fine dell'opera. Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, introduzione di Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione e note di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, BUR, Milano, 2001, III dictio, cap. 3.

⁹²⁸Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 1, par. 1.

dell'ordinamento politico (*prava civilis regiminis dispositio*)⁹²⁹; ma ve n'è una, aggiunge Marsilio, che né lo Stagirita, né alcun altro filosofo suo contemporaneo o a lui precedente, avrebbe potuto trattare: una “causa del tutto *unica* e molto *nascosta*”, che non poteva che restare al di fuori della sua considerazione, poiché tale causa *di contrasto politico*, “che come una *malattia* di un essere vivente” fa perdere agli uomini la loro *felicità* e li conduce nelle tenebre, ha trovato il suo motivo occasionale nella Storia soltanto dopo la morte del filosofo greco, in un avvenimento *operato da Dio* “molto tempo fa” in modo miracolo, cioè, come afferma espressamente Marsilio: *al di fuori* di ogni possibilità naturale⁹³⁰. Si intende con ciò l'incarnazione di Cristo, e con lui la nascita della Chiesa.

10.2: Al di là del dualismo Stato-Chiesa.

Marsilio, naturalmente, chiarisce che l'elemento di discordia non è costituito dalla Chiesa in se, la quale, in quanto voluta da Cristo, non può che essere buona, ma consiste piuttosto in una sua *conseguenza*⁹³¹ prodotta “*involontariamente* dalla causa divina”, più precisamente: “nella *pretesa* dei vescovi romani⁹³² di giustificare una loro giurisdizione coattiva universale sul mondo, attribuendosi la pienezza del potere (*plenitudo potestatis*)”⁹³³. La sua filosofia politica, dunque, non ripete, né vuole ripetere, Aristotele; quanto, semmai, *completare* il pensiero del filosofo greco alla luce di una *nuova* condizione storica. Le differenze esistenti nel XIV secolo, rispetto al mondo di Aristotele, riguardano infatti quell'unico punto: l'esistenza, cioè, della Chiesa cristiana e delle sue “rivendicazioni” politiche.

Sappiamo bene, anche grazie all'indagine svolta nei capitoli precedenti, che il ricorso del *magister* padovano alla teoria politica dello Stagirita, al fine di venire a capo di quella che egli chiama la “malattia” politica della sua epoca, non costituisce, di certo, una novità nell'ambito del pensiero politico tardo-medievale; possiamo dire, però, senza temere smentita, che egli è sicuramente il primo a tentare di inserire un evento della storia della Salvezza, quale la redenzione operata dal Dio fatto uomo, Cristo (e la conseguente nascita

⁹²⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 1, par. 3.

⁹³⁰*Ibid.*

⁹³¹In termini moderni, si potrebbe chiamarlo “effetto collaterale”.

⁹³²Il termine *papa*, come vedremo nel corso di questi capitoli, è usato molto raramente da Marsilio.

⁹³³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 19, par. 9.

di una nuova comunità di fedeli), in un quadro di *validità generale* di una scienza aristotelica. Infatti, sebbene già mezzo secolo prima Tommaso d'Aquino aveva fatto della filosofia politica di Aristotele la base della sua teoria dello Stato, costui, però, aveva ancora considerato la Chiesa come un'organizzazione *autonoma*, fondata nella storia della Salvezza e disposta *direttamente* da Dio, ovvero: l'aveva concepita come collocata *fuori* dall'ambito di validità dei concetti aristotelici. Dante, poi, aveva sì posto molto fortemente in parallelo i principi dell'organizzazione politica ed ecclesiastica, ma li aveva anche *differenziati* e *separati* entrambi con chiarezza, e *non* aveva concepito la Chiesa come una struttura sociale del tipo dell'organizzazione politica.

Marsilio, invece, *rompe* radicalmente con questa tradizione di un approccio *dualistico*. Egli vuole impostare la questione della pace nello Stato a partire *esclusivamente* da principi e concetti aristotelici (e, più in generale, *laici*). Perciò, nel suo pensiero, la Chiesa, come organizzazione sociale, non mantiene alcuno *status* particolare, ma deve *adeguarsi* completamente alla totalità di un ordinamento politico pacifico. La sua concezione della *communitas politica* si orienta ai concetti indicati dallo Stagirita nella *Politica* e nell'*Etica Nicomachea*, per ottenere criteri chiari e immutabili nell'analisi della realtà del suo tempo, la quale, secondo l'autore, ha perso in modo così evidente il proprio equilibrio. Ma Marsilio lo fa ponendovi accenti personali, quasi totalmente *inediti* per quei tempi: egli, cioè, *modifica* l'approccio di Aristotele, e giunge così a soluzioni *proprie*, che sembrano anticipare teorie e idee politiche che emergeranno solo quattro secoli dopo, in piena età moderna⁹³⁴.

10.3: La “*vita sufficiens*”.

Aristotele, e poi anche Tommaso d'Aquino⁹³⁵, avevano visto nel carattere *razionale* dell'uomo, quale emerge nella sua predisposizione linguistica, il fondamento della sua capacità di comunicare con i propri simili; e in questa, a sua volta, il fondamento della sua socievolezza e socialità: il fatto che l'uomo sia *costitutivamente* un essere sociale, in quanto *animal sociale et politicum*, è per loro espressione e conseguenza della predisposizione razionale umana. Per questo, gli appare adeguato soltanto quell'ordine politico che

⁹³⁴Nel XVIII secolo, per intenderci: con l'avvento dell'Illuminismo.

⁹³⁵Tommaso d'Aquino, *De Regimine Principum*, libro I, cap. 1.

corrisponde alla razionalità dell'uomo. Da qui, per essi, deriva anche ciò che è l'immediato compito degli ordinamenti politici: quello di sostenere gli uomini nella loro ragionevolezza, e di permettere loro una “vita buona” (εὖ ζῆν, *bene vivere*), *funzionale* alle loro predisposizioni razionali: “buona”, cioè, perché condotta *conformemente* alla ragione.

Questo rapporto tra razionalità e socievolezza nell'uomo, importante per Aristotele, è, invece, “secondario” per Marsilio. La sua approfondita giustificazione del fatto che gli uomini vivono in società non prende inizio dalla loro potenzialità *intellettive*, ma sottolinea, in modo sostanzialmente più forte di quanto avessero fatto Aristotele e Tommaso d'Aquino, gli sforzi che sono richiesti all'uomo in quanto essere *non-compiuto*. Per il *magister* padovano, infatti, gli uomini, in primis, si uniscono, o meglio, sono *costretti* ad unirsi, per raggiungere, di fronte all'ambiente che ne mette in pericolo la vita, e rispetto al quale da soli non sarebbero all'altezza, una *vita sufficiens*⁹³⁶, ovvero una “sufficiente” possibilità di sostentamento; e solo *successivamente*, dopo aver ottenuto tale condizione, possono aspirare anche ad un *bene vivere*, ad una realizzazione eticamente *razionale* dell'esistenza. La società umana non è più, come per lo Stagirita e l'Aquinate, direttamente espressione della natura razionale dell'uomo, ma si basa su una decisione *volontaria*, avente per scopo la *sicurezza* della (e nella) vita. Il vivere in società, dunque, come mezzo di difesa contro la “mancanza”, deriverebbe in ultima istanza dalla *volontà di conservazione*⁹³⁷: poiché l'uomo - sostiene infatti Marsilio - composto di elementi differenti, quasi sempre combattuto tra impulsi e esperienze divergenti, perde sempre più la sua sostanza; e poiché, essendo nudo e disarmato, subisce danni già soltanto per il fatto di vivere a contatto con l'aria e con gli altri elementi – cosa che la scienza naturale può chiarire nel dettaglio –, necessita di diverse tecniche per sfuggire a tali danni. Queste ultime (tecniche), però, non possono essere applicate da un singolo soltanto, ma soltanto da un *gruppo* che si suddivida il lavoro; e per di più, possono essere sviluppate alla sola condizione della *cooperazione*, o meglio, dell'associazione⁹³⁸.

Ma le novità da lui apportate alla teoria sull'origine della comunità politica non si limitano solo a questo principio *ontologico*: per il Padovano, infatti, questa comune

⁹³⁶Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 4, par. 2.

⁹³⁷Vi si potrebbe scorgere, a nostro parere, una certa relazione tra quanto qui sostenuto da Marsilio e la cosiddetta “gnoseologia naturalistica” di Nietzsche. A tal proposito si veda la II parte del libro III dei *Frammenti postumi* (F. Nietzsche, *La Volontà di Potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano, 2001), dove il filosofo tedesco tratta de “la volontà di potenza nella natura”.

⁹³⁸Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 4, par. 3.

predisposizione umana, sebbene necessaria quale spinta all'unirsi degli uomini in società, da sola, tuttavia, non basta a garantirne la sopravvivenza (*conservazione*) contro ogni erosione dovuta a *liti e conflitti*. Benché gli individui riunitisi in una comunità politica – afferma il nostro *magister* – siano mossi dallo stesso bisogno (una *vita sufficiens*), essa, spesso, è sconvolta da “litigi e risse, che se non *regolate* da una *norma di giustizia*, causerebbero dispute e divisioni tra gli uomini, e, in questo modo, lo sgretolarsi della comunità politica”; per questo, continua l'autore, “gli uomini *hanno dovuto* stabilire in questa associazione una *legge* e il suo *autore*”⁹³⁹.

10.4: La “forza coercitiva” della *lex*.

Il gruppo costituitosi per necessità di difesa (per fini di *autoconservazione*), stabilisce dunque, altrettanto *volontariamente*, per la propria convivenza, le *regole* su ciò che deve valere *come* giusto; e fa ciò istituendo qualcuno che *vigili* su queste regole e/o che le *emani*. Pur non volendo enfatizzare eccessivamente la “modernità” di Marsilio⁹⁴⁰, è possibile cogliere anche qui un ulteriore “rottura” con la precedenti teorie filosofico-politiche, di matrice aristotelica, relative alla *naturale* socievolezza dell'uomo. Marsilio insiste, piuttosto, sulla *conflittualità* che caratterizza i rapporti umani, e quindi “nega alla *pax* qualsiasi fondamento morale *naturale* o *teologico*; e la presenta come il risultato della scienza politica che si estrinseca in una norma di giustizia, sulla base della quale *valutare* i conflitti sorti fra i concittadini, e attraverso un *custos*, cioè un “guardiano”, incaricato di applicarla”⁹⁴¹.

Ma il *magister* padovano si spinge ancora oltre: egli propone una “nuova” definizione di *lex*, o meglio, cerca di “dare sostanza” al concetto aristotelico di “legge”, per il quale era nella sua stessa *ragionevolezza* la causa della sua *forza normativa*. Mediante un'attenta indagine *filologica*, l'autore distingue diversi significati del termine “legge”: nella prima accezione indica un'inclinazione naturale; in una seconda accezione designa un ordine fisico; in una terza l'insieme delle regole che conducono alla gloria o alla punizione nella vita futura (cioè nella vita *ultraterrena*), come nel caso della legge evangelica. Infine, nel

⁹³⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 4, par. 4.

⁹⁴⁰Come invece fa, ad esempio, Alan Gewirth nel suo *Marsilio of Padua*, Chicago, 1978.

⁹⁴¹Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, cap. 7, par. 4.

suo ultimo significato, *lex* indica “la scienza o il giudizio universale di ciò che è giusto e vantaggioso per la comunità civile e il suo contrario”⁹⁴². Preso in quest'ultimo significato, però, il concetto di “legge” può essere inteso in due ulteriori modi: Marsilio propone, infatti, un'altra distinzione filologica tra la “legge”, quale “oggetto di una particolare scienza” (nel suo caso di quella scienza detta “diritto”, la quale si occupa del giusto e dell'ingiusto in quanto tali), e la “legge” intesa, sì, come disposizione di ciò che è giusto e vantaggioso e del suo contrario, ma, soprattutto, come ciò per la cui osservanza viene emanato un “precetto coattivo” (*preceptum coactivum*). Ed è considerata in questo modo, conclude l'autore, che essa “viene chiamata ed è legge nel senso più proprio”. Marsilio, dunque, afferma che una legge è tale, soltanto se può *obbligare* al suo rispetto. Una tale concezione della legge costituisce una vera e propria rivoluzione nell'ambito della filosofia del diritto dell'epoca: infatti, per tutti i teorici del pensiero politico che l'avevano preceduto (anche quelli che, come lui, si rifacevano direttamente ad Aristotele), la legge restava qualcosa di razionale e immanente all'ordine dell'universo, o meglio, l'universo era caratterizzato da un ordine *razionale e divino* di cui la legge *doveva* essere l'espressione. Marsilio si allontana da questa concezione, e coglie nella legge un aspetto *materiale*, ovvero ciò che è giusto e vantaggioso *per* la comunità politica, e un aspetto *formale*, ovvero il *comando* che impone l'obbedienza alla legge e senza il quale non si dà vera legge⁹⁴³.

Ma, cosa ancora più straordinaria, questa *formalizzazione* del concetto di “legge” è da lui attuata proprio a partire da una formulazione dello stesso Aristotele contenuta nell'*Etica Nicomachea*: nell'affermare che una legge è tale soltanto se può “obbligare” al suo rispetto, Marsilio cita, infatti, un suo passo. Se, però, dal testo greco (ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν λόγος ὧν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ)⁹⁴⁴ si evince che, per lo Stagiritico, tale forza costringiva era fondata sulla *ragione*, nella versione latina, fornita dal Padovano, questa proposizione assume accenti leggermente differenti. Dice infatti l'autore: “*lex autem coactivam habet potentiam sermo ens ab aliqua prudentia et intellectu*”⁹⁴⁵. Il sostantivo greco *λόγος* (spirito, ragione), come si può vedere, è reso in latino come “parola”, o meglio, “testo” (*sermo*, appunto): come *testo normativo* che trae la sua normatività dalla “saggezza pratica e dalla ragione”. Nella sua spiegazione parafrasante, Marsilio sottolinea e accentua

⁹⁴²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 10, par. 3.

⁹⁴³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 10, par. 5.

⁹⁴⁴Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro 10, cap. 10, 1180a 21s.

⁹⁴⁵Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 10, par. 4.

la tendenza della norma alla *normatività*: la legge, come *parola vincolante*, può ricevere la sua obbligatorietà non dalla *propria* saggezza e ragionevolezza, ma soltanto dalla saggezza e dalla ragione *del legislatore*; il che significa, a sua volta, che l'obbligo è posto dallo stesso legislatore. Da qui la sua definizione ultima della *lex*: la conoscenza o la scoperta vera di ciò che è giusto o utile, e del suo contrario, non è di per se legge, cioè *misura* delle azioni umani civili, “se non quando viene emesso un *comando coercitivo* affinché venga osservata; oppure, se non quando, grazie ad un comando di questo tipo, la legge viene promulgata da chi, con la sua *autorità*, può e deve punire i trasgressori”⁹⁴⁶. Come per Aristotele, anche per il Padovano una legge diventa tale per la “forza coercitiva” (*coactiva potentia*); ma per quest'ultimo, a differenza del filosofo greco, la costrizione è *esterna* al “testo” stesso. In altri termini, secondo Marsilio: una legge diventa “legge” in virtù dell'*autorità* ad esercitare tale forza coercitiva; autorità (*potestas*) che, per il *magister*, appartiene solo al *legislatore*.

A questo punto, allora, l'indagine deve spostarsi sul legislatore, ossia sull'*autore* delle leggi⁹⁴⁷. Prima però di seguire questo “suggerimento” dell'autore e procedere in tal senso, appare doveroso soffermarsi ancora un momento sul suo concetto di “legge”, al fine di metterne in evidenza un'ulteriore novità rispetto alle concezioni dei pensatori precedenti. La sua definizione di “legge”, formalizzata ed orientata *al* legislatore, *esclude* dalla categoria delle leggi in senso stretto tutte quelle norme che non sono formulate in testi emanati con potere coercitivo, *indipendentemente* dalla loro “ragionevolezza”. Neppure l'affermazione più ragionevole, qualora sia una prescrizione *senza* forza coercitiva, può essere una legge in senso proprio; e vale anche il contrario: ossia una disposizione, *sanzionata* con forza coercitiva, è una vera legge, *a prescindere* dal suo contenuto. Anche una legge “meno utile” (alla *collettività*), sanzionata dall'istanza *competente* e *con obbligo* di rispetto, è una *legge*, in quanto *corrisponde* alle caratteristiche concettuali della definizione. Sicuramente non sarà una legge perfetta, ma resta comunque – Marsilio lo ammette – una (vera) legge⁹⁴⁸. Soltanto pochi anni prima, Dante, nella sua *Monarchia*, aveva affermato, in senso del tutto *opposto*, che le leggi non funzionali al “bene comune” (cioè: non corrispondenti alla sua *definizione concettuale*⁹⁴⁹) sono leggi “solo di nome, ma non possono esserlo di fatto”⁹⁵⁰.

⁹⁴⁶Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 12, par. 2.

⁹⁴⁷*Ibid.*

⁹⁴⁸Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 10, par. 5.

⁹⁴⁹Ma la cosiddetta “definizione concettuale” di *bene comune*, come si è tentato di dimostrare durante tutto questo lavoro, restava (e resta) quantomai *vaga*.

⁹⁵⁰Dante Alighieri, *Monarchia*, II, V, 3.

Marsilio, invece, scrive espressamente che tali leggi, *emanate e ratificate dal legislatore*, non sono certamente *leges perfectae*; ma neppure le leggi “imperfette” possono essere messe in dubbio nella loro validità. In questo modo il Padovano formalizza il concetto di “legge” sulla base della sua *validità positiva*, e si allontana con ciò da una *enfatica* determinazione contenutistica, tipica di buona parte dei filosofi che l'avevano preceduto.

10.5: Il legislatore umano.

Una volta, dunque, esaurito il discorso sulla legge, sul suo carattere coercitivo, e la sua necessità⁹⁵¹, Marsilio non può che affrontare l'altra questione ad esso strettamente legata: quella relativa al *legislatore*, al quale, appunto, compete la sua emanazione. Nel definirlo, il *magister* padovano va, *consapevolmente*, ben oltre il suo maestro Aristotele:

[...] affermiamo che il *legislatore* o *causa efficiente* prima e specifica della legge è il *popolo*, o l'intero corpo dei cittadini (*universitas civium*), o la sua parte prevalente (*valentior pars*)⁹⁵².

All'apparenza, non sembrerebbe esserci alcuna differenza rispetto a quanto già espresso dallo Stagirita nella *Politica*; del resto, anche il filosofo greco, come sottolinea lo stesso Marsilio, aveva definito il *cittadino* “colui che, secondo il suo rango, partecipa alla comunità politica, al governo, alla funzione deliberativa o giudiziaria”⁹⁵³. Ma la differenza tra i due pensatori c'è, ed è quantomai sostanziale. Il *superamento* di Aristotele da parte del Padovano si sviluppa in maniera articolata sulla base di un criterio insieme qualitativo e quantitativo; e si concentra, in particolare, su due aspetti della questione: 1) l'estensione a *tutti* i cittadini del potere legislativo; 2) il tipo di relazione (e *collaborazione*) tra l'*universitas civium* e la *valentior pars*.

A sostegno del primo punto, il Padovano mette in campo, quale spiegazione, la *migliore qualità* delle leggi che una tale scelta, vale a dire l'estensione a *tutto* il popolo della partecipazione al processo legislativo, può garantire, e, di conseguenza, la maggiore certezza che esse vengano osservate. Nel dimostrare *perché* l'autorità umana di fare le leggi

⁹⁵¹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 11, par. 5.

⁹⁵²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 12, par. 3.

⁹⁵³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 12, par. 4, con riferimento ad Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 1, 1275a 22-25.

spetta solo “all'intero corpo dei cittadini” o/e alla sua “parte prevalente”, Marsilio ricorre al principio aristotelico della “superiorità del tutto sulla parte”⁹⁵⁴. Ma, nel servirsi di quest'ultimo, il filosofo padovano afferma anche qualcosa di radicalmente nuovo per il pensiero politico dell'epoca: “un maggior numero di persone si può accorgere di più di un difetto in una proposta di legge, rispetto ad un qualsiasi sua parte, poiché *ogni tutto*, per lo meno corporeo, è maggiore per *mole* o per *virtù* di qualsiasi sua parte separata”⁹⁵⁵. A chi, come Agostino o lo stesso Tommaso d'Aquino, riteneva che la generale malvagità e stoltezza degli uomini rendeva più conveniente assegnare l'autorità di fare le leggi all'esigua minoranza di *saggi* presenti in ogni comunità civile, Marsilio oppone qui la tesi secondo la quale: un *gran numero* di persone è superiore alla sua “parte”, non solo da un punto di vista quantitativo, ma anche (ed è questa la vera novità) da un punto di vista *qualitativo*, ovvero è superiore per “virtù”⁹⁵⁶.

Ma Marsilio va anche oltre tale giustificazione: a difesa della sua tesi, favorevole all'estensione *a tutta la cittadinanza* del diritto di decisione in ambito legislativo, il *magister* padovano fa leva pure sulla *forza* del sentimento di “libertà” che, a suo dire, una tale estensione del potere legislativo suscita in ogni cittadino, favorendo, tra l'altro, una sua maggiore e, soprattutto, più *spontanea* osservanza delle leggi. Le sue argomentazioni prendono il via da tale affermazione: “l'autorità di legiferare spetta soltanto a colui grazie al quale, una volta promulgate, le leggi vengono meglio osservate o assolutamente osservate. Ma questo è *solo* l'intero corpo dei cittadini; quindi, è *sua* l'autorità di fare le leggi”⁹⁵⁷. Per il Padovano, ciascun cittadino osserva meglio soltanto quella legge che ritiene di essersi *auto-imposto*; e una tale legge può essere solo promulgata su ascolto e comando di *tutti* i cittadini. Al fine di chiarire meglio tale argomentazione, l'autore prende in prestito, ancora una volta, una citazione di Aristotele, nella quale il filosofo greco afferma che: la *πόλις*, cioè lo Stato, è “una comunità di uomini *liberi*”⁹⁵⁸. Questo significa, aggiunge Marsilio, che:

[...] qualsiasi cittadino deve essere *libero* e *non* deve subire il dispotismo di un'altra persona, cioè un *dominio servile*. Ma questo non accadrebbe se *uno solo* o *pochi* cittadini promulgassero una legge, con la loro autorità, per *l'intero* corpo dei cittadini; così, infatti, coloro che

⁹⁵⁴Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 11, 1281a.

⁹⁵⁵Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 12, par. 5.

⁹⁵⁶*Ibid.*

⁹⁵⁷Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 12, par. 6.

⁹⁵⁸Aristotele, *Politica*, libro 3, cap. 6, 1279a 21.

promulgano le leggi sarebbero *despoti* degli altri. Perciò i cittadini rimanenti, cioè la parte più grande, sopportano *a malincuore*, o *non* sopportano per niente, una legge di questo tipo, per quanto buona, e *protesterebbero* contro di essa per essere costretti a subire un oltraggio, e poiché non sono stati chiamati per istituirla, *non* la osserverebbero. Ma qualsiasi cittadino *osserverebbe e sopporterebbe facilmente* una legge promulgata con il consenso di *tutta la moltitudine* dei cittadini, anche se si tratta di una legge meno utile. Questo perché *chiunque* avrebbe l'impressione di aver stabilito questa legge *per se stesso*, e per questa ragione *non* avrebbe motivo di protestare contro essa, ma piuttosto di *sopportarla di buon animo*⁹⁵⁹.

La giustificazione dell'“autorità di fare le leggi” estesa all'*universitas civium* rientra, dunque, nella dimensione della *coscienza della propria libertà* di ciascun cittadino, nell'“orgoglio” dell'uomo libero, non socialmente dipendente: è la comunità tutta, per il Padovano, a dover emanare le leggi, poiché solo così può “costringere” se stessa a rispettarle. Di qui la sua conclusione: “Nella maggioranza dei casi, una sopravvivenza soddisfacente (*vita sufficiens*) della comunità umana si basa su leggi emanate in modo giusto (*leges recte posite*)”, cioè fondate sui valori obiettivi dello *iustum et conferens*, i quali però sono a loro volta raggiungibili *in modo duraturo* solo grazie al fatto che le leggi vengono emanate tramite l'organo competente a ciò, ossia soltanto tramite la *totalità dei cittadini* o la sua *parte prevalente*, che la rappresenta; “mentre, con le leggi *ingiuste*, crescono insopportabili *servitù, oppressione e miseria* dei cittadini, che alla fine causano la *desolazione dell'ordine statale*”⁹⁶⁰.

È opportuno, però, a questo punto, fare delle precisazioni: il riferimento all'“orgoglio” per la propria libertà e al timore nei confronti del *dispotismo* è sicuramente un fattore degno di nota all'interno della sua teorizzazione, ed in parte inedito nell'ambito del pensiero politico medievale; ma ciò non significa che il *Defensor Pacis* possa essere incluso nell'alveo di quelle opere classificabili come puri “canti di lode” della libertà. L'ordinamento che viene concepito nella teoria politica di Marsilio non si interessa principalmente della libertà, ma, come già annunciato dal titolo dell'opera, della *pace* interna alla collettività. Per quanto l'autore attribuisca in modo rigoroso all'*universitas* dei cittadini la decisione *definitiva* sulla regolazione delle loro azioni necessarie per la vita, ciò non significa, tuttavia, che abbia voluto intraprendere una difesa *esplicita* della loro libertà.

⁹⁵⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 12, par. 6.

⁹⁶⁰Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 12, par. 7.

Eppure, proprio al termine del suo grande trattato, ha citato nella stessa frase la conservazione della pace e della “propria libertà” tanto per i governanti che per i governati⁹⁶¹: perché l'ha fatto? Marsilio ha voluto rimarcare, fino all'ultima riga, che la libertà è una *premissa irrinunciabile* per il funzionamento della convivenza *pacifica*, che è, poi, ciò che più conta per il *Defensor*: per il *magister* padovano, la libertà di *tutti* è il presupposto *indispensabile* perché il singolo possa sostentarsi, perché la comunità possa porre in atto i suoi insostituibili benefici effetti, e perché possa emanare le proprie leggi. La *potestas coactiva* del legislatore, cioè dell'intero corpo dei cittadini, non è solo condizione necessaria, ma anche *sufficiente* per il raggiungimento dello scopo della legge: grazie ad essa, infatti, la *lex* lascia sussistere la libertà di *tutti* ed è allo stesso tempo *incontestabile*, poiché la totalità dei cittadini, mediante quella legge⁹⁶², costringe esclusivamente *se stessa*. Del resto, è proprio in virtù di tale estensione del potere legislativo all'intero corpo dei cittadini che l'autore può spingersi ad affermare che: una legge concretamente “meno utile” dal punto di vista sociale, ma *avvertita* (sentita) come tale da tutti i cittadini e perciò voluta, è *superiore* ad ogni altra norma di legge che sia stabilita di propria volontà solo da una *parte limitata* della cittadinanza; e, di conseguenza, ad *identificare* l'esercizio dell'arbitrio *tirannico* con ogni ordinamento politico (sia esso anche “positivo”, ovvero *monarchico*, *aristocratico* o *democratico*), in cui il dominatore (il presunto *governante*) crede di poter rinunciare alla *libera* volontà dei suoi sottoposti, o cerca sempre meno il *consenso* dei dominati⁹⁶³. Certamente in Marsilio la libertà come “postulato” (principio) rimane astratta: egli non tratta da nessuna parte di un diritto “di ricorso” della minoranza, o di un diritto “di resistenza” a partire dalla libertà di coloro che sono sottomessi al volere della comunità o della sua parte prevalente. Per tale esperienze, è vero: Marsilio non ha nessuna soluzione da offrire. Ciò, però, non è affatto sorprendente, poiché riguarda, a nostro avviso, una difficoltà di fondo di ogni teoria che si avvicini anche solo *in forme embrionali* ad una concezione che doveva affermarsi universalmente, come idea di *sovranità popolare*, soltanto in età moderna. Pensiamo siano aspetti “secondari”, che *non inficiano* per nulla la portata innovativa e rivoluzionaria della teoria dello Stato del Padovano: una “modernità” che, del resto, emergerà con forza anche dall'analisi di altri aspetti della sua dottrina.

⁹⁶¹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, III dictio, cap. 3.

⁹⁶²Ovvero, mediante quel tipo di processo legislativo.

⁹⁶³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 9, par. 5, con citazione di Aristotele, *Politica*, libro 4, cap. 10, 1295a 15-17.

10.6: Il procedimento legislativo.

A conferma della natura “proto-moderna” del *Defensor Pacis* e della sua teoria dello Stato vi è pure la già citata teorizzazione della *valentior pars* e del tipo di relazione che essa instaura con l'*universitas civium*. È abbastanza chiaro, ormai, che il *magister* padovano non possa essere per nulla considerato un idealista, né tanto meno un utopista: è più che evidente che il filosofo sia consapevole che affermare, come lui ha fatto, che “l'autorità di fare le leggi spetta all'intero corpo dei cittadini” non significhi affidare all'intera cittadinanza tutto il procedimento legislativo, ossia anche la fase di *elaborazione* e *formulazione* delle norme. Precedentemente⁹⁶⁴ si è visto che, nel delineare il concetto di “cittadino”, Marsilio prende le mosse da una definizione di Aristotele⁹⁶⁵: per il Padovano, così come per lo Stagirita, il *cittadino* ha nella comunità politica una funzione “partecipativa”, cioè è tale *solo se* partecipa alla vita politica dello Stato. Ma contemporaneamente se ne discosta, poiché, se per il filosofo greco il cittadino è quell'individuo che si distingue “secondo il suo rango alle funzioni legislative, giudiziarie e governative della comunità politica”, per Marsilio, invece, il suo ambito di partecipazione politica è *limitato*, ovvero: gli attribuisce soltanto (si fa per dire) la funzioni di *controllo* e *valutazione*⁹⁶⁶ delle proposte di legge elaborate da *esperti* del campo. Perché? E soprattutto: chi sarebbero, per il nostro *magister*, questi cosiddetti *esperti*?

Per rispondere a questi interrogativi è opportuno fare qualche passo indietro nella nostra analisi del testo marsiliano, ossia volgere un breve accenno a quei capitoli della I dictio⁹⁶⁷, apparentemente meno rilevanti, in cui il Padovano definisce quelle che sono le *parti* (o *funzioni*) di cui si compone la *civitas*. Come più volte sottolineato in precedenza: per Marsilio, il fine della comunità politica e degli individui che la compongono è una vita degna dell'essere umano (*vita sufficiens*). Tuttavia, perché ciò si realizzi, è opportuno *istituire* le diverse “funzioni” o “ordini” in grado di amministrare le cose necessarie affinché ciò si realizzi, e che, in quanto *differenti*, non possono essere amministrate da un unico “ufficio”. Si tratta, nello specifico, di *regolare* le diverse azioni e passioni degli uomini; e poiché “non riceve dalla natura in modo assolutamente perfetto quei mezzi con cui

⁹⁶⁴Vedi capitolo 10.5.

⁹⁶⁵Vedi nota 951.

⁹⁶⁶Va detto, per nulla secondarie.

⁹⁶⁷Precisamente: dal capitolo 4 al capitolo 9.

perfezionare questi equilibri, l'uomo ha dovuto, al di là delle cause naturali, creare tramite la ragione certi strumenti con cui rendere efficaci e conservare le sue azioni e le sue passioni nel corpo e nell'anima". E questi *mezzi* sono i generi di funzioni e di prodotti che derivano dalla virtù e dalle arti pratiche e speculative⁹⁶⁸. Dunque, al fine di soddisfare e moderare i bisogni umani sono state inventate differenti "arti", le quali, per l'autore, che anche in questo caso si rifà ad Aristotele⁹⁶⁹, sono sei: l'agricoltura, l'artigianato, l'esercito, la parte finanziaria, il sacerdozio e la parte giudiziaria o deliberativa⁹⁷⁰. Siamo così giunti a quello che è il passaggio essenziale per il nostro discorso: tra le funzioni necessarie alla comunità politica, il *magister* padovano inserisce anche la *parte giudiziaria* (cioè addetta all'elaborazione delle leggi). Ma ciò sembra cozzare con quanto da lui sostenuto successivamente, e cioè che l'autorità di fare le leggi spetta all'intero corpo dei cittadini o alla sua parte prevalente; come si spiega questa apparente contraddizione?

La risposta ce la fornisce lo stesso Marsilio quando sottolinea che nella *politia* "è necessario stabilire ciò senza cui non possono essere emanate sentenze completamente giuste, e grazie a cui esse sono debitamente realizzate e preservate da ogni difetto", vale a dire la *lex*. Subito dopo, però, aggiunge una precisazione fondamentale: per una tale legge, ossia *umanamente* perfetta, si richiede necessariamente una *conoscenza vera* di essa⁹⁷¹. L'autore, dunque, parla esplicitamente di "vera conoscenza" (*vera cognicio*): egli, in altri termini, fa riferimento alla *competenza*. Abbiamo visto in precedenza che Marsilio distingue sei parti (o funzioni) della comunità politica, ciascuna avente un proprio settore di pertinenza. Ebbene, il compito di *formalizzare* le leggi spetta alla *pars giudiziaria*, la quale, appunto, possiede le *conoscenze* necessarie per elaborare norme "umanamente perfette". Ma ciò sembra appunto *contraddire* con l'altra sua tesi relativa all'estensione del potere legislativo all'intero corpo dei cittadini. Il Padovano ci dimostra che, in realtà, *non* è così; e lo fa mediante una minuziosa esposizione della sua concezione del procedimento legislativo. Dice, infatti, Marsilio: se è vero che "la moltitudine riunita di tutti i cittadini può cogliere e desiderare la giustizia e il vantaggio comune più delle sue parti prese separatamente"⁹⁷², è opportuno, però, che essa, cioè l'*universitas civium*, affidi a saggi

⁹⁶⁸Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 5, par. 3.

⁹⁶⁹Aristotele, *Politica*, libro 7, cap. 8, 1328b.

⁹⁷⁰Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 5, par. 1.

⁹⁷¹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 10, par. 5.

⁹⁷²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 13, par. 6.

(*sapientes*) la *scoperta* e l'*esame* delle norme destinate a diventare le future leggi. Questo perché egli sa bene che tale procedimento è quantomai complesso. Non è circoscritto, infatti, alla sola scelta delle leggi nell'assemblea generale dei cittadini, ma, spiega il *magister*: “più in generale, la stessa autorità (legislativa) deve apportare (alle leggi) ampliamenti, riduzioni o un cambiamento totale, interpretazioni o soppressioni, secondo le esigenze dei tempi e dei luoghi, e delle altre circostanze che renderanno necessario qualcuno di questi cambiamenti *per l'interesse comune*”⁹⁷³. Per realizzare tutto ciò, i cittadini si affidano quindi ai *prudentes*, ai saggi: costoro vengono scelti (eletti) tra i membri “migliori” (cioè più preparati) delle diverse classi (*partes honorabiles*) da *tutti* i cittadini riuniti insieme in assemblea, venendo così a costituire la cosiddetta *valentior pars*.

Ma, giunti a questo punto del suo discorso, potrebbe allora nascere qualche dubbio circa l'*originalità* del suo progetto politico. Se è vero, infatti, che quest'ultimo passaggio lo scagiona definitivamente da qualunque sua inclusione tra i pensatori detti “utopistici”, è anche vero, però, che il concetto stesso di *valentior pars* e il ruolo primario, che, per l'autore, le spetterebbe all'interno del processo legislativo, sembrerebbero ricondurlo tra il novero dei teorici e sostenitori di uno Stato “aristocratico”, o, peggio ancora, “oligarchico”; mettendone in discussione la reputazione, fin qui faticosamente guadagnata, di pensatore rivoluzionario e, in un certo senso, “liberale”, perché sostenitore della “sovranità popolare”. Se però si legge attentamente il testo, ci si rende conto che tali dubbi sono del tutto infondati. Partiamo proprio da quest'ultimo punto: la *valentior pars*. Intorno a tale concetto, ancora oggi, sono in atto accesi dibattiti. Oggetto del contendere è la sua interpretazione, ovvero: stabilire se con *valentior pars* l'autore intendesse riferirsi ad una maggioranza “numerica” o ad una maggioranza “qualificata”. Alcuni storici del pensiero sono favorevoli alla prima tesi: “l'invito di Marsilio a guardare alle usanze delle varie città e i suoi continui riferimenti ad Aristotele, in particolare al principio “della superiorità del tutto sulla parte”, mostrerebbero che *universitas civium* e *valentior pars* tendono a coincidere”⁹⁷⁴. Altri hanno sostenuto la tesi secondo cui la *valentior pars* indica, in realtà, i membri appartenenti alle parti più influenti della *civitas*, accentuando così la distinzione classica⁹⁷⁵ fra le classi onorevoli (nobile e militare) e il volgo, costituito da contadini e artigiani. La questione,

⁹⁷³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 12, par. 3.

⁹⁷⁴Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pag. 31.

⁹⁷⁵Cioè: di età classica.

come detto, è tutt'ora aperta: crediamo, però, di poter affermare che la prima interpretazione sembra quantomai improponibile, non fosse altro perché la distinzione tra *universitas civium* e *valentior pars* è esplicitamente affermata (posta in essere) dal filosofo, e quindi non la si può ignorare: perché prima teorizzarla, e poi, successivamente, far coincidere i due concetti? Sarebbe una scelta del tutto insensata, che indebolirebbe la sua teoria dello Stato. Ma ciò, e qui passiamo all'aspetto della questione che più ci interessa, non vuol dire che la *valentior pars* debba essere intesa come sinonimo di “oligarchia”: Marsilio, infatti, riferendosi alla “qualità” dei membri che dovrebbero comporla, non parla mai di “censo”, di “ricchezza”, ma, come visto, di “competenza” e di “sapere”. Ciò significa, allora, che la intende in termini “aristocratici”? Sì, ma non in senso assoluto: la superiorità (intellettiva, culturale ed etica) dei membri che compongono la *valentior pars* non può essere attribuitagli a priori, cioè data come acquisita, ma va, ogni volta, riconosciuta dall'*universitas civium*. È l'intero corpo dei cittadini, il nostro *magister* lo dice esplicitamente, a *scegliere*, mediante il voto e secondo le loro competenze, coloro che dovranno elaborare le future leggi. La sua non può essere una vera e propria concezione “aristocratica” del potere legislativo, in quanto convinto sostenitore della “sovranità popolare”.

E a riprova di ciò vi è il fatto che, nel suo progetto politico, il potere decisionale dell'*universitas civium* non si restringe alla sola scelta dei membri della *pars valentior*. Una volta formulata la stesura del “disegno di legge”, la *valentior pars*, spiega infatti Marsilio, lo *propone* a tutti i cittadini riuniti in assemblea, affinché possano esprimere il loro parere, e individuare, *tutti insieme*, eventuali correzioni da apportare. Solo allora, ovvero solo dopo aver ascoltato il parere di tutti, precisa l'autore, i *prudentes*⁹⁷⁶, in quanto *rappresentanti* dell'autorità dei cittadini, passano all'approvazione o rifiuto di tale *abbozzo* di norma. Se approvato, poi, allora diviene *legge* e “merita veramente il suo nome”⁹⁷⁷. Ma non è ancora tutto. A riprova della natura “liberale” e “rivoluzionaria” della sua concezione del procedimento legislativo, il *magister* padovano conclude questa parte del discorso affermando che: una volta stabilite le nuove leggi, queste devono essere promulgate o proclamate dalla stessa assemblea dei cittadini (cioè di fronte a tutti cittadini), “affinché nessun cittadino o straniero che le viola, possa essere perdonato per non esserne stato a

⁹⁷⁶I *membri* della *valentior pars*.

⁹⁷⁷Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 13, par. 6.

conoscenza”⁹⁷⁸. Come dire che: la legge, non ammette ignoranza!

Risulta, a questo punto, abbastanza evidente che la sua concezione del procedimento legislativo non possa essere considerata “tradizionalista”, né tanto meno “elitaria”. Nell'affidare al confronto (*διάλογος*) tra sapienti l'elaborazione e la scelta delle norme atte a garantire il buon funzionamento dello Stato e la convivenza pacifica tra i suoi cittadini, Marsilio non nega affatto le sue precedenti tesi (più “democratiche”). Il Padovano resta ugualmente un “innovatore”, e il richiamo ad una *classe di saggi* a cui affidare l'elaborazione delle future leggi non inficia affatto tale giudizio positivo nei suoi confronti, anzi, si potrebbe dire che lo rafforzi. Marsilio, lo ripetiamo ancora una volta: non è un idealista, ma un pragmatico e realista. Egli sa bene che per legiferare, senza tradire la “sovranità popolare” e allo stesso tempo garantire alla comunità politica *buone* leggi, è necessario affidarne la gestazione alla *pars valentior*, cioè a chi possiede le *conoscenze* adatte a far sì che esse siano tali. È questo, per il Padovano, l'unico modo *concreto* di legiferare senza danno per il resto della cittadinanza, la quale, non essendo costituita nella sua totalità da individui esperti in campo legislativo, farebbe sicuramente pochi progressi nella scoperta delle *regulae* a lei utili; e in più, verrebbe distratta nell'esercizio delle altre funzioni ugualmente indispensabili alla sua sopravvivenza. Marsilio, quindi, si spinge ben oltre il principio della “sovranità popolare”: nel suo pensiero è possibile addirittura scorgere il principio di “rappresentanza politica”, qualcosa di assolutamente impensabile per la sua epoca, e in parte anche per quelle successive, un’“intuizione”, quella del Padovano, che troverà attuazione piena solo nel XX secolo.

10.7: Il potere esecutivo.

La centralità di questi due fondamenti, il principio della “sovranità popolare” e quello della “rappresentanza”, emerge, all'interno della sua teoria politica, anche nella sua descrizione delle modalità di selezione del *potere esecutivo*, vale a dire: nella scelta del governo dello Stato. Per Marsilio, infatti, l'*universitas civium*, il popolo, il legislatore umano⁹⁷⁹, è anche la *causa efficiente* del governante: “esso ha il potere *effettivo* di istituire il

⁹⁷⁸Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 12, par. 3.

⁹⁷⁹Si ricordi: per il nostro autore, questi tre termini sono sinonimi.

governo ed eleggerlo”⁹⁸⁰.

Prima, però, di esporre le modalità con cui si deve svolgere la sua elezione e le competenze che gli spettano, il filosofo si sofferma su quelle che debbono essere le sue qualità fondamentali:

[...] il futuro governante perfetto *deve* possedere due qualità intrinseche, che non esistono separatamente, vale a dire la *prudenza* e la *virtù morale*, soprattutto la *giustizia*⁹⁸¹.

Grazie alla prudenza, il governante agisce nel modo più giusto e vantaggioso per la comunità politica. Per quanto concerne la virtù morale, invece, è essenziale, spiega Marsilio, perché chi governa *secondo le leggi* non può essere eticamente corrotto. Quest'ultimo passaggio, però, non va inteso soltanto in termini “moralì”: il suo richiamo alla necessità di tali caratteristiche costituisce, piuttosto, l'ennesima riprova del suo “pragmatismo”, della sua costante aderenza alla realtà storica in cui vive, del suo tentativo di proporre sempre soluzioni *concrete* alle problematiche politiche. Infatti, tra le virtù morali, occupa un posto fondamentale, secondo il *magister*, *l'equità*: chi governa deve, in primis, possedere tale prerogativa, “affinché possa esprimere giudizi (anche) su quei casi che non possono essere specificati dalla legge”⁹⁸²; dal momento che: “*non sempre* – prosegue Marsilio – sembra possibile prevedere con una legge contemporaneamente tutte le azioni civili degli uomini, le loro modalità o le circostanze in cui si sviluppano, perché variano e sono diversi i tempi e i luoghi delle azioni”⁹⁸³. E per finire, *l'amore* del governante per la *politia*, perché: solo un sentimento così forte *assicura* che le sue azioni siano “indirizzate con cura al bene comune e al bene dei singoli”⁹⁸⁴. Detto ciò, il *megister* padovano passa quindi ad esporre le modalità di elezione del *governante*: come già sottolineato ad inizio del capitolo, è all'intero corpo dei cittadini che spetta eleggere il governo, poiché è *l'universitas civium* che “genera” le leggi secondo cui devono essere regolati tutti gli atti civili degli uomini, e quindi è sempre ad essa che spetta specificare la *pars principans*, “che, appunto, ha il compito di ordinare *secondo la legge* gli atti degli

⁹⁸⁰Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 15, par. 1.

⁹⁸¹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 14, par. 2.

⁹⁸²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 14, par. 5.

⁹⁸³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 14, par. 4.

⁹⁸⁴Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 14, par. 7.

uomini⁹⁸⁵. Chi viene eletto al governo della *politia*, i cui membri possono essere uno o più di uno⁹⁸⁶, deve rappresentare, ovviamente, il *miglio* che la cittadinanza possa offrire, e possedere tutte quelle qualità prima descritte. Per il filosofo, infatti, la *pars principans*, insieme alla *pars giudiziaria*, per competenze, è tra le più importanti della *politia*⁹⁸⁷, perché: “l’indispensabile per vivere che si ottiene grazie alle altre parti o funzioni della comunità politica, se non esistessero, (lo) si potrebbe sufficientemente ottenere in un altro modo”; ma se il *governante* non esistesse, la comunità politica non potrebbe conservarsi a lungo, poiché è inevitabile che tra gli uomini nascano, talvolta, delle controversie, e “se queste non venissero punite o misurate da una norma di giustizia, cioè la *legge*, e dal *governante*, che ha il compito di *valutare* tali atti *secondo la legge*, ne deriverebbe guerra e divisione tra gli uomini e, di conseguenza, la dissoluzione della comunità politica e la privazione di una vita degna di essere vissuta (*vita sufficiens*)⁹⁸⁸. Ed è sempre il *principans*, secondo la legge e l’autorità conferitagli dal popolo, a controllare il buon funzionamento degli altri *uffici* dello Stato: egli, infatti, nominerà, per ciascuno di essi, quelli che, tra i cittadini, mostrano le doti necessarie per ricoprirli. Tra questi è particolarmente importante l’esercito, perché, afferma Marsilio, “chi governa deve possedere uno strumento esterno, ovvero un certo numero di uomini armati, grazie al quale eseguire *con forza* le sue sentenze civili contro i ribelli e i disobbedienti: infatti le leggi e le sentenze sarebbero superflue se non si potessero eseguire⁹⁸⁹. Ovviamente, è il legislatore, il popolo, a deciderne la grandezza, l’estensione della *pars militare*, la quale, in ogni caso, *non* deve superare la forza di tutti i cittadini (considerati nel loro insieme), affinché chi governa non sia tentato di abusarne l’impiego, e, quindi, di governare *dispoticamente*.

Ma ciò che è veramente fondamentale, per quanto concerne la *pars principans*, è che essa sia *una*. Qui, però, Marsilio non si riferisce alla “persona”; lo si è già detto: il nostro *magister* non ha preferenze particolari per nessuna delle forme di governo positivo. Tale puntualizzazione si riferisce, piuttosto, alle sue *funzioni*. Ciò significa che, nel caso di un governo aristocratico, per esempio, sebbene il governo sia formato da *più* persone, queste

⁹⁸⁵Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 15, par. 3.

⁹⁸⁶Il Padovano non mostra alcuna particolare preferenza per nessuna delle tre tradizionali forme di governo positive (monarchia, aristocrazia, politeia).

⁹⁸⁷Le altre sono, lo ricordiamo: l’agricoltura (e l’allevamento), l’artigianato, l’esercito, parte finanziaria, il sacerdozio.

⁹⁸⁸Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 15, par. 6.

⁹⁸⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 14, par. 8. Marsilio, ancora una volta, sottolinea il carattere *coercitivo* della legge.

debbono essere un'*unità* rispetto alla loro funzione, cioè: rispetto a “qualsiasi azione, giudizio, sentenza e ordine che derivi da loro; *nessuna* azione di questo tipo può derivare da qualcuna di queste persone considerata separatamente, ma da una *decisione comune* o dal *consenso di tutti* o dalla *parte prevalente*, secondo le leggi stabilite per questi argomenti”⁹⁹⁰. È, dunque, nel senso di “unità di intenti” che l'autore parla di governo “unico”. Si tratta, come detto, di un aspetto fondamentale della sua teoria dello Stato, *imprescindibile*⁹⁹¹: per il nostro *magister*, infatti, in una *politia* in cui ci fossero *più governi* verrebbe a mancare la giurisdizione, l'ordine e l'esecuzione di ciò che in essa è utile e giusto, e, di conseguenza, “nascerebbero la divisione, il contrasto, la lotta e la separazione dei cittadini; e alla fine la dissoluzione della comunità politica, poiché *alcuni* cittadini vorrebbero obbedire ad un governo, *altri* ad un altro”⁹⁹².

Nonostante la riconosciuta *leadership* della *pars principans*, Marsilio non perde mai di vista, però, la centralità della “sovranità popolare”; e a riprova di ciò vi è una sua ennesima precisazione relativa alla funzione di “controllo” del *legislatore umano*: “chi ha l'autorità per *stabilire* qualcosa, ha anche l'autorità per *revocarla*, qualora sia necessario”⁹⁹³. Il legislatore, quindi, il popolo, non solo ha il potere di eleggere il governante, ma anche quello di *correggerlo*, o *cambiarlo*, quando si lascia andare a determinati eccessi. Per il nostro filosofo, *sempre* “il governante è responsabile della sua politica di fronte all'*universitas civium*; egli deve regolare i rapporti sociali *secundum legem*; se manca, *deve* rispondere della violazione ed è passibile di pena”⁹⁹⁴. Ma questa non è l'unica novità che Marsilio oppone alla concezione tradizionale del *potere esecutivo*, un potere, come abbiamo visto, spesso concepito come “assoluto”⁹⁹⁵ nel Medioevo. La sua originalità e il suo pragmatismo risultano ancora più evidenti nelle sue ultime considerazioni riguardo a tale potere “di revoca” proprio del popolo. Non tutti gli eccessi (del governante) – sostiene, infatti, subito dopo l'autore – debbono essere necessariamente sanzionati; solo quelli più *gravi e frequenti*, perché se trascurati “potrebbe nascere uno *scandalum aut populi concitacio*”⁹⁹⁶. Se, invece, continua il Padovano, l'abuso *non è grave*, ed è commesso

⁹⁹⁰Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 17, par. 2.

⁹⁹¹E la cui rilevanza apparirà ancora più chiaramente quando tratteremo delle ingerenze della *pars sacerdotalis* nelle questioni strettamente *politiche*.

⁹⁹²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 17, par. 5.

⁹⁹³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 25, par. 6.

⁹⁹⁴Felice Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica nel Medioevo*, pag. 105.

⁹⁹⁵Si vedano i *capitoli* 6 e 8.1.

⁹⁹⁶Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 18, par. 4.

raramente, allora può essere tollerato dal legislatore, perché: se il governante dovesse rispondere anche del più piccolo eccesso, *perderebbe credibilità e rispetto di fronte al popolo*⁹⁹⁷. Come si può notare anche in questi passi, il *magister* padovano coglie a volo l'occasione per sottolineare la centralità, all'interno del suo disegno politico, della “sovranità popolare”: per lui, tale “principio” costituisce la “causa efficiente” della *politia*, il fulcro intorno a cui costruire, appunto, la propria idea di “Stato”. Ma in Marsilio tutto ciò non si presenta sotto forma di una artificiosa costruzione teorica: anche qui l'autore mostra tutto la concretezza e la coerenza delle sue tesi, tutto il suo *realismo politico*. È vero, egli fa del suddetto “principio” il cardine della sua teoria dello Stato; ma la sua centralità, lo si vede anche in questa occasione, *non è mai* astratta rispetto alle condizioni oggettive del suo tempo: tale principio non è mai idealizzato o, peggio ancora, innalzato sull'altare di una *metapolitica*, come un “feticcio” separato dal divenire storico. Marsilio sa ben che la “libertà assoluta”, quella “perfetta”, come qualsiasi altro *vuoto* ideale, non esiste, e che la libertà, quella reale, ha valore (e, dunque, *sensò*) solo se messa *costantemente* in relazione con tutti gli altri molteplici aspetti del mondo umano. Tra questi vi è sicuramente, per lui, l'*opportunismo politico*: senza quest'ultimo, nel caso della *libertà* (ma non solo), la *volontà popolare* si abbandonerebbe agli eccessi della sua “natura” violenta; per cui non sarebbe più “libertà”, ma solo *anarchia*. Per questo Marsilio *ritiene opportuno* non punire tutte le intemperanze del governante, ma solo quelle più gravi, ed in questo, senza ombra di dubbio, il Padovano si mostra *machiavellico* almeno quanto il futuro segretario fiorentino⁹⁹⁸.

10.8: Quando la *pars sacerdotalis* diventa una *perniciosa pestis* per lo Stato?

Dall'articolato discorso del *magister* padovano su quanto concerne il potere esecutivo si evince che: il *principans*, cioè il governante, deve essere considerato il *garante supremo* della *pax* della comunità politica, perché è lui che, *amministrando* la legge, ne garantisce il buon ordinamento, e a ciascuna delle sue parti (inclusa la *pars sacerdotalis*), “di compiere le proprie funzioni secondo ragione e secondo la propria istituzione”⁹⁹⁹. Ma cosa succederebbe se questa funzione *del* governo venisse impedita da una delle altre parti, la

⁹⁹⁷Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 18, par. 5.

⁹⁹⁸Antonio Toscano, *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna, Longo editori, 1981, cap. 4, pag. 240 ss.

⁹⁹⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 19, par. 2.

quale, *impropriamente* (cioè con un abuso), volesse contendergliela?

La risposta di Marsilio, come visto, è chiara a riguardo e non lascia spazio ad ulteriori precisazioni: in una *politia* in cui ci fossero *più governi* verrebbero a mancare la giurisdizione, l'ordine e l'esecuzione delle leggi; per cui, ne nascerebbero la divisione, il contrasto e la separazione dei cittadini, che a loro volta porterebbero, infine, alla *dissoluzione* della comunità politica, dal momento che una parte di essi vorrebbe “seguire” un governo, un'altra, un altro governo¹⁰⁰⁰. Abbiamo anche appurato¹⁰⁰¹, però, che, per il Padovano, una tale discordia tra i cittadini non è solo una possibilità remota (una casualità), ma anche la *reale* condizione della penisola italiana nell'epoca che egli sta vivendo: una situazione “insolita”, la definisce il nostro *magister*, estranea alla sapienza politica dello stesso Aristotele, perché verificatasi molto dopo la sua morte, una condizione *inusuale*. E lo è ancora di più perché fomentata dalla *Ecclesia*, dalla Santa Madre Chiesa. Qui, però, il termine *ecclesia* non va inteso nel senso di “comunità (universale) dei fedeli” (*universitas fidelium*), ma in quanto riferito ad una delle sei *funizioni* dello Stato: alla *pars sacerdotalis*, composta, appunto, da tutti i ministri del culto cristiano.

Sia chiaro fin da subito, Marsilio, da aristotelico, ma anche da cristiano, non è contrario alla presenza di una classe sacerdotale all'interno dello Stato: come lo Stagirita, anch'egli ritiene che essa ricopra una fondamentale funzione *politica*. Il Padovano sa che scopo primo della comunità politica e degli individui che la compongono è la *vita sufficiens*, e che affinché ciò si realizzi c'è bisogno di tutte quelle “funzioni” (*partes*), incluso il *clero*, in grado di fornire tutte le cose *necessarie* agli uomini: per cui, se per appagare i bisogni del corpo, per esempio l'appetito, c'è bisogno dell'agricoltura, per quelli dell'anima è necessaria l'istituzione del *sacerdozio*. Tutti i popoli – sostiene Marsilio – convengono sul vantaggio che deriva dall'instaurazione della *pars sacerdotalis* per il culto della divinità, e non solo per la vita futura, ma anche per quella presente. Gran parte delle religioni, infatti, promettono che verrà distribuito, dopo la morte, un *premio* a chi fa del bene e una *punizione* a chi fa del male, ovvero: spingono gli uomini “al rispetto e al timore di Dio, al desiderio di evitare i vizi e coltivare le virtù”¹⁰⁰², cosa, quest'ultima, che giova anche alla vita *terrena* del individuo e alla *conservazione della pace* all'interno della comunità politica. In altri termini,

¹⁰⁰⁰Si veda *nota 990*.

¹⁰⁰¹A tal proposito, si veda il *capitolo 10.1*.

¹⁰⁰²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 5, par. 11.

la religione e gli addetti al culto, la *pars sacerdotalis*, hanno anche un'importante funzione “politica”, poiché: insegnando cosa si deve fare o non fare per ottenere “una condizione beata nella vita futura”¹⁰⁰³, influenzano *positivamente* anche la condotta degli uomini nella vita politica della *civitas*. Ma, si badi bene: per Marsilio quella della *pars sacerdotalis* è solo una funzione politica “ausiliaria”, educativa, e *non* un'azione politica diretta. Anzi, è proprio quando essa si arroga tale potere d'azione, dice il filosofo, che diventa causa di *discordia* nella Stato, come infatti è accaduto ai suoi tempi con il clero cattolico. Marsilio precisa, però, che la *pars sacerdotalis* cristiana solo *accidentalmente* è diventata “nemica” della pace: è stata, infatti, fondata dallo stesso Cristo quando conferì agli Apostoli il *potere sacramentale* e il *potere delle chiavi*; dunque, per natura, non può essere qualcosa di negativo. Furono i loro successori, spiega appunto il Padovano, in particolare quelli che seguirono a Pietro nella sede apostolica di Roma, a far sì che il clero diventasse tale, che da “sacro servizio” si trasformasse in una *minaccia costante* per la pace universale.

A partire dall'epoca dell'Imperatore Costantino, i vescovi romani (e il loro alleati) hanno interpretato, in maniera *arbitraria* e a loro *favorevole*, le parole dello stesso Cristo riportate nelle Sacre Scritture, e sostenuto che, avendo Pietro ottenuto *prima di tutti gli altri discepoli*¹⁰⁰⁴ il “potere delle chiavi”, essi, che sono i suoi successori, sarebbero, quindi, a capo di *tutti* i vescovi e presbiteri del mondo. Molti di essi, però, continua Marsilio, non si sono accontentanti di ottenere la piena *autorità spirituale*¹⁰⁰⁵, ed hanno voluto estendere le loro brame anche all'ambito temporale, minacciando così tutte le comunità politiche del mondo, prima fra tutte l'Impero. Hanno infatti rafforzato le loro pretese avvalendosi del famoso editto di Costantino¹⁰⁰⁶ e, soprattutto, auto-attribuendosi la *plenitudo potestatis*, ovvero la “giurisdizione coattiva universale sul mondo”¹⁰⁰⁷, che giustificarono sostenendo che Cristo era “Re dei re e Signore dei signori”¹⁰⁰⁸, per cui: “come Cristo ha avuto una *pienezza di potere e di giurisdizione* su tutti i re, i governanti, le comunità politiche e i singoli individui, così essi, che si definiscono *vicari* suoi e del beato Pietro, hanno uguale *pienezza di giurisdizione coattiva*, non limitata da *nessuna legge umana*”¹⁰⁰⁹. In nome di

¹⁰⁰³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 6, par. 7.

¹⁰⁰⁴Mt 16, 19.

¹⁰⁰⁵Che, come si vedrà nel prossimo capitolo sull'*ecclesiologia*, per Marsilio è di per se un *abuso* da parte dei vescovi.

¹⁰⁰⁶Trattasi della *Donazione di Costantino* (si veda capitolo 6).

¹⁰⁰⁷Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 19, par. 9.

¹⁰⁰⁸Ap 19, 16.

¹⁰⁰⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 19, par. 9.

questo *presunto* potere, i vescovi romani hanno dunque tentato di *usurpare* la giurisdizione di tutti i re e governanti d'Europa, ad iniziare dall'Imperatore dei Romani, di cui ne ostacolano la nomina e l'attività di governo¹⁰¹⁰. Ma, conclude Marsilio, questa loro pretesa è priva di qualsiasi fondamento *razionale*, poiché, come dimostrato, è evidente oramai che “la funzione di governo coattivo nei confronti di qualsiasi persona, di qualsiasi condizione, o nei confronti di qualsiasi comunità politica, *non appartiene* né al vescovo romano, né ad un altro vescovo o sacerdote o a qualsiasi altro ministro spirituale in quanto tale”¹⁰¹¹, ma solo al *principans*, per volontà ed elezione del *legislatore*.

Nel corso di questa lunga indagine, abbiamo però imparato che il *magister* padovano è un pensatore poco propenso ad accontentarsi; ed infatti, nonostante questa già lucida, scientifica, e soprattutto, *rivoluzionaria* visione della *politia*, fondata su una concezione realistica, *empirica*, della natura umana, e il riconoscimento delle pretese papali quale *minaccia principale* per tutte le comunità politiche dell'epoca, prima fra tutte l'impero, Marsilio decide di spingersi ancora oltre, e di cercare una cura a questa che egli definisce una “*perniciosa pestis*”¹⁰¹².

Affinché tale *malattia* non contamini tutti i regni cristiani, nella *II dictio* del *Defensor Pacis* Marsilio si impegna a dimostrare: in primo luogo, attraverso un'indagine insieme filologica, storica ed esegetica, l'infondatezza di tali pretese curialiste (*pars destruens*); quindi, partendo da una concezione “comunitaria” (e non gerarchica) della Chiesa, ad elaborare una nuova *ecclesiologia* (*pars costruens*), in cui il potere *spirituale*, proprio come quello *temporale*, si fondi sui principi di “sovranità popolare” e di “rappresentanza”¹⁰¹³ (competente).

¹⁰¹⁰Si veda *capitolo 9.1*.

¹⁰¹¹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 19, par. 12.

¹⁰¹²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 19, par. 13.

¹⁰¹³Stefano Simonetta, *Marsilio in Inghilterra*, Milano, LED, 2000, pag. 13-22.

Capitolo 11: l' *ecclesiologia* marsiliana.

11.1: I nemici della verità.

Marsilio conclude, dunque, la prima *dictio* con la promessa di *eliminare* quella “*peste pernicioso*”, profondamente nemica della quiete (*pax*) umana, e di ogni sua felicità”¹⁰¹⁴, vale a dire con l'impegno di *confermare*, attraverso le parole delle Scritture Canoniche e dei commenti dei Santi della Chiesa, quanto già dimostrato *razionalmente* (scientificamente) nella prima parte della sua opera. Il ricorso alle Sacre Scritture, quindi, non è finalizzato alla costruzione di una “teoria della sovranità”, cosa che, come si è visto, ha già eccellentemente realizzato, ma ad una ulteriore e definitiva *demolizione* delle pretese ierocratiche¹⁰¹⁵.

Ma il Padovano è consapevole che anche questa impresa non sarà facile, dal momento che vi sono almeno tre *ostacoli* pronti ad intralciarla: “tre pericolosi *nemici* che si preparano ad avversarla”¹⁰¹⁶. Il primo di essi è rappresentato dalla violenta opposizione del vescovo di Roma, che, secondo quanto prevede l'autore, farà di tutto (e del resto lo ha già fatto in passato) *per ridurre al silenzio* la sua voce. Il secondo ostacolo alla verità è costituito dallo stato di *assuefazione* in cui versa buona parte delle Cristianità europea a causa delle falsità introdotte nelle sue coscienze dai vescovi e, più in generale, dall'intero clero. I chierici, sostiene il *magister* padovano, *hanno interpretato* le dottrine divine, riferibili alle *azioni* degli uomini in ambito temporale, secondo (*a favore di*) i propri blasfemi interessi, giungendo, in questo modo, a conclusioni che, apparentemente, giustificherebbero il loro *controllo* su tutti i cristiani, i quali, a loro volta, un po' per ignoranza, un po' per minaccia della dannazione eterna, hanno finito per accettare queste loro mire, “quasi si trattasse della volontà divina”¹⁰¹⁷. Infine, l'ultimo potenziale intralcio è costituito da coloro che il Padovano definisce *ostili* “per principio”, per partito preso: coloro che, precisa l'autore, pur riconoscendo la validità delle sue tesi, le contestano e ostacolano *a priori*, e in tutte le maniere; semplicemente, perché non partorite dalla loro *limitata* sapienza.

Questo non vuol dire, però, chiarisce subito dopo Marsilio, che desisterà dal suo intento: nella *II dictio* il nostro *magister* inizierà, infatti, “col prendere in considerazione, in primo

¹⁰¹⁴Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 19, par. 13.

¹⁰¹⁵Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, cap. 8, par. 3.

¹⁰¹⁶Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 1, par. 1.

¹⁰¹⁷*Ibid.*

luogo, i testi di riferimento del sacro canone, assieme a dei commenti speciosi e infondati, in base ai quali *sembra* possibile dimostrare che il vescovo di Roma debba *di diritto* esercitare il supremo potere o autorità politica entro l'ordinamento dei cristiani, al di sopra dell'imperatore e di ogni altra autorità”¹⁰¹⁸. Quindi, una volta *dimostrata* l'infondatezza di tali interpretazioni, addurrà “le verità del testo biblico, con i commenti dei santi fondati e legati al testo, che dimostrano, *con tutta evidenza*, come né il vescovo di Roma, né qualsiasi altro vescovo, presbitero o ministro spirituale, abbia né debba avere alcun potere su cose o persone”, e non solo nei riguardi di altri presbiteri o vescovi, ma anche di tutte le forme di autorità politica, “*a meno che tale potere in un determinato ambito territoriale non gli sia stato concesso dal legislatore umano*”¹⁰¹⁹.

11.2: Il vero significato di “ecclesia”.

Obiettivo della seconda *dictio* è, come si è detto, la proposta (*pars costruens*) di una nuova concezione della Chiesa, della *communitas fidelium*; ovvero, volendo essere ancora più precisi: concepirla come un “organizzazione politica”, e, in quanto tale, fondarla sugli stessi “principi” su cui ha costruito la sua idea di Stato. Per fare questo, però, deve prima demolire (*pars destruens*) quelle che sono le “tesi” (in realtà: *pregiudizi*) su cui, secondo i curialisti, si fonderebbe l'autorità coattiva (potere temporale) dei vescovi, e in particolare del vescovo di Roma, sui governi secolari.

A tal proposito, Marsilio prende le mosse da un'analisi *filologica* di tutti quei termini la cui evidente *fluttuazione semantica* è stata spesso sfruttata, a proprio vantaggio, dagli stessi sostenitori delle posizioni ierocratiche. Una di questi è sicuramente il concetto di “ecclesia”. Nel suo caso tale esigenza nasce dalla constatazione dell'uso frequente che viene fatto dell'aggettivo *ecclesiasticus* per indicare i vescovi, presbiteri e diaconi: non solo - sostiene il Padovano - questi sono chiamati *viri ecclesiastici*, ma si nota pure la tendenza ad *identificarli* con l'Ecclesia¹⁰²⁰. Marsilio, ovviamente, rifiuta tale impiego, e il perché lo si intuisce facilmente. Se suo scopo principale, infatti, è di costruire una Chiesa partendo da un principio di “sovranità popolare” (lo si potrebbe chiamare: di “sovranità dei *fedeli*”), una

¹⁰¹⁸Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 1, par. 3.

¹⁰¹⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 1, par. 4.

¹⁰²⁰ Roberto Battocchio, *Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova, 2005, pag.113.

concezione circoscritta al solo *clero*, come nel caso suddetto, cozza non poco con tale aspirazione. È necessario, perciò, individuare il giusto significato di “ecclesia”, quello che ne metta in evidenza la dimensione *comunitaria*: una dimensione, cioè, che sia la più *aperta*¹⁰²¹ possibile.

La parola “ecclesia”, in origine (età greca), indicava “una comunità di persone raccolte sotto lo stesso ordinamento”¹⁰²²: si può parlare, in questo caso, di un’accezione “laica” del termine. In epoca romana, invece, essa designava il luogo, tempio o casa, dove i fedeli rendevano il culto a Dio. Si è già passato, come si può vedere, ad un senso “religioso” del termine. In una terza accezione, poi, finì col designare tutte quelle persone del tempio addette al culto, vale a dire vescovi, presbiteri e diaconi. È facile notare, attraverso queste tre fasi della sua *evoluzione* semantica, come questo termine abbia visto restringersi costantemente il suo *ambito* di riferimento: si è passati, cioè, dal designare una dimensione “egualitaria” ad una “elitaria”. Ma tale “involuzione”, se così la si può definire, è – dice Marsilio – proseguita nel tempo: presso i suoi contemporanei, infatti, “ecclesia” ha finito col *nominare* soltanto quei ministri, presbiteri o vescovi, “che sono a capo della principale tra tutte le chiese”, ovvero i vescovi di Roma e il loro collegio cardinalizio. Costoro, “grazie ad una *specificata consuetudine*”, hanno ottenuto di essere detti “ecclesia”: sono cioè gli *unici* ad essere identificati con l’intera chiesa di Cristo, “in modo che, quando essi stessi hanno fatto, ricevuto o stabilito qualcosa, si dice che la *chiesa* (tutta) lo ha fatto, ricevuto o stabilito”¹⁰²³. Ma, obietta il Padovano, vi è anche un altro significato del termine “ecclesia”, il più corretto¹⁰²⁴, quello secondo cui l’“ecclesia” è “la totalità dei fedeli (*universitas fidelium*), che credono ed invocano il nome di Cristo”¹⁰²⁵. Tale accezione, la stessa impiegata dagli Apostoli per indicare le prime comunità cristiane, è la *più corretta* perché: “ecclesiastici”, sostiene il *magister* padovano, sono *tutti* i fedeli in Cristo, e non solamente i chierici (come, invece, vorrebbero far credere i sostenitori delle posizioni ierocratiche), dal momento che Cristo “li ha *tutti* riscattati e redenti col proprio sangue”¹⁰²⁶.

Marsilio, dunque, attraverso un vero e proprio *capovolgimento semantico*, finisce coll’identificare *ecclesia* ed *universitas fidelium*: la Chiesa, quella vera, è composta dalla

¹⁰²¹Giorgio Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Torino, Bollati Bolinghieri, 2002, pp 99.

¹⁰²²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 2, par. 2.

¹⁰²³*Ibid.*

¹⁰²⁴Per quanto concerne la sua accezione “religioso”.

¹⁰²⁵Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 2, par. 3.

¹⁰²⁶*At 20, 28.*

totalità dei fedeli, e non solo dalla classe sacerdotale, men che meno da una piccola parte di essa. L'unità della Chiesa *non* dipende dalla presenza di alcuna autorità umana superiore (sia essa costituita dal vescovo romano o da altro vescovo), ma dal professare tutti la stessa fede in Cristo. Per cui, conclude Marsilio, chi tra i presbiteri e vescovi afferma che: è solo il clero a costituire la “sposa di Cristo”, la sua *Ecclesia*, dice una falsità, una menzogna, il cui unico fine è l'accrescimento del proprio potere *spirituale* e il raggiungimento di un'autorità *temporale*.

11.3: Gli altri *equivoci* semantici alla base della presunta *auctoritas* dei vescovi sugli altri presbiteri.

Ma quali sono, nello specifico, gli argomenti a cui si appellerebbero i vescovi, ed in particolare il vescovo romano, per giustificare non solo la loro autorità *spirituale* sugli altri ministri ecclesiastici, ma anche un loro *potere politico* sui governi temporali? Al fine di rispondere a tale quesito nella maniera più esaustiva possibile, il nostro *magister* ritiene opportuno ricorrere nuovamente ad un'indagine semantica, che riguardi, questa volta, sia i termini “temporale” e “spirituale”, sia quelli di “giudice” e di “giudizio”. La sovrapposizione progressiva dei significati di “temporale” e “spirituale”, e la confusione relativa al contenuto di “giudizio” e di “giudice”, costituiscono, a suo dire, alcuni dei principali “fondamenti” teorici delle pretese curialiste.

Partiamo dai primi due concetti. Con “temporale”, sostiene Marsilio, si intendono tutte le cose *materiali* che, possedute dall'uomo, vengono da lui utilizzate nella *vita presente*; ma anche le *azioni umane volontarie* che hanno come risultato il vantaggio o lo svantaggio di un altro¹⁰²⁷. “Spirituale”, invece, indica la legge divina, i sacramenti, la dottrina e i precetti religiosi, così come “ogni azione e passione umana *volontaria*, volta ad acquisire meriti *in vista della vita beata nel mondo a venire*”¹⁰²⁸. La loro differenza semantica, come si può constatare, è evidente, e appare chiaro che non vi è alcun rischio di confonderne i contenuti. Tuttavia, una possibile deriva in tal senso si intravede già in una prima accezione differente di “spirituale”. Con tale termine, dice il Padovano, si è soliti, infatti, indicare *anche* il tempio, vale a dire l'*edificio* destinato al culto, e tutti gli altri oggetti (vasi, paramenti,

¹⁰²⁷Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 2, par. 4.

¹⁰²⁸Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 2, par. 5.

decorazioni, ecc.) in esso contenuti e funzionali ai riti religiosi. Dunque, non designerebbe soltanto i fondamenti dogmatici e dottrinali della religione, ma pure il luogo e suoi strumenti materiali. Tale ampliamento di senso (del termine “spirituale”), però, non sembra intaccare ancora la differenza tra i due concetti, che continua ad essere abbastanza evidente. Il discorso muta, afferma Marsilio, nel momento in cui il suo significato viene ulteriormente esteso, fino a comprendere le azioni volontarie dei chierici miranti ad un bene nella vita presente, e non solo: i sostenitori di questa tesi, i curialisti, sono giunti al punto di estendere il termini anche alle loro *proprietà*, ai loro *beni mobili e immobili*, alle *decime*. Secondo l'interpretazione di costoro, nell'ambito dello *spirituale* rientrerebbero i beni *materiali* e le azioni “immanenti e transeunte” di *tutti* gli uomini, ovvero, anche dei laici, le quali, come visto, riguarderebbero invece l'ambito *temporale*. E a partire da tale *reinterpretazione* (dello “spirituale”), progetterebbero una ridefinizione dell'*auctoritas* a cui ne spetterebbe la giurisdizione.

È a questo punto che entra in gioco l'altra distinzione semantica proposta dall'autore: quella relativa ai termini “giudice” e “giudizio”. Secondo una delle sue accezioni, spiega Marsilio: “giudice” designa chi *definisce* una questione, in particolare da un punto di vista *speculativo e operativo*, per cui il (suo) “giudizio”, in questo caso, è l'atto corrispondente. Per esempio: il medico è un *giudice*, poiché dà un parere (un *giudizio* appunto) sui sani e sui malati. In altri termini, qui “giudice” è sinonimo di “esperto”: un *competente*, in un particolare campo del sapere e delle attività umane, può essere chiamato *giudice*, e, di conseguenza, il suo parere a riguardo, *giudizio*. Ma in un altro senso il termine “giudice” designa il *governante*, chi esercita il *potere politico*, e più precisamente: la *potestà normativa* e la *funzione giudiziaria*, e il termine “giudizio” le sue *deliberazioni*, dal momento che egli detiene l'*autorità* per determinare cosa sia giusto, secondo le leggi e le consuetudini, ed emanare norme dotate di *forza coattiva*¹⁰²⁹. Ed è a partire proprio da quest'ultima accezione, tra l'altro avallata anche da Aristotele¹⁰³⁰, che i sostenitori delle pretese ierocratiche, approfittando abilmente dell'artificiosa confusione semantica (*ambiguitas*) relativa ai termini “temporale” e “spirituale”, hanno tentato di giustificare l'*estensione* ai vescovi della stessa *auctoritas* del governante politico: una volta ricondotto,

¹⁰²⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 2, par. 8.

¹⁰³⁰“...il magistrato emana dei *giudizi* che concernono cose *presenti e determinate*”. (Aristotele, *Retorica*, libro 1, cap. 1, 1354b)

nell'ambito dello “spirituale”, le azioni “immanenti e transeunte” (come comprare, vendere, ma anche rubare, uccidere, ecc.) e tutti i beni mobili e immobili del clero, che invece dovrebbero riguardare l'ambito “temporale” e per questo soggetti a giudizio civile (cioè alla potestà normativa del *principans*), costoro hanno fatto (o preteso di fare) *giudici* i vescovi, ovvero, hanno preteso di elevarli ad autorità *alternative* e *concorrenti* rispetto al governante civile, e, quindi, “legittimate” ad esercitare un potere coattivo sui beni e le persone ecclesiastiche.

11.4: Presunte argomentazioni “politiche” che avallerebbero la tesi curialiste.

Quelle appena esposte, però, non sono le uniche “argomentazioni” a cui si sono aggrappati i curialisti per sostenere le loro posizioni: essi sono arrivati al punto di “fabbricarsi” dimostrazioni “quasi politiche” (*quasi politicas*)¹⁰³¹, o, addirittura, fondate sulle Sacre Scritture, nelle quali, a loro dire, si dimostrerebbe come i vescovi e i presbiteri, in quanto tali, detengano un'*autorità politica*, anche senza che venga loro concessa dal legislatore, e come l'autorità suprema (*plenitudo potestatis*) spetti al Papa.

Sofferamoci prima sulle cosiddette dimostrazioni “politiche” o “logiche”, la prima delle quali si fonderebbe su una sorta di “sillogismo”, per cui: “come il corpo sta all'anima, così il principe dei corpi sta al principe delle anime. Ma il corpo è retto dall'anima, quindi anche il principe dei corpi, il magistrato civile, *deve essere retto* dal principe delle anime”¹⁰³², ovvero, dal *magistrato ecclesiastico*. Secondo la medesima logica, la suprema autorità *materiale* starebbe, rispetto alla suprema autorità *spirituale*, nello stesso rapporto in cui stanno le cose materiali con quelle spirituali, per cui: se nell'ordine naturale (*secundum naturam*) le cose materiali sono meno nobili di quelle spirituali e devono esservi sottomesse, allora la suprema autorità materiale, il magistrato civile, *dovrà essere sottomesso* al magistrato ecclesiastico, che è la *somma* autorità in campo spirituale¹⁰³³. Sempre secondo costoro, poi, continua Marsilio, nello stesso rapporto in cui stanno i fini, le norme, i legislatori, starebbero anche il magistrato secolare, o il governatore, rispetto al magistrato ecclesiastico, per cui: se il *fine* cui tende quest'ultimo (vescovo o sacerdote che

¹⁰³¹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 3, par. 10.

¹⁰³²*Ibid.*

¹⁰³³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 3, par. 11.

sia), la *norma* a cui fa riferimento, e la *fonte* della norma, sono *superiori* e *completi* rispetto allo scopo, alla norma, e al legislatore (la *fonte* della norma) cui si riferisce il magistrato secolare, allora il magistrato ecclesiastico è *superiore* a qualsiasi magistrato civile. In particolare, i curialisti sostengono che:

lo scopo cui tende il magistrato ecclesiastico è, infatti, la *vita eterna*, le norme cui fa riferimento è la *legge divina*, e la fonte di questa norma è *Dio* che non può errare o ingannare; invece lo scopo cui tende il magistrato civile è garantire una *vita degna*, la norma secondo cui opera è la *legge umana*, la cui fonte sono gli *uomini* che posso errare e ingannare. Questi scopi, norme e fonti delle norme, sono *inferiori* ai primi; ne consegue che il magistrato civile, *anche* quello supremo (l'imperatore), è *inferiore* a quello ecclesiastico, al sommo sacerdote (al Papa)¹⁰³⁴.

Infine, l'ultima delle loro argomentazioni, per così dire “logiche”, si rifà all'asserto secondo cui: la dignità di una persona deriva dalle dignità delle sue funzioni. Partendo, quindi, da questo presupposto, essi sostengono che: essendo il *miracolo della transustanziazione* (cioè la funzione propria, principale dei vescovi e, più in generale, di tutti i presbiteri) la *maggior*e dignità tra tutte le azioni possibili agli uomini nella vita presente, allora *qualunque* sacerdote ha una dignità *maggior*e di chiunque *non* sia insignito del sacerdozio. E poiché non è possibile essere sottomessi a chi è *inferiore* per dignità, “è evidente che il magistrato secolare *non* ha maggior autorità del sacerdote, ma *deve essergli sottomesso*, e in particolare (lo deve essere) al *maggior*e tra essi, (ossia) il pontefice romano”¹⁰³⁵.

11.5: Le Scritture Canoniche, che, apparentemente, dimostrerebbero la tesi dell'autorità politica dei vescovi e della *plenitudo potestatis* papale, e la *Donazione di Costantino*.

Per quanto concerne, invece, i riferimenti scritturali in base ai quali, per gli ideologi delle dottrine ierocratiche, si dimostrerebbe che i vescovi detengono un'autorità politica senza che venga concessa loro dal legislatore umano (quindi *a priori*), e che il vescovo di

¹⁰³⁴Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 3, par. 12.

¹⁰³⁵Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 3, par. 13.

Roma è il *giudice*¹⁰³⁶ supremo sopra tutti i vescovi, i presbiteri e gli altri ministri ecclesiastici di tutto il mondo, su tutti i governanti, sopra le comunità, le corporazioni e perfino le singole persone (qualunque sia il loro titolo), uno tra i più noti è, sicuramente, il passo di *Luca* in cui si trova la celebre affermazione: “Ecco qui due Spade” rivolta dagli Apostoli a Cristo, e alla quale egli risponde: “É abbastanza!”¹⁰³⁷. La prima espressione, secondo l'interpretazione dei curialisti¹⁰³⁸, indicherebbe le due *autorità supreme* del mondo presente: l'una, ecclesiastica e spirituale, l'altra, temporale o secolare; mentre la risposta di Cristo indicherebbe che entrambe le spade debbono spettare alle *stesse* persone, cioè agli Apostoli, e quindi anche a i loro successori, i vescovi, ed in particolare al vescovo romano, il successore di Pietro, che, tra di loro, era *il più eminente*. “Se infatti – sostengono costoro – (Cristo) non avesse voluto che la spada *temporale* competesse loro (agli Apostoli), avrebbe detto: "sono troppe!"¹⁰³⁹. In questo senso, continua Marsilio, costoro interpretano pure le affermazioni di san Paolo contenute nella *Prima Epistola ai Corinzi*, quando dice: “Non sapete voi che giudicheremo gli angeli? Quanto maggiormente possiamo giudicare le cose temporali.”¹⁰⁴⁰, ovvero: che anche i giudizi *secolari* spettano ai presbiteri e ai vescovi, e in particolare, al primo tra loro, cioè al vescovo di Roma¹⁰⁴¹. Sulla falsa riga del medesimo tipo di interpretazione si muoverebbe pure la *Prima Epistola a Timoteo*, in cui Paolo, riferendosi ai convertiti alla nuova fede, afferma: “Non accettate le accuse contro un presbitero, se non con la deposizione di due o tre testimoni.”¹⁰⁴²; qui, secondo i curialisti, l'Apostolo vorrebbe marcarne l'*insindacabilità*, o, comunque, sottolineare la *necessità* che un giudizio *coattivo* nei confronti di chierici venga *sempre* emesso da un altro chierico, meglio ancora se un vescovo, dal momento che, come sostiene lo stesso Paolo: spetta a lui vagliare le accuse contro di loro¹⁰⁴³. Ma questo potere, in realtà, sarebbe stato donato (da Cristo) al solo Pietro; nel *Vangelo di Giovanni* si legge, infatti, che Cristo, parlando appunto a Pietro, dice: “Pasci le mie pecore... pasci i miei agnelli... pasci le mie pecore”¹⁰⁴⁴. Essi ritengono che, con tali parole, Cristo abbia voluto *affermare* che: solo san Pietro e i suoi

¹⁰³⁶Nella sua seconda accezione, cioè di detentore di un potere *coattivo*.

¹⁰³⁷*Lc 22, 38*.

¹⁰³⁸A tal proposito, si veda il *Capitolo 6*.

¹⁰³⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 3, par. 6.

¹⁰⁴⁰*ICor 6, 3*.

¹⁰⁴¹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 3, par. 8.

¹⁰⁴²*I Tm 5, 19*.

¹⁰⁴³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 3, par. 9.

¹⁰⁴⁴*Gv 21, 15-17*.

successori, i vescovi di Roma, debbono reggere tutte le sue fedeli pecore”, vale a dire i cristiani, e tra questi, in particolare i presbiteri e i diaconi¹⁰⁴⁵.

Le pretese ierocratiche, però, toccano il loro apice, secondo il Padovano, con il celebre passo di *Matteo*, in cui Cristo, rivolgendosi sempre a Pietro, dice: “Io ti darò le *chiavi* del regno dei cieli, e *tutto ciò* che avrai legato sulla terra sarà legato nei cieli, e *tutto ciò* che avrai sciolto in terra sarà sciolto nei cieli”¹⁰⁴⁶. In base a questo brano i vescovi romani, infatti, ritennero di potersi attribuire l'esercizio del “potere politico supremo”¹⁰⁴⁷: con le “chiavi”, concesse a Pietro da Cristo, vollero intendere che era stata loro concessa la “pienezza del potere” (*plenitudo potestatis*) su *tutto* l'ordinamento umano, e che, come Cristo godette di questo potere su tutti i re e i principi (egli, infatti, era “Re dei Re”¹⁰⁴⁸), così ne godevano anch'essi, dal momento che Egli lo aveva concesso a Pietro, e, quindi, ai suoi successori nella sede episcopale di Roma, in quanto suoi *vicari*¹⁰⁴⁹ nel mondo.

Ma la *plenitudo potestatis* papale, secondo i suoi sostenitori, troverebbe conferma anche sul versante storico, ovvero in virtù di “un *certo* editto che si dice – afferma Marsilio ironicamente – sia stato pronunciato dall'imperatore Costantino”¹⁰⁵⁰, e con il quale il sovrano avrebbe deciso, appunto, di *esentare* i chierici dalla giurisdizione coercitiva dei governanti temporali, di *conferire* alla chiesa romana e al suo vescovo l'*autorità coattiva* su tutte le altre chiese, e, cosa più importante, di concedere al Pontefice “una giurisdizione coercitiva sui campi, i terreni e la gran parte dei possedimenti, nonché il *governo secolare* di alcune province”¹⁰⁵¹.

È in virtù, quindi, di tali argomenti e “testimonianze” che - conclude il Padovano - sembrerebbe possibile (ai curialisti) dimostrare che i vescovi e i presbiteri siano dotati di autorità coattiva, e che al maggiore tra loro, il vescovo romano, spetti la somma autorità politica¹⁰⁵².

¹⁰⁴⁵Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 3, par. 7.

¹⁰⁴⁶*Mt 16, 19*.

¹⁰⁴⁷Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 3, par. 2.

¹⁰⁴⁸*Ap 19, 16*.

¹⁰⁴⁹Questa definizione del Papa quale *vicarius Christi*, e non più solo come “vicario di Pietro”, fu imposta da Innocenzo III: in questo modo si affermava (e pretendeva) che il pontefice esercitava *in terra*, con funzione vicaria, i *poteri assoluti* di Cristo.

¹⁰⁵⁰Si tratta della famosa *Donazione di Costantino*.

¹⁰⁵¹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 18, par. 7.

¹⁰⁵²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 3, par. 15.

11.6: La demolizione delle “certezze” ierocratiche.

Una volta esposti quelli che sono i cardini su cui si fondano le rivendicazioni dei curialisti, Marsilio passa al contrattacco: si accinge, cioè, a confutarle totalmente, a dimostrare che “né il vescovo di Roma, né alcun altro vescovo o presbitero o diacono, hanno e devono avere alcun potere di governo, ossia giudizio o autorità politica sui sacerdoti e non sacerdoti, sui governanti, comunità, corporazioni o persone singole, a qualsiasi titolo esistano”¹⁰⁵³.

A tale scopo il *magister* padovano ritiene necessario chiedersi, in primo luogo, qual'è il tipo di *auctoritas* che detengono i vescovi e i presbiteri. Nel fare ciò, egli ricorre alla singolare ma, allo stesso tempo, ingegnosa distinzione tra autorità “essenziale” (o “inseparabile”), e autorità “accidentale” (o “separabile”) dei chierici.

La prima corrisponde “a quel *potere* in virtù del quale il sacerdote può consacrare il corpo e il sangue di Cristo, benedicendo il pane e il vino con una particolare formula, (può) amministrare gli altri sacramenti ecclesiastici, e legare e sciogliere gli uomini dai peccati (*potestas clavium*)”¹⁰⁵⁴. Questo “potere”, questo “abito sacerdotale”, fu *la prima volta* conferito dallo stesso Cristo (da lui *in persona*) agli Apostoli¹⁰⁵⁵; in seguito, invece, a chi desidera riceverlo (e ne è degno), *per il tramite* degli Apostoli o degli altri sacerdoti (vale a dire: di *qualunque* sacerdote), mediante l'imposizione delle mani e la pronunciazione delle parole e delle preghiere previste per tale scopo. Ciò significa che l'*autorità sacerdotale*, ovvero il “potere” di amministrare il sacramento eucaristico e di legare e sciogliere gli uomini dai peccati, e che ora possiamo chiamare, come suggerisce lo stesso Marsilio, “*autorità essenziale o inseparabile del presbitero in quanto tale*”, è uguale per *tutti* i sacerdoti: essa, cioè, *non* è presente nel vescovo romano, o in qualsiasi altro vescovo, più di quanto non lo sia in ogni semplice sacerdote¹⁰⁵⁶. E che questa “autorità essenziale”, in un vescovo (qualunque sia la sua diocesi), non differisce affatto da quella di un qualsiasi comune sacerdote, è confermato, aggiunge il Padovano, dalle Sacre Scritture. Riguardo al sacramento eucaristico, in *Luca* si legge, infatti, che: “preso il pane, egli (Cristo) rese

¹⁰⁵³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 4, par. 1.

¹⁰⁵⁴Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 15, par. 2.

¹⁰⁵⁵Si badi bene: solo in questa circostanza (in quanto si tratta della sua funzione *più propria*) è Cristo, e non il governante, ad essere la causa efficiente della *pars sacerdotalis*.

¹⁰⁵⁶Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 15, par. 4.

grazie, lo spezzò e lo diede loro (agli Apostoli), dicendo: "Questo è il mio corpo, che è dato per voi; *fate* questo (cioè *tutti* e con *ugual* potere) in memoria di me"¹⁰⁵⁷. Per quanto concerne, poi, il potere “di legare e sciogliere dai peccati”, in *Matteo* si legge che Cristo, rivolgendosi ai suoi discepoli (e *non* al solo Pietro), disse: “In verità vi dico, tutto ciò che *avrete* legato in terra, sarà legato anche in cielo; e tutto ciò che *avrete* sciolto in terra, sarà sciolto anche in cielo”¹⁰⁵⁸.

In realtà, sostiene Marsilio, riguardo al primo dei due “poteri” (la consacrazione eucaristica), non vi alcuna controversia: tutti concordano sul fatto che sia *uguale* in tutti i sacerdoti. Lo scontro tocca, in realtà, soltanto l'altro potere (la *potestas clavium*), dal momento che: “taluni (i curialisti) affermano, con ostinazione ma *senza un valido motivo*, che il Pontefice romano abbia ricevuto da Cristo un “potere delle chiavi” *maggiore* di quello degli altri sacerdoti”, e tutto ciò nonostante che “la Scrittura non fornisca alcun sostegno a un'affermazione simile, ma anzi dimostri l'opposto”¹⁰⁵⁹.

Per comprendere e, soprattutto, confutare questa pretesa “superiorità” papale, è necessario, perciò, ricercarne l'origine *storica*: per il Padovano bisogna, cioè, risalire fino alle origini della Chiesa, a quella che si potrebbe definire la fase “apostolica” della sua storia, quando i nomi “presbitero” e “vescovo” erano quasi *sinonimi*, perché applicati alla medesima persona, cioè il sacerdote: il primo, con riferimento alla sua *età*, il secondo, alla *dignità* del ruolo pastorale¹⁰⁶⁰. Quando però il Cristianesimo iniziò a diffondersi, e il numero delle sue comunità, insieme a quelle dei sacerdoti, crebbe in misura considerevole, gli stessi ministri, per evitare scandali e scismi, *elessero* uno tra loro affinché *dirigesse* e *regolasse* tutti gli altri “nell'esercizio dell'ufficio e del servizio ecclesiastico, nella distribuzione delle offerte ai bisognosi”¹⁰⁶¹ e nel corretto adempimento degli altri doveri connessi al sacerdozio”¹⁰⁶². E *per consuetudine*, consolidatasi col passare del tempo, il prescelto per guidare gli altri membri del corpo sacerdotale fu l'unico a mantenere l'appellativo di “vescovo”. Dunque, l'elezione o nomina a vescovo di un sacerdote, compiuta da altri come lui¹⁰⁶³, non gli conferì una *maggiore* autorità sacerdotale¹⁰⁶⁴, bensì soltanto un certo “potere”

¹⁰⁵⁷Lc 22, 19.

¹⁰⁵⁸Mt 18, 18.

¹⁰⁵⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 15, par. 4.

¹⁰⁶⁰Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 15, par. 5.

¹⁰⁶¹Ed è solo in questo caso, come vedremo, che, per Marsilio, ammette una loro “gestione” dei beni materiali.

¹⁰⁶²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 15, par. 6.

¹⁰⁶³Ovvero, da altri chierici, ma, soprattutto, altri uomini, e, quindi, non più da lo stesso Cristo.

¹⁰⁶⁴La quale può essere conferita solo da Cristo, Dio e uomo, e non da altri uomini.

(un'autorità *accidentale*, appunto) per quanto concerne l'*organizzazione* e la *gestione ordinata* della casa di Dio. Tale “potere”, chiarisce Marsilio, che si concretizzava, in particolare, nella facoltà di *dirigere e regolare* i sacerdoti, i diaconi e gli altri ufficiali ecclesiastici, “*non* comportava alcuna giurisdizione coercitiva nei riguardi di qualche individuo, a meno che il *legislatore umano* non avesse *autorizzato* chi era stato eletto “vescovo” a esercitare una giurisdizione simile”¹⁰⁶⁵. E ciò vale per qualunque vescovo e qualsiasi diocesi, anche per il vescovo di Roma: questi “*non* ha un'autorità sacerdotale essenziale superiore a quella di ogni altro sacerdote, così come Pietro *non* ne ebbe una maggiore di quella degli altri Apostoli”¹⁰⁶⁶.

Quanto detto, del resto, è avallato, aggiunge il Padovano, dai commenti di molti Padri della Chiesa, come dimostrano chiaramente le parole di san Girolamo (347 – 420). Quando, infatti, costui dice che: “... né la chiesa della città di Roma deve essere considerata diversa dalla chiesa di tutto il mondo”, sta affermando, in realtà, che la dignità *essenziale* dei vescovi (inclusa quella del vescovo romano) è *identica* a quella dei sacerdoti. E, continua Girolamo, “la comunità ecclesiastica della Gallia, della Britannia, dell'Africa, della Persia, dell'Oriente, dell'India e di tutto le nazioni barbare adorano un solo Cristo e osservano un'unica norma di verità. Se poi se ne fa *una questione d'autorità*, l'intero mondo è senza dubbio superiore ad una città”¹⁰⁶⁷. Qualunque sia la loro sede, Roma o Gubbio, Costantinopoli o Reggio, Alessandria o Turi, i vescovi hanno tutti lo *stesso* merito e lo *stesso* carattere sacerdotale”¹⁰⁶⁸. Dunque, proprio come la distinzione (storica) tra “vescovi” e “presbiteri”, anche la presunta superiorità, la “suprema autorità” del vescovo di Roma su tutti le altre diocesi cristiane, nonché la supposta *plenitudo potestatis* sui governanti, *non* trovano, per Marsilio, alcun fondamento nella legge e nella dottrina cristiane, né, tanto meno, nei commenti dai Padri della Chiesa.

Ma allora: da dove deriva una tale pretesa del vescovo romano e dei suoi sostenitori? La risposta, anche in questo caso, è la stessa per il Padovano: essa si fonderebbe, in origine, su una *consuetudine*, la quale, però, col tempo, è finita per imporsi, o, meglio, è stata imposta come regola *inderogabile*. Fino all'età dell'imperatore Costantino, spiega Marsilio, tutte le comunità cristiane, presenti nelle diverse province dell'impero, procedettero, come

¹⁰⁶⁵Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 15, par. 7.

¹⁰⁶⁶*Ibid.*

¹⁰⁶⁷Anche se si tratta dell'Urbe, della capitale dell'Impero.

¹⁰⁶⁸Girolamo, *Epistola 146, Ad Evangelum*, 1 (PL, XXII, 1194).

visto, ad eleggere, *in modo indipendente*, la propria guida spirituale, vale a dire il proprio vescovo. Spesso, però, molte di esse, nonostante ne avessero uno proprio, erano solite rivolgersi al vescovo di Roma per risolvere questioni più gravi sorte al proprio interno: soprattutto problemi di carattere dottrinario. E, aggiunge il filosofo, non erano rari casi in cui gli chiedessero, addirittura, di *scegliere e inviargli* un sacerdote della propria diocesi affinché ricoprisse il ruolo di vescovo là dove, si reputasse, mancassero candidati all'altezza del compito. Tutto ciò, probabilmente, avveniva, – sostiene Marsilio – in primis, per il prestigio di Roma: essendo la capitale, ossia il centro politico e culturale dell'Impero, si pensava che un candidato proveniente dalla sua diocesi avesse una più ampia formazione dottrinale, e per questo potesse assicurare alla comunità di destinazione la migliore guida possibile. Inoltre, i vescovi romani erano i successori di Pietro, il più eminente tra gli Apostoli, e per questo, forse, godevano di una fiducia assoluta presso le altre diocesi. Fatto sta, comunque, che:

in virtù di questa forma di *superiorità* (culturale e morale) fondata sulla *consuetudine*, e potendo contare sul consenso *spontaneo* delle altre chiese, i vescovi romani, succedutisi sino all'epoca di Costantino, giunsero ad assumere, con un processo graduale, una certa *autorità* di promulgare decreti e dare disposizioni valide per l'*intera* chiesa, e attribuirsi il *potere* di imporre che tali norme fossero osservate in modo sempre più rigoroso¹⁰⁶⁹

Si trattava, tuttavia, di un'autorità, di un potere, che, sebbene già *illegittimo*, era circoscritto all'ambito *spirituale*. Fu, però, solo in seguito “ad un certo editto”, del quale si dice sia stato pronunciato dall'imperatore Costantino¹⁰⁷⁰, che si decise (cioè per sua concessione) di *esentare* i chierici dalla giurisdizione coercitiva dei governi temporali, e, allo stesso tempo, di conferire alla chiesa romana e al suo vescovo quella *stessa* autorità su tutte le altre chiese. Infine, sempre in base a questo documento, *sembra* che Costantino abbia concesso al vescovo e alla chiesa di Roma anche una giurisdizione coercitiva sui campi, i terreni e la gran parte dei possedimenti ecclesiastici, nonché il governo secolare di alcune province¹⁰⁷¹. Ed è solo in virtù di questo “dono”, sostiene Marsilio a conclusione del suo ragionamento, che, *sebbene non lo affermi chiaramente*, in seguito, i vescovi romani,

¹⁰⁶⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 18, par. 7.

¹⁰⁷⁰Trattasi della celebre *Donazione di Costantino* (si veda capitolo 6).

¹⁰⁷¹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 18, par. 7.

soprattutto quelli più recenti, *hanno preteso* di assumere una giurisdizione coattiva universale sul mondo sotto un altro titolo che li comprende tutti: quello di *pienezza di potere*¹⁰⁷². Dunque, la presunta superiorità del vescovo di Roma sugli altri vescovi e presbiteri, e, più in generale, la sua pretesa di una *plenitudo potestatis*, hanno un'origine storica, ma *nessun* fondamento teologico: come visto, a partire da fattori storici e politici, si è passati, per quanto concerne l'ambito clericale, attraverso una prima “restrizione” della *potestas clavium* ai soli vescovi; poi, successivamente, al solo vescovo di Roma. In questo passaggio tale “potere” ha finito col perdere la sua natura esclusivamente *spirituale*, per assumerne una *temporale*, ovvero: un'*autorità amministrativa e di governo* non solo sulla Chiesa, ma anche su tutti i governanti, le comunità politiche e le singole persone; una *plenitudo potestatis* appunto.

11.7: Gli unici, legittimi, detentori della *giurisdizione coattiva* sugli atti umani.

Una volta descritto il processo *storico* mediante il quale il “potere delle chiavi”, proprio a tutti i membri del clero, è diventato il caposaldo sul quale i vescovi di Roma hanno fondato la loro *pretesa* di una pienezza di potere assoluta tanto in ambito spirituale quanto in ambito temporale, Marsilio intraprende la seconda fase della sua minuziosa opera di demolizione delle posizioni ierocratiche.

Dunque, dice il Padovano, secondo quanto sostenuto dai curialisti: il vescovo romano possiederebbe una *giurisdizione coattiva* sugli atti volontari di tutti gli uomini. Ma, fa notare il filosofo, ogni giudizio coattivo valuta tali atti in base ad una qualche *legge* o *consuetudine*, e lo fa nella misura in cui essi sono ordinati a un qualche *fine*. Ora, scopo degli atti volontari degli uomini, in *questo* mondo, è una vita degna dell'essere umano (*vita sufficiens*); mentre del mondo *ultraterreno* quella che si è soliti chiamare “vita eterna”. Per cui: se si considera la diversità (relativa, ovviamente, ai *fini*) che intercorre fra atti di questo genere¹⁰⁷³, così da farne emergere la differenza *riguardo ai giudici* cui compete valutarli, le *leggi* alle quali costoro debbono fare riferimento, i *generi di giudizio* che essi formulano e le *modalità* secondo cui operano, allora sarà possibile chiarire in maniera rilevante

¹⁰⁷²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 19, par. 9.

¹⁰⁷³Ovvero, tra gli atti *volontari*.

l'infondatezza di tali pretese¹⁰⁷⁴.

Per tutti gli atti *comandati*, quelli, cioè, la cui origine risale ad un comando della mente umana¹⁰⁷⁵, è stata stabilita, spiega Marsilio, una serie di *regole*, in virtù delle quali essi vengono compiuti in maniera appropriata e debita, garantendo così il raggiungimento di una vita degna di tale nome *sia in questo mondo che nell'altro*. Fra queste norme, ve ne sono alcune sulla cui base si procede a *disciplinare* gli atti volontari *insegnando* quali debbano essere compiuti e quali tralasciati, *senza che sia previsto*, per chi compia o meno tali atti, il conferimento di punizioni o premi da parte di qualcuno dotato di potere coattivo¹⁰⁷⁶. In questo caso, quindi, non si tratta di leggi, bensì di *precetti*, di *insegnamenti* appunto. Altre, tra le norme suddette, invece, *associano* all'ordine di compiere o tralasciare determinati atti la *minaccia* di una punizione, o la *promessa* di un premio, la cui assegnazione a chi esegue o ignora l'ordine, compete a qualcuno *dotato di potere coattivo*. In questo caso si parla, perciò, di vere e proprie “leggi”, vale a dire di “norme *coattive*”. Tra queste ultime, poi, si distinguono quelle che comportano, per chi vi si attiene o le viola, una punizione o un premio nello stato e per lo stato della vita *presente*, e che vengono chiamate *leggi civili*; e quelle, invece, che prevedono una punizione o un premio *esclusivamente* nello stato e per lo stato della vita *futura*, e che sono dette *leggi divine*. Entrambi queste forme di legge *coattiva* necessitano, però, a loro volta, di un soggetto (o principio) che comandi, regoli e giudichi gli atti umani sulla base delle suddette leggi, esegua le sentenze, e persegua i trasgressori; e questo soggetto è detto “giudice”.

Riguardo alla legge umana, occorre dunque un *giudice*: un soggetto dotato dell'*autorità* di giudicare gli atti contenziosi umani, di eseguire le sentenze, e di perseguire *con il suo potere coattivo* chiunque violi la legge¹⁰⁷⁷ e compi il male¹⁰⁷⁸. E tale giudice non può che essere, come afferma sempre san Paolo¹⁰⁷⁹, il re, il principe o il tribuno, vale a dire: il *governante*. Del resto, aggiunge Marsilio: ogni *specifica* materia deve ricevere l'azione di quello stesso agente che è stato fatto e ordinato per agire su di essa in maniera da realizzare il fine che le è proprio¹⁰⁸⁰. Ora:

¹⁰⁷⁴Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 8, par. 1.

¹⁰⁷⁵Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 8, par. 3.

¹⁰⁷⁶Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 8, par. 4.

¹⁰⁷⁷I termini “giudice” e “giudizio” sono qui intesi nel secondo dei significati esposti nel *capitolo 11.3*.

¹⁰⁷⁸*Rm 13, 4*.

¹⁰⁷⁹*Rm 13, 1*.

¹⁰⁸⁰Aristotele, *Fisica*, II, 8, 199a 9.

chi viola la legge, costituisce la *materia* sulla quale è predisposto ad intervenire il giudice o governante, al fine di rendere giustizia con equità ed equilibrio, preservando così la convivenza pacifica e la tranquillità della comunità civile e garantendo a quanti ne fanno parte una vita degna dell'essere umano (*vita sufficiens*); e tale sua *autorità* vale dovunque si trovi questa *materia* all'interno della provincia a cui (il giudice o governante) è preposto¹⁰⁸¹.

Da tutto ciò, dunque, si evince che: seppure è un *sacerdote* a trasgredire la legge umana, costui sarà comunque sottoposto al giudizio del governante (civile), dal momento che *chiunque*, anche se presbitero o vescovo, violi la suddetta legge, *deve* essere giudicato e punito dal giudice che detiene *in questo mondo* il potere coercitivo nei confronti dei trasgressori di tale legge. Il fatto di appartenere o meno al corpo sacerdotale (alla *pars sacerdotalis*) non incide sul suo rapporto con il giudice più del fatto di essere, ad esempio, contadino o carpentiere¹⁰⁸². Quindi, deve essere *respinta* la tesi di chi (i curialisti) obietta che le offese verbali, i danni ai beni e alle persone, e qualunque altro atto proibito dalla legge umana, se commessi da un *sacerdote*, risultino essere azioni *spirituali*, e nega così che spetti al governante punire il responsabile: questi generi di atti illegali sono, infatti, *carnali* e *temporali*, e, perciò, soggetti alla sua (del *governante*) giurisdizione coattiva. Pertanto, conclude il nostro *magister*, ciascun sacerdote, o vescovo, soggiace e deve soggiacere, *al pari dei laici*, alla giurisdizione dei principi in tutte quelle norme cui la legge umana prescrive di attenersi: questi non è esente dal loro giudizio coattivo, e non ha il potere di conferire simile privilegio a qualcun altro¹⁰⁸³.

Del resto, come pienamente dimostrato nella *I Dictio*¹⁰⁸⁴: se il vescovo romano o qualunque altro presbitero non fosse soggetto al giudizio coattivo dei governanti, ma potesse esercitare egli stesso tale giudizio, senza il consenso del legislatore umano, e avesse l'autorità (temporale) di sottrarre alla giurisdizione di chi governa tutti i *ministri ecclesiastici*, e di sottometterli a se stesso, allora la giurisdizione dei governanti secolari ne risulterebbe quasi del tutto *annullata*, con grave danno per tutti i governi e tutte le comunità politiche, in quanto che vi sarebbe una “*disordinata pluralità di poteri*”¹⁰⁸⁵, la quale, a sua

¹⁰⁸¹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 8, par. 7.

¹⁰⁸²*Ibid.*

¹⁰⁸³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 8, par. 8.

¹⁰⁸⁴Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, I dictio, cap. 17, par. 1-3.

¹⁰⁸⁵Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 8, par. 9.

volta, provocherebbe la *dissoluzione* del corpo politico¹⁰⁸⁶. Sempre al governante, infine, spetta il compito di stabilire *quanti* ecclesiastici debbano esservi nella regione posta sotto la sua autorità, così come avviene con i membri di qualunque altra *pars* dello Stato¹⁰⁸⁷, affinché l'indebita crescita di una di queste componenti non la metta in condizioni di *resistere* al potere legittimo del governante, o di *turbare* in qualche altro modo il corpo politico¹⁰⁸⁸.

Una volta dimostrato che gli atti umani volontari, che arrecano danno o vantaggio ad un soggetto diverso da chi lo compie, debbono, nella vita terrena, essere regolati dalla legge e dal giudice *umani*, e che tutti sono tenuti a sottostare alla giurisdizione coercitiva di questo giudice, *indipendentemente* dal fatto di essere laici o chierici, e che, perciò, anche al vescovo di Roma *non* spetta alcuna autorità temporale, Marsilio passa, dunque, ad indagare la *natura* dell'“autorità spirituale”, ovvero: spiega a *chi* spetta giudicare e punire gli atti volontari degli uomini *in funzione della vita eterna*. A tal proposito, è possibile affermare, senza timore di smentita, che questo passaggio della sua critica alle pretese ierocratiche sia tra i più originali di tutta la sua opera: qui, il Padovano, mediante l'ennesima sottile e precisa indagine “logico-linguistica”, sostenuta, a sua volta, da riferimenti scritturali, demolisce letteralmente la tradizionale concezione dell'“autorità spirituale” (intesa soprattutto come *potestas clavium*), riducendola, come vedremo, ad una pura attività di *indottrinamento*, ad una funzione “pedagogica”. Dice, infatti, Marsilio all'inizio del capitolo IX: “in base al ragionamento svolto sin qui, risulta, quindi, esservi un certo giudice dotato di autorità coercitiva nei confronti di chi trasgredisce la legge *divina*... ma questo giudice è uno solo, vale a dire *Cristo*, e nessun altro”¹⁰⁸⁹. Questo, spiega l'autore, è attestato anche dalle Sacre Scritture, nelle quali si legge che: “Uno solo è il legislatore e giudice che ha la facoltà di condannare e assolvere”¹⁰⁹⁰. Ma in *questo* mondo, aggiunge subito dopo il *magister* padovano, il potere coattivo di tale giudice, cioè di Cristo, *non* viene esercitato nei riguardi di nessuno, ossia: *non* si traduce mai nell'assegnazione di punizioni o premi nei confronti di quanti violano o osservino la sua legge “evangelica”. Cristo ha voluto che *ognuno* conservasse fino all'ultimo istante della propria vita terrena la *possibilità* di

¹⁰⁸⁶Si veda *capitolo 10.8*.

¹⁰⁸⁷Si veda *capitolo 10.7*.

¹⁰⁸⁸Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 8, par. 9.

¹⁰⁸⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 9, par. 1.

¹⁰⁹⁰Gc 4, 12.

acquistare meriti e di pentirsi dei peccati commessi contro la sua legge.

Esiste, poi, un altro *giudice* secondo la legge evangelica, il quale si trova, però, in una condizione assimilabile a quella di chi è “giudice” secondo la prima accezione del termine¹⁰⁹¹; ed è quella del sacerdote, che, *in questo mondo*, riveste, appunto, il ruolo di *maestro* della legge divina e *insegna* cosa si deve fare o evitare, in base ai precetti di tale legge, per ottenere la vita eterna e per non essere condannati. Costui, quindi, *non* dispone del potere coattivo di costringere qualcuno in *questo* mondo ad attenersi ai precetti divini, ma è paragonabile (nella funzione) ad un *medico*, “il quale ha l'autorità di *dare insegnamenti e consigli*, di *formulare previsioni* e di *esprimere giudizi*”¹⁰⁹² circa ciò che è *bene* fare o evitare, se si vuole restare sani e scongiurare il pericolo di malattia o morte”¹⁰⁹³. In altri termini: il sacerdote, al pari del medico, può *solo* avanzare supposizioni (rese autorevoli dal suo *status* di esperto) in merito alla condotta che deve tenere chi desidera conservare, o recuperare, la propria salute *spirituale*.

Da tutto ciò si evince, dunque, che fra la legge evangelica (o divina) e gli uomini, ai quali è stata donata da Cristo, possono sussistere *due tipi* di rapporti. Vi è un primo modo di considerare la legge divina in relazione agli uomini, che concerne il loro stato *nella vita futura*, ed è il caso in cui coloro che l'hanno trasgredita nella vita presente riceveranno, nell'ultraterreno appunto, una punizione e un castigo. In questo caso, quindi, la scelta del termine “legge”, per indicare l'insegnamento evangelico, risulta pienamente appropriato, così come quello di “giudice”, cioè di colui che è dotato di una autorità coercitiva, s'addice a chi in base ad essa *giudicherà* gli atti umani. Ma, appunto, “giudicherà”, sottolinea Marsilio, non “giudica”: dal momento che, sulla base di quella stessa legge (della scrittura evangelica)¹⁰⁹⁴, e *per volontà* del suo legislatore, cioè Cristo, tale forma di giudizio coattivo *non* deve essere esercitata in questa vita, ma soltanto in quella *futura*. Nei vangeli, del resto, si legge che lo stesso Cristo, rivolgendosi ai suoi, disse: “In verità vi dico che quando, *nella rigenerazione*, il Figlio dell'uomo sarà sul trono della sua gloria, anche voi che mi avrete seguito starete seduti sui dodici troni *a giudicare* le dodici tribù di Israele”¹⁰⁹⁵; il che equivale a dire che gli Apostoli erano destinati a sedere accanto a Cristo in qualità di *giudici*

¹⁰⁹¹Si veda *capitolo 11.3*.

¹⁰⁹²Qui “giudizi” si intende, ovviamente, nel senso di “pareri”.

¹⁰⁹³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 9, par. 2.

¹⁰⁹⁴Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 9, par. 3.

¹⁰⁹⁵Mt 13, 28.

nell'*altra* vita e non in questa. E lo stesso concetto è espresso anche da autorevoli Padri della Chiesa. San Giovanni Crisostomo, ad esempio, sostiene che: “se un uomo dovesse discostarsi dalla via della vera fede, ci si dovrebbe aspettare dal sacerdote molta *cura* e tanta *pazienza*, poiché egli *non* può riportare sulla retta via chi si è perso *con la forza e le minacce*; dovrà *convincerlo* a fare ritorno alla vera fede da cui si era allontanato in precedenza”¹⁰⁹⁶. Dello stesso avviso è anche san Ilario, che nella sua lettera all'Imperatore Costanzo, tra le tante cose, dice anche che: “Dio ci ha *insegnato* a riconoscerlo, anziché pretendere che lo facessimo, e si è *rifiutato* di ricorrere a un'autorità coercitiva per ottenere tale riconoscimento, limitandosi *a raccomandare*, nei suoi precetti, di ammirare le opere celesti”¹⁰⁹⁷.

Dunque, afferma il Padovano a conclusione di questo passaggio: in base alla verità dei Vangeli e alla interpretazioni che di esse offrono autorevoli commentari, Cristo *non* esercitò in questo mondo alcun potere giudiziario, ossia, *non* fu giudice, ma visse come un *servo* e *fu sottoposto* alla giurisdizione coercitiva di un altro uomo; e solo quando eserciterà tale potere giudiziario nell'*altro* mondo, gli Apostoli siederanno insieme a lui a giudicare¹⁰⁹⁸. Vi è perciò da stupirsi, aggiunge il filosofo con non poca ironia, “quando qualche vescovo o presbitero, *chiunque egli sia*, si attribuisce un'autorità maggiore o comunque diversa da quella che Cristo e gli Apostoli vollero avere in questo mondo”¹⁰⁹⁹; egli (Cristo) affermò infatti: “per causa mia sarete condotti dinanzi ai re e ai governanti”¹¹⁰⁰, *non* disse: sarete re o governanti. Nella vita presente i chierici *regolano* soltanto gli uomini e li *guidano* secondo la scrittura evangelica (la legge *divina*) in vista di quella futura; e *non* gli è stato concesso da chi ha dato loro tale legge (Cristo, che ne è l'unico *legislatore*) il potere di punire, sulla base di essa, alcun individuo in questo mondo. La legge divina, nel riferirsi agli uomini nello stato e per lo stato della vita presente, ha più la natura di una *disciplina* teoretica e/o pratica, che non quella di “legge” intesa nel suo significato più proprio (vale a dire: di *norma coattiva*)¹¹⁰¹; quindi, chi la governa, più che “giudice”, deve essere chiamato *maestro* o *dottore* della legge, in quanto che, come sottolineato in precedenza: suo compito (funzione) è *insegnare* cosa fare o non fare, in basi a tale legge, per ottenere la vita eterna e

¹⁰⁹⁶ Giovanni Crisostomo, *De sacerdotio*, II, 3 (PG, XLVIII, 634).

¹⁰⁹⁷ Ilario di Poitiers, *Epistola ad Costantinum Augustum*, 1, 6 (PL, X, 561a).

¹⁰⁹⁸ Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 9, par. 7.

¹⁰⁹⁹ Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 9, par. 8.

¹¹⁰⁰ *Mt 10, 18*.

¹¹⁰¹ Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 9, par. 3.

per non essere condannati. Si dirà, dunque, che chiunque pecchi nei confronti della legge divina, deve essere giudicato, corretto e punito in base ad essa; *ma* che esistono *due tipi* di giudice secondo tale legge: uno di essi è “giudice” nella accezione più propria del termine, ovvero detiene il potere *coattivo* di punire i suoi trasgressori e far loro scontare la pena eterna; e questi è *solo* Cristo. Costui, però, *volle e stabili* che tutti i trasgressori della legge divina fossero giudicati coattivamente e puniti solo nella *vita ultraterrena*, e non in questa. Vi è poi un secondo “giudice” della legge divina, il sacerdote (presbitero o vescovo), il quale però *non* lo è secondo l'accezione precedente, e, quindi, *non ha facoltà* di correggere e punire coattivamente quanti *in questo mondo* violano la legge divina. Presbiteri e vescovi sono *giudici* nel senso di “esperti” della legge divina, ed in quanto tali il loro compito *non* consiste nel punire o assolvere i trasgressori, ma nell'*insegnare, esortare, riprendere e correggere* coloro che peccano contro essa, e, in particolare, nell'*atterrirli* con un giudizio che prevede la loro dannazione, la punizione che riceveranno nella vita futura dall'unico giudice coattivo secondo la legge divina, cioè Cristo¹¹⁰². Marsilio, in altri termini, riconosce a *tutti* i membri del clero soltanto un potere *diagnostico*, che si esaurisce nella facoltà di *preannunciare*, a chi viola i precetti evangelici, una probabile punizione futura (la dannazione), *avvertendo* il trasgressore (peccatore), a cui essi si rivolgono, che un determinato comportamento potrà finire per danneggiare in modo irrimediabile la sua salute *spirituale*.

Solo in un caso nella vita presente, afferma il Padovano, l'eretico, lo scismatico, o più in generale un qualsiasi trasgressore della legge divina, dovrebbe essere punito: quando a prevederlo fossero le leggi *civili*. Se queste ultime, infatti, vietano ad un eretico o ad un qualunque altro *infedele*¹¹⁰³ di rimanere in una determinata regione, chi di costoro è scoperto a violarle, deve essere perseguito in questa vita, ovviamente come trasgressore della legge umana, con la punizione prevista per tale genere di *reato*; e, cosa più importante, a punirlo dovrà essere il giudice che ne è custode in virtù dell'autorità concessagli dal *legislatore*¹¹⁰⁴, ossia il *governante civile*. Ma se tale legge *non* prevede punizioni per i violatori della legge divina, *nessuno* può legittimamente giudicarli, *né* infliggere loro pene, nella persona o nei beni, relative allo stato della vita presente, dal momento che, per quanto grave possa essere

¹¹⁰²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 10, par. 2

¹¹⁰³Qui *infedele* è da intendersi, soprattutto, come sinonimo di *trasgressore* della legge divina.

¹¹⁰⁴Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 10, par. 3.

la loro *colpa*¹¹⁰⁵, nessun uomo che *pecchi* contro una qualsiasi *disciplina* speculativa e/o pratica¹¹⁰⁶ viene costretto a *correggersi* in questo mondo: “nessuno viene punito dal governante per il solo fatto di peccare nei confronti della legge divina”¹¹⁰⁷. Ma più in generale, per Marsilio, *non* può essere processato e condannato alcun individuo che abbia fatto qualcosa che la legge dello Stato non proibisca in maniera *esplicita*: il “suo” legislatore umano tollera, o meglio, *si disinteressa* di tutto ciò che non ha né può avere ripercussioni sulla vita pubblica, e, da questo punto di vista, gli eretici e gli infedeli non ne hanno. Essi sono perseguiti solo qualora costituiscano un elemento, potremmo dire, di “turbativa” sotto il profilo socio-politico. E in tal caso, Marsilio lo ribadisce ancora una volta, il *potere di giudicarli*, infliggendo loro punizioni temporali¹¹⁰⁸, “appartiene esclusivamente (*solius*) a chi governa per concessione del *legislatore umano*, e *non* a qualche presbitero o vescovo, che pretenderebbero di arrogarsi tal giudizio perché esso riguarda uomini che hanno peccato contro la legge divina”¹¹⁰⁹. I sacerdoti – conclude il Padovano – non detengono alcun ruolo di giudici coattivi o di governanti nei confronti di chi viola (pecca) contro tale *disciplina*, poiché di essa sono solo dei *dotti*. Se, infatti, fosse così, come appunto sostengono i curialisti, allora, ad esempio, anche “l'orafo dovrebbe essere giudice coattivo o governante nei riguardi di chi fabbrica futuri oggetti d'oro”, ma un tale ragionamento è del tutto *irrazionale*. Vi sarebbero, infatti, tanti governanti quanti sono gli uffici pubblici¹¹¹⁰ nei cui confronti è possibile errare, ma ciò, come dimostrato in precedenza¹¹¹¹, sarebbe dannoso per l'intero Stato¹¹¹², perché ne minerebbe la pace interna, e con essa la sua unità.

Prima, però, di passare all'altro tema principale (la *summa paupertas*) delle sue confutazioni, è il caso di soffermarsi ancora un momento su questo passaggio del suo discorso: sulla scorta di quanto appena analizzato, si evince, infatti, che queste pagine del *Defensor Pacis* sono, senza dubbio, tra le più *ardite* e *rivoluzionarie* tra quelle scritte ai suoi tempi, sia sul piano ecclesiologico, ma anche su quello del *diritto*. Qui si possono cogliere,

¹¹⁰⁵Si badi bene, qui si parla di *colpa* e non di *reato*, al fine di sottolineare che la *violazione* in questione riguarda l'ambito *religioso*, e non quello *politico*.

¹¹⁰⁶La legge divina, nella vita terrena, corrisponde, come detto, ad una *dottrina*; non a caso si parla di *precetti*.

¹¹⁰⁷Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap.10, par. 7.

¹¹⁰⁸Sia singolarmente che ad un intero gruppo umano.

¹¹⁰⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 10, par. 8.

¹¹¹⁰Le *partes* che compongono la comunità politica.

¹¹¹¹Si veda *capitolo 10.8*.

¹¹¹²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 10, par. 8.

infatti, i *prodromi* del diritto alla “libertà di coscienza” e alla “libertà di culto”: due principi giuridici che “si imporranno” all'attenzione dei giuristi e filosofi del diritto europei solo in età moderna¹¹¹³. Per il nostro filosofo, *nessuno* può essere processato o condannato per aver fatto qualcosa che la legge dello Stato *non* punisca in maniera esplicita. La *tolleranza* della difformità religiosa è presentata, forse per la prima volta, come una possibilità *concreta*: scelta che ciascuna comunità è *libera* di compiere.

11.8: La *summa paupertas*.

Dopo aver dimostrato, sia mediante i testi di riferimento delle Sacre Scritture, sia con argomentazioni filosofiche e politiche, che il potere coercitivo nel mondo presente non spetta ad alcun vescovo, presbitero o altro membro del clero¹¹¹⁴, Marsilio si accinge a confutare l'altra principale pretesa ierocratica: il presunto *dominium* assoluto del vescovo di Roma su i beni mobili e immobili dell'intera Ecclesia (e non solo). Si tratta di un tema strettamente legato al noto dibattito, teologico e politico, sorto nei primi decenni del XIII secolo intorno alla “questione francescana”¹¹¹⁵. Marsilio condivide l'ideale della “povertà estrema” proprio degli “spiritualisti” e la loro interpretazione *rigorista* del modello fornito da Francesco d'Assisi, a sua volta ispirato all'ideale *evangelico* di povertà assoluta e di sottomissione e rinuncia al potere; e ne fa il *presupposto* ideologico da contrapporre alla cupidigia di beni materiali dei chierici (soprattutto, del vescovo di Roma) e all'infondatezza delle sue giustificazioni. Anche in questo caso, nelle sue confutazioni delle mire papali e degli altri vescovi, si intrecciano testimonianze evangeliche, e dei santi commentatori della Chiesa, e il suo, ormai noto, procedimento analitico, fondato su presupposti filologici e dimostrazioni razionali.

A partire dai Vangeli, infatti, si legge che Cristo venne sulla terra per insegnare l'*umiltà* e il *disprezzo* di questo mondo come *via* per meritare la salvezza eterna: egli insegnò tale condizione di perfezione, in primis, a coloro che desideravano essere i suoi *discepoli* e *successori* nella funzione *pastorale* che egli era venuto a compiere nel mondo. Ciò, dice Marsilio, è espresso chiaramente in *Matteo*, dove è scritto che, a chi gli chiedeva cosa fare

¹¹¹³Felice Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica nel Medioevo*, pag. 123.

¹¹¹⁴Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 10, par. 1.

¹¹¹⁵Si veda *capitolo 9*.

per ottenere la vita eterna, Cristo rispondeva: “Se vuoi essere *perfetto*, vendi *tutto* ciò che possiedi e dallo ai poveri, e avrai un tesoro in cielo”¹¹¹⁶. Chi aspira a vivere secondo gli insegnamenti di Cristo, insiste il Padovano, e, ancora di più, chi mira ad imitarlo nell'evangelizzazione (nella funzione pastorale), *deve* vivere in condizione di *povertà* e *disprezzare* le cose mondane, poiché: *è prima l'esempio che insegna e poi la predicazione*. Quindi, coloro che, tra i ministri della chiesa, posseggono beni temporali, *hanno contraddetto e tradito* gli insegnamenti di Cristo, e *minato* la fede degli uomini, poiché, appunto, quest'ultimi, per natura, *tendono* a prestare maggiore attenzione alle azioni che alle parole altrui. Tale condizione di degrado del clero è evidente soprattutto nella sua epoca, nella quale, appunto, vescovi e presbiteri “hanno un desiderio smodato di piaceri e vanità, di beni temporali e di poteri, e inseguono e ottengono con ogni sforzo, *non a buon diritto*, ma *illegittimamente*, apertamente o di nascosto, tutto ciò che Cristo e i suoi sinceri imitatori (gli Apostoli) disprezzarono, e insegnarono e ingiunsero di disprezzare”¹¹¹⁷, vale a dire: a *schernire* il potere e la ricchezza, e a vivere in condizione di *sudditi* e di *umili*.

Per rafforzare la tesi della “*summa paupertas*”, a cui, a suo parere, dovrebbe attenersi l'intera *pars sacerdotalis* (vescovi compresi), il *magister* padovano ricorre, come già anticipato, all'indagine filologica, al fine di dimostrare quale debba essere la “condizione materiale” di *tutti* i ministri della Chiesa. Marsilio si sofferma in particolare su due termini: *dominium* e *possessio*. Definisce il *dominium* come la “potestà suprema”, e, principalmente: come il diritto di rivendicare *contro tutti i terzi* una cosa *giustamente* acquistata, e tenuta così che altri non ne abbia l'uso senza l'*espesso consenso* della persona che la possiede¹¹¹⁸. La *possessio*, invece, è “l'uso *legittimo* di una cosa tangibile propria o *altrui*”¹¹¹⁹. Sulla base di tali definizioni, il filosofo giunge a due fondamentali conclusioni: 1) è *sempre* possibile *rinunciare*, per un tempo *indeterminato*, al dominio di un bene; 2) per quanto concerne il semplice possesso (uso), la sua rinuncia *non* è sempre attuabile. La prima conclusione è dimostrabile sul piano giuridico e razionale: infatti, chi ha acquisito, *per legge*, la proprietà di una cosa, ha anche il *diritto* di potervi rinunciare. Ma, aggiunge Marsilio, lo è dimostrata anche dal punto di vista della fede: nei suoi insegnamenti, infatti, Cristo ha *sempre* invitato a rinunciare alla proprietà e al dominio. Più volte nei Vangeli sono riportate sue parole in

¹¹¹⁶Mt 19, 16-21; Mc 10, 17-21; Lc 18, 18-22.

¹¹¹⁷Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 11, par. 6.

¹¹¹⁸Felice Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica nel Medioevo*, pag. 131.

¹¹¹⁹Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 12, par. 19.

proposito; come in *Matteo*, quando afferma: “chiunque avrà lasciato casa o campi per il mio nome, ne riceverà il centuplo e erediterà la vita eterna”¹¹²⁰; o come in *Luca*, dove dice: “a chi ti toglie il mantello, non impedire di prendere anche la tunica”¹¹²¹. Viceversa, continua il Padovano, *non è possibile* rinunciare per un tempo indeterminato al semplice uso (*possessio*) di un bene, soprattutto se si tratta di un bene *essenziale* (cibo e/o vestiti): ciò, infatti, sarebbe *incomprensibile* sul piano razionale perché corrisponderebbe ad un vero e proprio “suicidio”, il che va contro la natura umana¹¹²²; ma sarebbe anche *scellerato* dal punto di vista della fede, poiché il suicidio è visto dal Cristianesimo come un *peccato* tanto grave da meritare la dannazione eterna.

In questo modo, dunque, Marsilio demolisce le tesi curialiste e quelle di Giovanni XXII relative all'impossibilità di scindere il mero uso dal dominio¹¹²³: “chi afferma così – dice infatti il Padovano – non fa altro che negare la possibilità di adempiere il consiglio di Cristo, il che è una evidente *menzogna* e va evitato in quanto *malvagio* ed *eretico*”¹¹²⁴. Cristo, insiste il filosofo, non solo predicò la rinuncia ai beni materiali, ma praticò egli stesso la *povertà estrema*, tenendo per se e per i suoi Discepoli solo il cibo e i vestiti, vale a dire: il *necessario* per vivere. Ne consegue che: chi aspira alla perfezione evangelica, come appunto i francescani, *deve* rinunciare alla *proprietà* di qualsiasi bene temporale, *né* desiderare alcun bene che serva a far fronte alle necessità *future*, ma *accontentarsi* del semplice uso di ciò che è necessario al solo sostentamento nel *presente*. Tutto questo, del resto, è confermato sempre dai Vangeli, dove, appunto, si legge che Cristo, a chi lo interroga su come guadagnarsi la vita eterna, risponde: “se vuoi essere *perfetto*, va, vendi tutto ciò che possiedi e dallo ai poveri, e avrai un tesoro nei cieli”¹¹²⁵. Ma tale insegnamento, precisa Marsilio, ed è questo l'aspetto più importante di questo passaggio, non riguarda soltanto determinate categorie di sacerdoti o ordini monacali, ma *tutti* i ministri della Chiesa: tutti, presbiteri e vescovi, *debbono* perseguire, secondo la legge evangelica, la *summa paupertas*, se veramente vogliono attingere allo *status perfectionis* proprio dei loro predecessori, gli Apostoli. Quest'ultimi, lo hanno detto chiaramente: “Avendo di che nutrirci

¹¹²⁰Mt 19, 29.

¹¹²¹Lc 6, 29.

¹¹²²Contro il suo *innato* istinto di conservazione.

¹¹²³Nella sua bolla *Ad conditorem* canonum, Giovanni XXII abroga la soluzione esposta nella *Exit qui seminat* redatta da papa Niccolò III, ribadendo che: l'uso di una cosa consumabile non poteva essere disgiunto da una condizione di *proprietà*; e, quindi, i francescani dovevano *avere il dominio* sui beni che usavano.

¹¹²⁴Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 13, par. 6.

¹¹²⁵Lc 18, 22.

e coprirci, questo ci basta!”¹¹²⁶.

E a chi, poi, tra i sostenitori delle pretese papali, potrebbe obiettare che, non possedendo alcuna proprietà, come, ad esempio, terreni e bestiame, i sacerdoti non avrebbero nemmeno il necessario per vivere, il *magister* padovano risponde che è alla comunità dei fedeli (*universitas fidelium*) che spetta provvedere all'indispensabile per vivere della *pars sacerdotalis*: essi, infatti, in quanto *legislatori*¹¹²⁷ possono stabilire dei “redditi, provenienti da beni mobili e immobili, con i quali *provvedere sufficientemente* al sostentamento dei ministri del Vangelo”¹¹²⁸; e, nell'eventualità che di essi (cioè dei suddetti redditi) avanzasse qualcosa, i chierici stessi *debbono* distribuirlo ai poveri. Il clero, dunque, *non* è, *né* deve essere proprietario dei beni di cui gode le rendite, ma solo una sorta di “amministratore”, che li utilizza per fini *essenziali*: la *proprietà* di questi beni è e deve essere solo del legislatore umano (fedele), o di colui al quale ha assegnato, tra gli altri, anche tale funzione, ovvero, del governante (il *principans*).

11.9: Per una “nuova” Chiesa.

Si è giunti, dunque, all'atto finale del maestoso disegno “politico” del filosofo padovano. Una volta confutate, in maniera definitiva ed impeccabile, tutte le pretese ierocratiche: dalla superiorità dei vescovi sui presbiteri e la sottomissione di quest'ultimi ad una loro presunta autorità coercitiva, al loro *dominium* sui beni temporali dell'intera *Ecclesia* (e non solo); dall' “autorità suprema” del vescovo di Roma su tutti gli altri vescovi e le altre diocesi, fino alla sua *plenitudo potestatis* su tutti i governanti della terra; dopo tutto ciò, Marsilio può finalmente esporre il proprio modello (*pars construens*) di Chiesa *universale*.

Si tratta, ovviamente, di un disegno non nato esclusivamente dal suo genio: il Padovano è consapevole, infatti, che, perché sia credibile e, soprattutto, inoppugnabile¹¹²⁹, questo progetto deve essere corroborato, a sua volta, sia da testimonianze scritturali (canoniche), sia storiche, nonché da dimostrazioni logiche e razionali che ne confermino la necessità sul piano della fede, ma anche (e, diremmo, *soprattutto*) sul piano politico: egli propone un'idea

¹¹²⁶*Tm* 6, 8.

¹¹²⁷Per Marsilio, in uno Stato totalmente, o a maggioranza, cristiano, l'*universitas fidelium* tende inevitabilmente a coincidere con l'*universitas civium*.

¹¹²⁸Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 14, par. 7.

¹¹²⁹Ovvero, non scopra il fianco alle medesime critiche di *infondatezza* avanzate dallo stesso filosofo contro le tesi curialiste.

di *Ecclesia più comunitaria*, una Chiesa la cui gestione sia affidata all'intera comunità dei fedeli (*universitas fidelium*), e non ad un manipolo di vescovi, o, peggio ancora, ad uno solo di essi.

Come sempre, il *magister* padovano prende le mosse dalle Sacre Scritture e dai documenti storici, e, soffermandosi sull'*istitutio secundaria* dei vescovi, ossia quella *auctoritas* in virtù della quale taluni sacerdoti sono preposti al clero e ai fedeli in una determinata provincia o area geografica¹¹³⁰, afferma che tale “autorità”, insieme con quella *essentialis*, fu concessa da Cristo stesso ai suoi Apostoli: egli, infatti, nell'incaricarli del ministero evangelico, disse loro: “andate, dunque, e *ammaestrate* tutte le genti”¹¹³¹. In origine fu Cristo ad assegnare loro sia l’“autorità essenziale”, cioè il potere di consacrare i sacramenti e di rimettere i peccati, sia l’“istituzione secondaria”, cioè la *cura* e l'*indottrinamento* di tutte le genti. Dopo la sua ascesa al cielo, poi, quando ebbe inizio il processo di evangelizzazione del mondo, furono i suoi Discepoli a conferire le due “autorità” ai futuri presbiteri; come, del resto, è testimoniato anche dai vangeli: “li misero a cospetto degli Apostoli ed essi, dopo aver pregato, imposero loro le mani”¹¹³². “Dunque – sottolinea Marsilio – non lo condussero dal solo Pietro, ma al cospetto degli Apostoli; né Pietro assunse a titolo personale l'autorità di imporre le mani su di loro, ma gli Apostoli imposero loro le mani”¹¹³³. Ovviamente, precisa il filosofo, poteva capitare che non tutti i Dodici fossero, in un determinato momento, presso la stessa comunità in cui occorreva nominare nuovi ministri; in quel caso, allora, bastava anche solo l'autorità di quelli (tra loro) che erano presenti. Ma, come detto, ciò accadeva durante la prima fase di evangelizzazione. Quando le comunità cristiane divennero sempre più numerose e grandi, fu la stessa moltitudine dei fedeli a *scegliere* i propri sacerdoti. Sempre nei Vangeli, infatti, si legge che: avendo bisogno di diaconi che servissero loro e il popolo, i santi Apostoli si rivolsero alla moltitudine dei fedeli come all'organismo cui *spettava* scegliere e designare tali persone¹¹³⁴. E allora, afferma Marsilio, dal momento che, oggi, il Cristianesimo è una religione universale, diffusa sull'intera terra, ancora di più tale potere di nomina dei sacerdoti, siano essi comuni presbiteri o vescovi, spetta all'intera moltitudine dei fedeli (*universitas*

¹¹³⁰Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 26, par. 2.

¹¹³¹Mt 28, 19.

¹¹³²At 6, 6.

¹¹³³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 17, par. 6.

¹¹³⁴At 6, 2-5.

fidelium), “chiamata ad esprimere la propria volontà tramite il voto, o in qualche altra maniera, oppure, in alternativa, tramite la persona (o le persone) a cui la comunità dei fedeli ha concesso l'autorità di assegnare tali cariche”¹¹³⁵. Nella Chiesa, dunque, l'*universitas fidelium* ha il medesimo potere che nello Stato ha l'*universitas civium*¹¹³⁶; ma qui, l'aspetto più rivoluzionario di questa concezione è che nella comunità politiche, dove la religione cristiana predomina in maniera assoluta, l'*universitas civium* e l'*universitas fidelium* coincidono.

A chi potrebbe contestare tale tesi, sostenendo che è compito dei sacerdoti nominare gli altri ministri della Chiesa, poiché solo questi sanno giudicare quali siano i requisiti necessari per aspirare all'ufficio pastorale, il *magister* padovano risponde che, pur ammettendo che i sacerdoti siano capaci di valutare tali requisiti in maniera più competente rispetto al resto dei fedeli/cittadini, non si può comunque inferire che il loro collegio possa formulare, *da solo*, un giudizio più retto di quello dell'*intera* comunità dei fedeli, della quale tale collegio è parte, dal momento che: *ogni tutto è maggiore di qualsiasi sua parte considerata separatamente*¹¹³⁷. Questa del Padovano è una puntualizzazione molto importante, *centrale* per il suo disegno di riforma della Chiesa: evidenzia infatti come, nel *Defensor Pacis*, l'autore non si limita ad applicare il principio aristotelico “della superiorità del tutto sulla parte” al solo ambito politico, ma va ben oltre, fino a farne uno dei fondamenti della stessa fede. È come se, per Marsilio, dopo la *Verità* predicata da Cristo, e testimoniata dalle Sacre Scritture, l'unico altro *valido* criterio, per giudicare la condotta dell'intera Chiesa sulla base di quello stesso insegnamento, fosse la condivisione *costante* di quella medesima *verità*¹¹³⁸ da parte dell'*universitas fidelium*. In altri termini, il filosofo padovano sostituisce il principio “gerarchico”, o meglio, *verticistico*, che nei secoli si era imposto nella condotta dell'intera Chiesa, con un principio “comunitario”, per cui: a stabilire ciò che è *bene e giusto*¹¹³⁹, non sono più coloro che ne costituiscono il vertice¹¹⁴⁰, ma tutti coloro che ne formano, potremmo dire in termini “sociologici”, la *base*, la *totalità* dei fedeli, appunto. Dunque, secondo tale concezione, è in base alla sentenza del legislatore

¹¹³⁵Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 17, par. 8.

¹¹³⁶E anche per essa, come si è appena visto, il Padovano prevede una sua *rappresentanza* di competenti in materia: una *valentior pars* in ambito teologico.

¹¹³⁷Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 17, par. 14.

¹¹³⁸Una *verità* che in realtà non è più tale (cioè *Verità*), perché, come si vede, *si fa* (o *rifa*) costantemente nel tempo come espressione delle volontà dell'*universitas fidelium*.

¹¹³⁹Vale a dire: ciò che è *verità* di fede, in tutte le sue espressioni.

¹¹⁴⁰Oggi si direbbe: le *alte* sfere ecclesiastiche.

(ora *legislator fidelis*), o di chi, per esso, governa, che i potenziali candidati al sacerdozio vengono scelti o respinti; ed è sempre in virtù del suo volere che un chierico (o più di uno) venga, eventualmente, rimosso dalle sue funzioni, allorquando agisca, ad esempio, in maniera non conforme alle legge divina e/o alla legge umana.

Il “potere” decisionale dell'*universitas fidelium* all'interno della Chiesa non deve però limitarsi alla solo nomina dei sacerdoti: la sua autorità è da estendersi anche alla *gestione* dei cosiddetti “beni ecclesiastici”. Questi, infatti, sono stati destinati dagli stessi *fedeli* (quindi dal *legislatore*) al sostentamento dei ministri evangelici; per cui, il *dominium* (la proprietà) su di essi resta nelle loro mani. Sarà il legislatore (fedele) a nominare la persona o il collegio che deve occuparsi della loro gestione, o meglio, del loro impiego nelle opere *caritatevoli* della Chiesa.

Ma il disegno riformatore del Padovano è assai più ampio: egli, come anticipato in precedenza, desidera che la parola “ecclesia” torni a designare la “totalità dei fedeli che credono e invocano il nome di Cristo”¹¹⁴¹, e perché questo sia possibile, è necessario che anche l’“autorità” di interpretare le Sacre Scritture e, soprattutto, quella di *dirimere* i dubbi relativi agli articoli di fede, ai precetti e alle proibizioni, *siano sottratte* al pontefice romano e al suo collegio cardinalizio. Tale “potere”, dice Marsilio, spetta al “concilio generale” dei cristiani, su concessione della *totalità* dei fedeli della terra (*universitas fidelium*): essi, nell'ambito delle proprie province e città, debbono *eleggere* i loro rappresentanti, *chierici* e *laici*, da inviare al suddetto concilio, facendo attenzione che, tra i prescelti, vi siano solamente individui di comprovata integrità morale e di vasta cultura, soprattutto in ambito teologico. Questi “delegati”, provenienti da tutte le nazioni cristiane, debbono “convenire in un luogo stabilito dalle parti (attraverso un consenso che sia il più ampio possibile), dove possano *determinare* tutto ciò che risulti inutile, dubbio, opportuno o necessario, riguardo alla legge divina”¹¹⁴². Ma non è tutto, il suo spirito rivoluzionario spinge il *magister* padovano ad affermare che: per quanto concerne, poi, l'autorità di convocare tale concilio, essa non spetta al pontefice romano, né ad alcun altro particolare sacerdote, ma solo al *legislatore umano*, o a colui al quale ha delegato anche questo potere, vale a dire al *governante*. Questa tesi trova conferma, a suo dire, in molti documenti e testimonianze storiche della tarda-antichità, quali ad esempio lo *Pseudo Isodoro*, dove si legge che il

¹¹⁴¹Vedi nota 1023.

¹¹⁴²Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 20, par. 2.

concilio dei vescovi e presbiteri, riunitisi a Nicea (325) per discutere le tesi di Ario, fu convocato dall'imperatore Costantino, cioè dal *principans*, e non dal Papa. Ma la si può corroborare anche mediante vere e proprie dimostrazioni razionali: se, infatti, dice Marsilio, tale potere spettasse al solo Pontefice e al suo collegio cardinalizio, ed essi si fossero macchiati di qualche azione o dichiarazione eretica o, comunque, contraria all'ortodossia, che preveda, quindi, la convocazione di un concilio, costoro, proprio perché coinvolti, avrebbero tutto l'interesse a *rimandarla*, se non addirittura ad *evitarla del tutto*. “Ciò non può accadere (invece) – afferma il Padovano – al legislatore fedele, perché esso, o la sua parte prevalente, *non* può essere corrotta facilmente, né per quanto riguarda gli affari civili, né per quanto riguarda le questioni spirituali”¹¹⁴³. Come si può vedere, ancora una volta, il nostro *magister* ricorre al principio “della superiorità del tutto sullo parte”.

Infine, rientra tra le competenze dell'autorità del legislatore umano, o chi per esso governa: “emanare un ordine *coattivo* che valga ugualmente per tutti, sacerdoti e non, o un decreto *di obbedienza* alla decisioni, ai giudizi e agli altri ordini emanati dal concilio generale, e *punire* i trasgressori degli ordini o dei decreti, mediante pene che riguardano la persona o i beni, o entrambi in questa vita”¹¹⁴⁴.

Marsilio, dunque, aspira ad *allargare* la partecipazione *attiva* dei membri della Chiesa: vuole che il “principio elettivo”¹¹⁴⁵ si imponga anche in ambito ecclesiastico, affinché tutto ciò che deve essere deciso in materia di fede sia sottratto all'arbitrio del vescovo romano e dei suoi “collaboratori”, e affidato al concilio generale dei fedeli, espressione *più compiuta* della volontà dell'*universitas fidelium*. Egli ritiene che la *riaffermazione* della legge (la sua conferma costante nel tempo), anche di quella *divina*, non avvenga dall’“alto”, ma che dal “basso” salga verso l'alto così da *valere* per l'intera *communitas*, cioè da avere la *forza legittima* per poter obbligare veramente¹¹⁴⁶.

Siamo giunti, così, a termine di questo lungo e intenso lavoro; crediamo sia doveroso chiedersi, a questo punto, quale sia il ruolo che Marsilio riserva al vescovo di Roma nella sua idea di Chiesa: in che modo, cioè, egli intenda il “primato” del Papa. Per quanto concerne l’“organizzazione” della diocesi romana e l'elezione del suo vescovo, appare oramai chiara la posizione del filosofo padovano: spetta al legislatore, o a chi per esso

¹¹⁴³Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 21, par. 3.

¹¹⁴⁴Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 21, par. 4.

¹¹⁴⁵Si veda *capitolo 10*.

¹¹⁴⁶Felice Battaglia, *Marsilio da Padova e la filosofia politica nel Medioevo*, pag. 174.

governa, stabilirne le forme e i modi¹¹⁴⁷. Per quanto riguarda, invece, il suo primato sugli altri vescovi e presbiteri: questo viene *ridimensionato* notevolmente. Il Padovano lo riduce a un'attività di *ordinamento* dei lavori del concilio generale. Più precisamente, il vescovo di Roma è colui che deve riunirlo quando:

sia emerso un caso o vi sia l'evidente necessità dei fedeli portata alla sua attenzione. Deve farlo sapere e annunciarlo al legislatore umano fedele; e il concilio deve essere convocato con il precetto coattivo di quest'ultimo. La *funzione* di questo vescovo nel concilio è di tenere una posizione *preminente* tra tutti vescovi e i presbiteri, *proporre* argomenti di deliberazione, *raccogliere* in presenza di tutto il concilio le deliberazioni in testi contrassegnati da bolli autentici e far sì che esse siano redatti con i sigilli dei notai. Deve *comunicare e rendere noti* a tutte le chiese, che ne facciano richiesta, tali decreti; deve *conoscerli, insegnarli e rispondere* ai quesiti che esse sollevano¹¹⁴⁸.

Questa forma di “primato” del vescovo romano, per Marsilio, trova la sua giustificazione nella necessità di *preservare* l'unità della fede: si tratta, perciò, di una “convenienza”, e non di un'indicazione divina, né tanto meno di un'imposizione, dal momento che la suddetta unità, conclude il Padovano, seppure con qualche difficoltà maggiore, può essere ugualmente *salvaguardata* anche senza la presenza di un *caput*¹¹⁴⁹ ecclesiastico.

¹¹⁴⁷Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 21, par. 5.

¹¹⁴⁸Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, II dictio, cap. 22, par. 6.

¹¹⁴⁹Roberto Bottacchio, *Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova*, pag. 177.

Conclusioni

Giunti a conclusione di questo lungo lavoro, crediamo sia doveroso ed opportuno aggiungere ancora qualche breve riflessione sull'originalità di questo grande pensatore politico medievale che fu Marsilio da Padova. Una delle grandi “novità” della sua “teoria dello Stato” sta nel aver *liberato* la politica da quel “fardello” che, per secoli, era stata: prima, la metafisica classica, e poi, quella cristiana. Pur non conoscendo il pensiero presocratico (soprattutto la *sofistica*), Marsilio ha compreso che per l'uomo, una cosa è la *necessità* di una comunità politica, e un'altra è la sua organizzazione, e, dunque, il suo *perfezionamento*.

Il “limite” che ha caratterizzato buona parte delle correnti filosofiche analizzate in questo lavoro è stato la *sovrapposizione* che esse, implicitamente (e, forse, inconsapevolmente), propongono tra il *bisogno* di uno Stato, proprio della “natura” umana, e il *desiderio* di uno Stato *buono*. È, infatti, la definizione di quel aggettivo “buono” a generare tutti i problemi della filosofia, da Platone fino a Dante (e, come sappiamo, anche oltre). Buona parte di questi pensatori hanno finito col *identificare* l'indagine propria di quella che, aristotelicamente parlando, potremmo definire la “filosofia prima” (ossia la ricerca della *Verità*), con la teorizzazione della migliore forma (nei limiti del *possibile*) di *communitas politica* (ovvero, la sua struttura *organizzativa*). In questo modo la loro priorità non è stata più il progetto di una *πόλις a misura d'uomo*, ma uno Stato che fosse sempre più la *copia* della loro idea di *Bene*. La loro proposta di uno Stato che fosse il *migliore possibile* per i loro tempi e condizioni, ha finito col diventare il tentativo *metafisico* di un “progetto” di Stato *perfetto*, vale a dire di un’“organizzazione politica” valida *per sempre*. Tentativi che, in buona parte, si sono rivelati, però, *fallimentari*, poiché tutti questi teorici della politica, o presunti tali, hanno finito col dimenticare l'aspetto essenziale del mondo umano: il suo essere soggetto al *mutamento*, al cambiamento progressivo e inarrestabile della sua condizione di *individuo nel mondo*. Per cui, parlare, come fanno costoro, di uno “Stato perfetto”, di una comunità politica che sia immagine del *Summum Bonum*, è quanto mai *improduttivo* sul piano politico, oltre che *irrealistico*.

Marsilio tutto questo l'aveva capito, e da vero “rivoluzionario” (cioè da uomo che impara

dal passato) ha colto l'*incipit* di una comunità politica nella *soddisfazione* dei bisogni naturali dell'uomo, e *non* nel suo desiderio innato di un fantomatico “Bene in se”. Egli ha compreso, ed è questa la sua grande novità, che il *miglioramento* delle condizioni di vita di ciascuno individuo sta nel *modo* in cui le sue necessità vengono *attuate*. E poiché nessun uomo, *da solo*, può soddisfare i suoi bisogni, tale realizzazione può essere garantita soltanto dalla totale *collaborazione* reciproca di più individui uniti in una *communitas*. Uno Stato, per Marsilio, è *tale* solo se gli individui, che lo compongono, partecipano *tutti assieme*, ciascuno secondo le proprie competenze e possibilità, al suo *costante* progresso (miglioramento). L'*universitas civium* del Padovano non potrà mai raggiungere una condizione di vita *perfetta*, tanto auspicata dai filosofi precedenti, ma, nei fatti, irrealizzabile; il suo impegno è rivolto ad un obiettivo più “concreto”, che sia alla portata degli uomini e *non di dei*, come direbbe Aristotele: uno Stato che miri ad una *vita sufficiens* per tutti i suoi cittadini, ad una vita, appunto, *degnata dell'essere umano*.

Questo obiettivo, però, non costituisce un ridimensionamento delle aspettative ed ambizioni della filosofia politica: si tratta, lo ripetiamo, di una “presa di coscienza” delle *reali* possibilità umane rispetto alle condizioni in cui vive l'uomo, e che, inevitabilmente, influiscono su di lui. Non è, dunque, il segno di un limite, né, tanto meno, di una regressione rispetto al pensiero politico precedente: quanto, piuttosto, un'ulteriore prova della sua *originalità* e *grandezza*, le quali si esprimono, appunto, nella capacità di tale concezione dello Stato di *adattarsi* al mutare degli eventi e delle condizioni in cui evolve.

Ma la straordinarietà del pensiero del Padovano non è circoscritta a questa sola “scoperta”: egli, infatti, sa anche che, all'interno di uno Stato, tale *capacità* non può essere propria di un singolo o pochi singoli individui, ma deve appartenere alla totalità dei cittadini (*universitas civium*) che lo compongono.

Le tesi platoniche (e, in parte, aristoteliche), secondo cui la miglior forma di governo è quella *monarchica* (o, al massimo, quella *aristocratica*), a patto che il governante sia un *filosofo* (o dei *filosofi*), non può essere condivisa dal nostro *magister*: e non perché, come sostenuto da qualche storico del pensiero politico, quale, per esempio, il Battaglia, Marsilio sia un fervente sostenitore della *democrazia*. Ma perché, realisticamente, un *solo* uomo, anche se saggio, non può governare uno Stato; non può *da solo* rispondere (positivamente) alle esigenze di tutti i cittadini o della gran parte di essi. Solo attraverso la *loro* reciproca

collaborazione è possibile, per il Padovano, assicurare una *civitas* efficiente: una comunità politica, i cui esecutori, i cui governanti (la *pars principans*), siano il *meglio* che il legislatore (l'*universitas civium*) possa esprimere, i più adatti, per *competenza* e *conoscenze*, alla sua gestione. E lo saranno *sicuramente*: perché scelti, appunto, da *tutti* loro.

Ma tale “comunitarismo” *ante litteram* non caratterizza, come visto, solo la sua concezione di “Stato”: investe pure la sua idea di “Chiesa *universale*”. A tal proposito, crediamo che l'*ecclesiologia* marsiliana offra numerosi spunti su come affrontare in maniera razionale, laica, e costruttiva, le grandi questioni etiche che affliggono la cosiddetta *post-modernità*. Riguardo ad esse, infatti, è possibile recuperare parte della “lezione” proposta dal Padovano; in particolare: quella relativa al “dibattito legislativo” e alla “teoria conciliare”.

Vi è un'idea che sorregge tutto il progetto politico (e filosofico) di Marsilio, ed è quella di “confronto”. In tutto il *Defensor Pacis* il *confronto* tra gli individui che compongono una *communitas* (qualunque sia la sua “natura”) è il *presupposto* imprescindibile per un suo costante miglioramento. Nessuna problematica che l'affligge può essere risolta dall’“alto”: solo *confrontandosi* tra loro (attraverso il *dialogo*), discutendo e cercando *insieme* una soluzione, i suoi membri potranno risolverla. È il *confronto* pubblico, dunque, il grande insegnamento che, più di altri, dobbiamo mutuare dall'opera del Padovano: in un mondo altamente *tecnologizzato*; in cui le informazioni e, più in generale, il “sapere” è molto più accessibile, l'*universitas civium* (qui nel senso di “*cittadini del mondo*”) deve essere *sempre più* coinvolta nel dibattito relativo a questioni che hanno assunto, oramai, dimensioni *globali*. È giusto che, in questa grande *communitas politica* che è diventata il nostro pianeta Terra, *tutti* offrano il proprio contributo *spirituale*¹¹⁵⁰ al suo continuo miglioramento: solo così la *politica* potrà ritrovare il suo antico *valore*.

¹¹⁵⁰Qui inteso in senso *laico*.

Bibliografia

Fonti

Alighieri, Dante

Convivio, a cura di P. Cudini, Milano, Garzanti, 1995

Purgatorio, a cura di E. Pasquini e A. Quaglio, Milano, Garzanti, 2007.

Monarchia, a cura di F. Sanguineti, Milano, Garzanti, 2006.

Agostino d'Ippona

De Civitate Dei, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 1992.

Retractationes, a cura di U. Pizzani, Citta Nuova, Milano, 1994.

Aristotele

Etica Nicomachea, a cura Carlo Natali, Bari, Laterza, 2009.

Le parti degli animali, a cura di A. Carbone, Milano, BUR, 2002.

Metafisica, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

Politica, introduzione, traduzione e note di Augusto Viano, Milano, BUR, 2002.

Retorica, a cura di M. Dorati, introduzione di F. Montanari, Milano, Mondadori, 2013.

Cicerone

De Legibus, introduzione e traduzione di Anna Resta Barrile, Bologna, Zanichelli, 1972.

De officiis, a cura di Dario Arfelli, Torino, Mondadori, 2010.

De re publica, a cura di Anna Resta Barrile, Torino, Mondadori, 2010.

Epistole ad Attico, a cura di C. Di Spigno, Torino, 1998.

Pro Sestio, introduzione di Giovanni Ferrara, Milano, BUR, 2010.

Crisostomo, Giovanni

De sacerdotio, II, 3 (PG, XLVIII, 634).

San Girolamo

Epistola 146, Ad Evangelum, 1 (PL, XXII, 1194).

Guglielmo di Ockham

Octo questiones de potestate papae, traduzione a cura di F. Camastra, in *il filosofo e la politica*, Bompiani, Milano, 1999.

Ilario di Poitiers

Epistola ad Costantinum Augustum, 1, 6 (PL, X, 561a).

La Sacra Bibbia, traduzione a cura di autori vari, Padova, Edizione ufficiale della C.E.I., 2000.

Marco Aurelio

Ricordi, traduzione a cura di E. Turolla, Milano, BUR, 1997.

Marsilio da Padova

Defensor Pacis, introduzione di Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione e note di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, BUR, Milano, 2001.

Platone

Eutidemo, (incluso nel volume V della collana "Opere complete), Bari, Laterza, 2003.

Gorgia, a cura di Giuseppe Zanetto, Milano, BUR, 2000.

Le Leggi, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Milano, BUR, 2005.

La Repubblica, a cura di F. Adorno, traduzione di F. Gabrieli, Milano, BUR, 2001.

Politico, introduzione e traduzione di P. Accattino, Bari, Laterza, 2010.

Teeteto, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR, 2011.

Plutarco

Vite Parallele (Alessandro e Cesare), introduzione di D. Magnino e A. La Penna, traduzione di D. Magnino, Milano, BUR, 1987.

Polibio

Storie, a cura di Domenico Musti, traduzione di Manuela Mari, Milano, BUR, 2002.

Presocratici

I Presocratici testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle, a cura di Alessandro Lami, Milano, BUR, 2008.

Seneca

Lettere morali a Lucilio, a cura di F. Solinas, Milano, Mondadori, 2004.

De Clementia, a cura di L. De Biasi, A.M. Ferrero, E. Malaspina, UTET, Torino, 2009.

De otio, a cura di N. Lanzarone, Milano, BUR, 2010.

De tranquillitate animi, introduzione di G. Lotito, traduzione di C. Lazzarini, Milano, BUR, 2014.

Sofisti

I Sofisti, a cura di Mauro Bonazzi, prefazione di Franco Trabattoni, Milano, BUR, 2007.

Tommaso d'Aquino

Somma Teologica, traduzione e commento a cura dei Domenicani Italiani, Casa Editrice Adriano Salani, Sancasciano, 1966.

De Regimine Principum, a cura di A. Meozzi, Lanciano, R. Carabba Editore, 1930

Tucidide

La guerra del Peloponneso, traduzione a cura di Franco Ferrari, bibliografia e note di Giovanna Daverio Rocchi, Milano, BUR, 2004.

Autori moderni e Studi

Agamben, Giorgio

L'aperto. L'uomo e l'animale, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

Arendt, Hanna

Vita Activa, introduzione di A. Dal Lago, traduzione di S. Finzi, Milano, Bompiani, 2006.

Battaglia, Felice

Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo, Firenze, Le Monnier, 1928.

Battocchio, Riccardo

Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova, 2005.

Chevallier, Jean Jacques

Storia del pensiero politico (I. Antico e Medioevo), traduzione di N. Tonna, Bologna, Il Mulino, 1989.

Courtenay, William J.

Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power, Pier Luigi Lubrina Editore, Bergamo, 1990.

Dolcini, Carlo

Introduzione a Marsilio da Padova, Laterza, Roma-Bari, 1999.

Fumagalli, Mariateresa

Il pensiero politico medievale, Milano, Laterza, 2004.

Gewirth, Alan

Marsilio of Padua, Chicago, 1978.

Gilson, Étienne

La filosofia nel Medioevo, prefazione di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione di M. A. del Torre, milano, BUR, 2011.

Imbach, Ruedi

La dimensione politica dell'intelletto umano in Dante, in *Dante, la filosofia e i laici*, a cura di P. Porro, Genova, Marietti 1820, 2003.

Mellwain, Charles Howard

Il pensiero politico occidentale (dai Greci al tardo Medioevo), a cura di G. Ferrara, Venezia, Neri Pozza Editore, 1959.

Miethke, Jürgen

Ai confini del potere (Il dibattito sulla "potestas" papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham), traduzione di C. Storti, Padova, Editrici Francescane, 2005.

Nardi, Bruno

Il concetto dell'Impero, in *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

Nietzsche, Friedrich

La Volontà di Potenza, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano, 2001.

Russo, Vittorio

Impero e Stato di Diritto, studio su "Monarchia" ed "Epistole" politiche di Dante, Napoli, Bibliopolis, 1987.

Simonetta, Stefano

Marsilio in Inghilterra, Stato e Chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVI secolo, Milano, LED, 2000.

Dal Difensore della Pace al Leviatano (Marsilio da Padova nell'Inghilterra del Seicento), Milano, Edizioni Unicopli, 1999.

Tabarrozzi, Andrea

Povert  e potere nella tradizione francescana, in *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, a cura di A. Andreatta, A. Baldini, C. Dolcini e G. Pasquino, Torino, UTET, 1999.

Tarn, William Woodthorpe

La civilt  ellenistica, traduzione di Daverio Rocchi G., Firenze, La Nuova Italia, 1978.

Toscano, Antonio

Marsilio da Padova e Niccol  Machiavelli, Ravenna, Longo editori, 1981.

Ullmann, Walter

Il Papato nel Medioevo, Roma-Bari, Laterza, 1999.

Vasoli, Cesare

Otto saggi per Dante, Firenze, Casa editrice "Le Lettere", 1995.

Wittgenstein, Ludwig

Ricerche filosofiche, a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 2006.