
Chi deve essere cittadino? La teoria della cittadinanza nella *Politica* di Aristotele

Who Should Be a Citizen? The Theory of Citizenship in Aristotle's Politics

Patricia Mindus



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/tp/315>

Editore

Marcial Pons

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 juin 2018

Paginazione: 127-137

ISSN: 0394-1248

Notizia bibliografica digitale

Patricia Mindus, « Chi deve essere cittadino? La teoria della cittadinanza nella *Politica* di Aristotele », *Teoria politica. Nuova serie Annali* [Online], 8 | 2018, online dal 26 mai 2020, consultato il 21 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/tp/315>

Teoria politica

L'uomo buono e il buon cittadino nel III libro della *Politica* di Aristotele. Un punto di difficile convergenza tra etica e politica

Fulvia de Luise*

Abstract

The good man and the worthy citizen in book III of Aristotle's *Politics*. A point of difficult convergence between ethics and politics

*This essay is devoted to the weighty problem that is introduced at the beginning of chapter 4 of Aristotle's book III of the *Politics*. This is the question of whether it is possible or not to identify the virtue of the «good man (aner agathos)» with that of the «worthy citizen (polites spoudaios)» (1276b16-18). Aristotle had just scientifically established what defines the bounds between each citizen and his city. On the one hand, the citizen is he who plays an active role in the government of the city. On the other hand, the city has the power to «fashion» the citizen in its own image and, therefore, to ask him to conform to its constitution. The possibility that what is required of the «worthy citizen» may go against the virtue of the «good man» creates a fracture between the political dimension and the ethical one. The latter was the area in which Aristotle depicted his ideal of man, which corresponds to the full realization of the zoon politikon. Now, if we opt for the possibility of a contrast between the virtue of the good man and that of the citizen, this will raise some doubts as to the very notion of «virtue» and the homogeneity of its semantic area. If we instead identify the two, we are likely to overlook the difficulty raised by the diversity of political constitutions and the difference of value between men who are recognized as citizens within a specific politeia. By keeping in mind this difficulty recognized by the interpreters of this text, and which takes the form of a dialectical «problem» that illustrates somewhat ambiguous lexical usages, this essay aims to reconstruct Aristotle's textual strategies from a wider perspective. I will include in my area of investigation, on the one hand, the evaluation of political regimes, based on their relative correctness, and, on the other, the search for the ideal conditions for a perfect constitution (ariste politeia). My main thesis is that Aristotle has to face two problems of varying complexity. Firstly, he needs to reconcile the diversity of regimes with his unitary criterion of correctness, namely the respecting of the ethical-political substance of virtue. Here, Aristotle easily finds a solution. Secondly, he has to face numerous objections that focus on the different qualities of citizens, in order to restrict the political body and to affirm the exclusive validity of the criterion of «likeness» (homoioetes) for defining a citizen body and of the criterion of excellence for gaining access to positions of power. The essay claims, then, that Aristotle struggles to avoid conclusions that reduce the plurality within the polis and concentrate power into a few hands. In order to show this, the*

* Università di Trento, fulvia.deluise@unitn.it.

essay presents a detailed and careful reading of the metaphor of the ship as a political model that implies virtuous cooperation to ensure everyone's safety, as well as the hypothesis that the group of citizens could be excellent, even though the majority of its members are not.

Keywords: Aristotle. Ethics/Politics. Man/Citizen. Virtue. Citizenship.

1. Un dilemma inatteso

Dopo quel che si è appena detto, viene di seguito indagare se bisogna identificare o no la virtù dell'uomo buono (*andros agathou*) con quella del bravo cittadino (*politou spoudaiou*) (Aristotele, *Politica*, III 4, 127b16-18)¹.

Una densa questione si apre con questa domanda, nel capitolo 4 del III libro della *Politica* di Aristotele, appena fissati, con il rigore di una fondazione scientifica, i termini del rapporto di co-appartenenza politica che lega un cittadino alla sua città. Aristotele non spiega in che senso l'enunciazione del dilemma sia il proseguimento obbligato dell'indagine, ma pone un'alternativa secca, che mette in dubbio il concetto stesso di virtù e l'omogeneità della sua area semantica: sarà o no la stessa la virtù del cittadino e quella con cui è possibile identificare la condizione morale dell'uomo buono? Potremo usare nello stesso senso e con le stesse implicazioni il termine «virtù» in ambito etico e in ambito politico? Un'omonimia mascherata non metterebbe solo a rischio la continuità del discorso tra etica e politica, ma la consistenza e la praticabilità dell'ideale antropologico dello *zoon politikon*.

Il lavoro degli interpreti, e in particolare i fondamentali studi di Paolo Accattino² e di Silvia Gastaldi³, hanno scandagliato analiticamente ogni aspetto della questione, rilevando la difficoltà a risolverla in modo univoco sulla base del testo aristotelico. Il mio intento è avvalermi di quei risultati per ritornare alla questione, ripercorrendo i termini in cui Aristotele la pone, e per formulare qualche ipotesi sui motivi della sua intensa problematicità, che in qualche modo ancora ci riguardano come cittadini di una democrazia.

2. Il contesto storico del lavoro di Aristotele: l'esperienza delle *poleis* greche

Lo sguardo di Aristotele è un po' la nottola di Minerva sul mondo delle *poleis*, nel quadro del moderatismo ateniese che auspica la fine della democrazia e di fronte all'irresistibile ascesa della monarchia macedone. Molti importanti studi recenti dimostrano il continuo contrappunto tra la riflessione aristotelica e lo scenario offerto dal mondo delle *poleis*, insieme al particolare rilievo, agli occhi del filosofo, dell'esperienza della democrazia, non solo ateniese⁴. L'apprez-

¹ Traduzione Accattino, 2013.

² Accattino, 1986, 2013.

³ Gastaldi, 1995, 2003, 2017.

⁴ Cfr. Cambiano, 2016; Raaflaub-Ober-Wallace, 2008; Maffi, 2016; Giangiulio, 2015 e 2016.

zamento dei politologi per il contributo di Aristotele alla fondazione di una teoria delle costituzioni ha forse troppo concentrato l'attenzione sugli aspetti sistematici e classificatori della costruzione aristotelica, sottovalutando il confronto con il contesto storico e i modelli politici cui si rapporta la ricerca aristotelica, ben al di là dei precedenti teorici riconosciuti della teoria dei regimi (Erodoto e Platone, forse Protagora)⁵. L'originalità dell'elaborazione aristotelica, costruita a ridosso dell'esperienza delle *poleis*, ma nel momento storico del loro tramonto, si pone perciò in sostanziale discontinuità con l'evoluzione che le forme del potere avranno in epoca ellenistico-romana⁶.

3. Il contesto teorico in cui emerge la questione della virtù del cittadino

Se consideriamo il III libro della *Politica* di Aristotele il luogo di una fondazione teorica originale e riuscita (o almeno di una strategia fortemente mirata a una fondazione scientifica), la questione posta nel cap. 4 a carico della virtù del cittadino sembra sollevata per rovesciare da diversi punti di vista il quadro di certezze appena costruito intorno ai concetti correlati di *polis*, *politeia*, *polites*⁷. Sappiamo a questo punto che una *polis* acquista la sua identità riconoscendosi in una *politeia*⁸ e che la *politeia* produce *politai* a sua immagine⁹, dichiarando quali sono i parametri che contano per entrare in quest'area di appartenenza privile-

⁵ In questo senso si esprime nettamente Bertelli, 1994 (*Modelli costituzionali e analisi politica prima di Platone*): la pluralità delle *poleis* e la discussione sulle forme del buon governo (*eunomie*) si apre ben prima di Erodoto, almeno a partire da Solone, nel contesto politico ateniese. Ed è nel lungo dibattito, sempre conflittuale, sui difetti della democrazia, che si collocano le premesse materiali e ideologiche dell'operazione teorica tentata da Aristotele nella seconda metà del IV secolo, con la classificazione delle forme di potere sperimentate dai diversi regimi e la valutazione critica delle implicazioni della loro diversità.

⁶ Su questo aspetto insiste opportunamente Viano, 2002, nella sua introduzione alla *Politica* di Aristotele: 5-9. La fine di quel mondo spiega l'assenza della «Politica» di Aristotele dalla formazione dei concetti politici che seguiranno, quali le idee di sovranità e di diritto, che verranno fatti propri dalla tradizione e trasmessi, attraverso il medioevo, alla modernità. La rapida caduta nell'inattualità della riflessione politica di Aristotele spiega forse anche perché si perdono le tracce della sua opera in epoca ellenistica, determinando le ben note difficoltà a risalire alla storia della sua composizione e all'ordine originario dei libri (diversi trattati di incerta datazione assoluta e relativa), mentre i riferimenti alla forma unitaria che conosciamo compaiono solo nel II secolo d. C. (in Alessandro di Afrodisia). A partire dalle traduzioni moderne dal greco, che riportano l'opera in occidente (XIII-XV secolo), è possibile valutare l'impatto della *Politica* aristotelica con nuove situazioni storiche e nuove elaborazioni politiche: con la ripresa dell'idea di cittadinanza tra il XIII e il XV secolo, in rapporto alle esperienze comunali e signorili della prima modernità; con le correnti di pensiero che portano alle rivoluzioni dell'età moderna; con la riabilitazione della «filosofia pratica» in chiave conservatrice e anti-liberale nella seconda metà del XX secolo. Nel dibattito contemporaneo è in corso una profonda rilettura della filosofia politica di Aristotele, che consente il recupero del suo pensiero costituzionale in quanto ispirato all'esperienza della *polis* democratica e all'idea di cittadinanza come forma di identità politica.

⁷ Aristotele riferisce in apertura del libro III delle dispute in atto tra i suoi contemporanei sul significato dei termini fondamentali della relazione politica, quali città e costituzione, laddove ai suoi occhi è ben chiaro che «tutta l'attività del politico (*politikou*) e del legislatore (*nomothetou*) riguarda la città (*polis*), e la costituzione (*politeia*) è un certo ordinamento (*taxis*) di coloro che abitano (*oikounton*) la città» (1274b36-37). Nei primi tre capitoli tutti i termini in questione riceveranno una definizione priva di ambiguità, ponendo in primo piano la figura del cittadino come loro referente.

⁸ I riferimenti principali si collocano nelle argomentazioni dei cap. 3.

⁹ I riferimenti principali si collocano nelle argomentazioni dei capp. 1-2.

giata che è la cittadinanza. Sappiamo che il privilegio del *polites* consiste nell'essere «parte» della città, e dunque (come si chiarirà meglio nei capitoli successivi) destinatario di una quota della cura politica che lo include nel bene della *polis*; ma più immediatamente, e significativamente dal punto di vista aristotelico, sappiamo che essere cittadino significa *avere parte attiva* nel sistema di governo che di quel bene si cura. Quest'ultimo punto è stato fissato con la massima attenzione attraverso tre diversi tentativi di definizione¹⁰, per giungere a selezionare l'unico tratto che realmente qualifica il cittadino (distinguendolo da chi non lo è): «La facoltà (*exousia*) di partecipare a una carica deliberativa o giudiziaria (*exousia koinonein arches bouleutiches e kritikes*)» (III 1, 1275b18-19).

Aristotele si è preoccupato di evitare ambiguità e aporie derivanti da un concetto troppo alto e ristretto di *arche*, e lo ha dilatato per giungere a includere nella terza definizione (che attinge evidentemente all'esperienza della democrazia) ogni tipo di partecipazione in veste attiva all'amministrazione politica della città: in forma deliberativa o giudiziaria, individuale o collegiale, con cariche di prestigio a tempo o facoltà di accesso a cariche a tempo indeterminato (*aoristos arche*)¹¹.

Tutto ciò allo scopo evidente di fissare in termini universali la *dynamis*, il potere attivo di deliberare, che spetta al cittadino in quanto tale. Applicando ai regimi questo concetto costituzionale, che si presta a identificare il cittadino a pieno titolo in qualunque sistema di governo, si evidenziano le loro differenze, interamente ascrivibili ai parametri scelti per selezionare i soggetti da includere nell'area della cittadinanza: i segni (*boroi*) che li distinguono rispetto a chi non ha i titoli per aspirare a nessuna di queste forme di potere.

Considerando i limiti che ciascuna costituzione pone al riconoscimento e all'esercizio dell'*exousia*, Aristotele sottolinea la necessità che «anche il cittadino sia diverso (*heteron*) rispetto a ciascun tipo di costituzione. Perciò il cittadino di cui si è detto è più che altro cittadino nella democrazia» (III 1, 1275b5-6). La democrazia, regime che non pone alcun filtro di qualità all'accesso alle magistrature e agli organismi di giudizio, si trova così a rappresentare la pretesa più alta della comunità politica in quanto tale, che è *comunità di pari*, secondo il criterio formale della cittadinanza, e perciò funge da modello-base di ogni costituzione. Si tratta di un modello saturabile in termini di virtù soltanto nella condizione ideale dell'*ariste politeia*, in cui *tutti* i cittadini sono buoni (ipotesi che Aristotele considera, nei termini assoluti di una uguale distribuzione di virtù, un *adynaton*:

¹⁰ La prima definizione afferma che «Il cittadino non è meglio definito in senso stretto (*polites d'aplos*) da nient'altro che dall'aver parte nelle decisioni e nel governo (*to metechlein kriseos kai arches*)» (III 1, 1275a23). Con la successiva precisazione che per *arche* non deve intendersi soltanto l'esercizio del potere connesso a una carica individuale a tempo, ma anche l'accesso a una «carica di governo senza limiti temporali (*aoristos arche*)» (III 1, 1275a32), come quella del giurato o del membro dell'assemblea, si apre la strada alla definizione che individua le prerogative del cittadino in termini di facoltà di accesso a una qualunque attività di gestione politica: «Colui che ha facoltà di partecipare a una carica deliberativa o giudiziaria» (*exousia koinonein arches bouleutiches e kritikes*) (III, 1275b18-19). La nuova e più ampia definizione di *arche* permette di entrare in ogni sistema politico, evidenziando le differenze tra i regimi nel modo di plasmare la figura del cittadino, mutando i segni (*boroi*) che lo identificano e i confini imposti all'esercizio dell'*exousia*.

¹¹ Cfr. Accattino, 2013, commento ad loc: 149-150.

qualcosa di impossibile, che di fatto è solo un caso-limite di studio teorico)¹². Modello base e modello ideale si trovano così riuniti come i due poli dello spazio politico percorribile, segnato nel suo limite basso dalla democrazia (che fa valere il criterio formale della *politeia* senza verifica di qualità) e nel suo limite alto dalla *ariste politeia* (che assume in modo normativo la virtù come canone di valore politico discriminante tra chi è cittadino e chi no).

Ma quali prerogative si richiedono per il riconoscimento della cittadinanza nelle forme reali di *politeia* che si collocano tra i due poli? Senza dubbio ciascun regime selezionerà nel cittadino un tipo di qualità che riflette il carattere del sistema politico e apprezzerà come virtuoso e eccellente il comportamento funzionale alla stabilità del regime considerato. Tra le implicazioni dell'intera serie di definizioni incrociate c'è infatti che «fabbricando» i cittadini¹³, la costituzione li vincola a sé e si vincola a loro, stabilendo in ossequio al sistema una forma di giustizia che non può essere posta in discussione da chi ne è parte (se non sovvertendo l'ordine della legalità vigente). La co-appartenenza resta quindi il filo conduttore del discorso che definisce il rapporto tra *politeia* e *polites*, benché la discussione di alcune aporie faccia già emergere in questo contesto una questione non risolvibile nei termini formali della classificazione: quando si discute di concessioni di cittadinanza che non tutti approvano (il riferimento è alla riforma di Clistene, che ammise meteci e schiavi tra i cittadini), il punto «non è chi sia cittadino, ma se lo sia ingiustamente o giustamente» (III 2, 1275b38-39).

È comunque subito dopo aver completato la trama concettuale che definisce la struttura dei sistemi politici che il filosofo prende le distanze dai risultati del suo lavoro e dallo stile analitico finora usato, per porre per la prima volta una questione valutativa dal punto di vista dell'etica:

Dopo quel che si è appena detto, viene di seguito indagare se bisogna identificare o no la virtù dell'uomo buono (*andros agathou*) con quella del bravo cittadino (*politou spoudaiou*) (III 4, 1276b16-18).

La virtù è qui nominata per la prima volta e senza preamboli, quasi fosse un implicito complemento della facoltà di azione concessa al cittadino. In realtà è proprio la mancata corrispondenza tra i criteri che definiscono l'accesso alla cittadinanza e quelli che il filosofo richiederebbe per concederla a costituire il nucleo problematico di questo capitolo. La virtù, che l'etica definiva in termini antropologici di valore assoluto, fa il suo ingresso nella politica, ponendosi come parametro di confronto esterno alla logica autoreferenziale dei regimi e perciò utile a introdurre un principio di valutazione comparativa all'interno dell'area di neutralità scientifica che Aristotele ha costruito con la sua teoria costituzionale.

¹² L'espressione è ripetuta in III 4, 1276b38 e b40. Gastaldi, 1995: 269, accogliendo la serietà della dichiarazione di Aristotele, considera una *polis* interamente costituita da uomini virtuosi un modello utile come oggetto di studio, che non può corrispondere a nessuna comunità politica reale.

¹³ Aristotele ironizza sulle dispute di legittimità in tema di cittadinanza, richiamando una scherzosa provocazione di Gorgia, che parla dei cittadini come manufatti di fabbrica della *polis* (in linea con l'impostazione «artificialista» di Aristotele stesso): «Gorgia di Leontini, in parte forse trovandosi in difficoltà e in parte facendo dell'ironia, diceva che come sono mortai quelli fatti dai fabbricanti di mortai, così anche sono Larissei quelli che sono fatti dai *demiourgoi*, perché ve ne sono alcuni che fabbricano Larissei» (III 2, 1275b26-30).

La differenza tra l'«uomo buono» (*aner agathos*) e il «bravo cittadino» (*polites spoudaios*) appare allora come la spia di una difficoltà che si riverbera su diversi piani. Essa evidenzia, da un lato, la divergenza prodotta dalla pluralità (e discutibilità) dei modelli di giustizia adottati dai regimi politici per fissare i criteri di accesso alla cittadinanza; dall'altro, il carattere fittizio dell'uguaglianza sancita attraverso la cittadinanza, che sempre in qualche modo nasconde la diversa qualità etica dei singoli e delle parti ammesse a costituire il corpo politico, benché si sollevi la questione solo per paventare un deficit di virtù nei cittadini di più bassa collocazione sociale.

Sullo sfondo c'è il nodo della *koinonia* politica: un vero modello normativo sul piano teorico, perché istituisce, secondo l'ordine di una *politeia*, la *polis* in quanto tale. Poiché, secondo Aristotele, la *polis* è sempre in qualche modo «una certa comunità (*koinonia tis*), ma una comunità di cittadini che hanno una costituzione (*politon politeias*)» (III 3, 1276b1-2), ne consegue che essa cambia identità in rapporto al tipo di comunanza che la costituzione stabilisce, ma non al fatto di essere una comunanza secondo regole stabilite. La *koinonia* rappresenta l'unità del corpo politico e, in una certa proporzionale misura, essa istituisce anche la parità tra i cittadini; ma è tuttavia il principio più controverso e avvertato sul piano pratico, dove l'idea della comune appartenenza può essere molto ristretta e quasi vanificata dai criteri di esclusione adottati dai regimi politici, o svuotata di significato dal dubbio sulla effettiva idoneità di alcune figure sociali a essere cittadini.

Per tutto ciò è necessario ridiscutere il senso e la praticabilità della definizione generale di «cittadino», poco prima raggiunta: per identificare quali sono le effettive condizioni di possibilità del suo agire politico, tenendo conto del vincolo costituzionale (che può ridurre alla pura obbedienza l'esercizio di virtù del cittadino) e dell'aporia della differenza di virtù tra i membri di una stessa *polis*, che sembra indicare solo in una effettiva *homoioites* di tutti i cittadini la possibilità di parlare di *koinonia* in termini propri e/o eccellenti.

Cercherò di vagliare da questo punto di vista l'unità strategica del percorso aristotelico, che si snoda con metodo dialettico attraverso le aporie sollevate da ignoti interlocutori, almeno una parte dei quali è evidentemente animata da un'intenzione critica rispetto al modello valoriale dell'*isonomia*. Faccio mia su questo punto l'importante avvertenza di Accattino a proposito del metodo di discussione di un «*problema*» dialettico, seguito da Aristotele: che non è corretto attribuire cumulativamente al filosofo tutte le posizioni via discusse¹⁴.

¹⁴ Un «*problema*» dialettico, come aveva già sottolineato Accattino, 1986: 36, e ripropone Accattino, 2013: 159-160, «pone un'alternativa tra due proposizioni di cui una è la negazione dell'altra» e «viene proposto alla discussione perché entrambi i corni dell'alternativa presentano ragioni persuasive a loro favore», in accordo con Aristotele, *Top.* I 4, 101b32-34 e *Top.* I 11, 104b12-14. Ciò significa che lo svolgimento argomentativo del testo si incaricherà di sviluppare le alternative nella loro opposizione, prima di pronunciarsi a favore dell'una o dell'altra o di tentare una qualunque soluzione; e dunque, nel caso in esame, non si potranno attribuire cumulativamente ad Aristotele le ragioni via proposte in alternativa. Adottando questo schema esplicativo nel testo in questione, Accattino osserva che Aristotele sembra giungere a conclusioni diverse, valutando le prove a sostegno dell'una o dell'altra soluzione: la diversità dei regimi politici depone contro l'identificazione; mentre a favore dell'identità si sviluppa il

4. Che cosa comporta per Aristotele ammettere che diversa è la virtù tra etica e politica?

Può essere utile una valutazione dei costi, prima di entrare nel merito della questione che pone in dubbio l'identità tra i due tipi di virtù: data l'unità delle scienze pratiche e il carattere architettonico della politica¹⁵, ammettere l'impossibilità di usare la stessa definizione (o scala) di virtù in ambito etico e politico produce una frattura di sistema al livello del suo valore fondante. Nell'esposizione del piano generale della ricerca dell'*Etica Nicomachea* (I) e soprattutto nello sviluppo dei libri centrali (V-VI) Aristotele aveva prospettato il massimo avvicinamento possibile tra le due dimensioni dell'attività pratica oggetto di scienza, portando la virtù etica a innalzarsi fino al livello politico della giustizia («virtù completa» che estende la portata della disciplina etica individuale con l'inserimento degli altri nel proprio orizzonte morale)¹⁶, mentre la *phronesis*, forma dell'intelligenza pratica, emergeva come garante suprema del quadro architettonico, in quanto capacità di direzione strategica, vantando tra i suoi rappresentanti uomini politici della statura di Pericle¹⁷.

La divergenza che ora si rileva, o si ventila, tra i due tipi di virtù rischia di vanificare i risultati acquisiti sul piano antropologico: se chi è eticamente buono non viene riconosciuto come capace di azione politica, o, all'inverso, se anche chi non è eticamente buono viene riconosciuto come cittadino a pieno titolo, che cosa ne è della virtù? E a quanti equivoci si presta il suo nome?

In entrambi i casi considerati, agenti della frattura sembrano essere elementi di fatto, che appartengono alla realtà politica: da un lato, la pluralità dei regimi e l'insindacabilità dei loro modelli di giustizia, che restano tra loro relativamente incommensurabili; dall'altro, la diversa qualità etica degli uomini di una medesima *polis*, fenomeno che si registra ogniqualvolta si ammette la compresenza in veste di cittadini a pieno titolo di individui e gruppi sociali differenti.

Ciascuno dei due distinti nuclei problematici presenta un carico di aporie non risolvibili facilmente a favore dell'identità¹⁸; ma, in entrambi i casi, accettare la differenza renderebbe impossibile l'integrazione tra le due dimensioni dell'attività pratica in cui Aristotele colloca la ricerca di una vita felice secondo virtù.

tema della *ariste politeia*, dove la piena cittadinanza è possibile con l'esclusione di tutti coloro che non possiedono la virtù al livello richiesto.

¹⁵ La posizione architettonica della politica tra le scienze pratiche è fissata in *Etica Nicomachea*, I 1, 1094a26-b11.

¹⁶ Cfr. *Etica Nicomachea*, V 3, 1129b11-1130a14, per le tesi sulla giustizia come adesione alla legge e come «virtù completa», che perfeziona la formazione di un soggetto etico sul versante relazionale. Segue la trattazione della giustizia come virtù specifica, che presiede alla definizione di regole per l'attribuzione di cariche e onori agli individui (giustizia distributiva) e alla definizione di regole di scambio paritario in relazione a cose e interazioni (giustizia correttiva).

¹⁷ Il riferimento a Pericle come esempio di *phronimos* è in *EN*, VI 5, 1240b7-8.

¹⁸ Nel primo caso, rivendicare l'identità o affermare il primato della virtù etica su quella politica, delineata dalla costituzione vigente, significherebbe infrangere il primato normativo dei regimi politici, ciascuno dei quali forma il cittadino chiedendo fedeltà a una specifica *taxis*; nel secondo, il riconoscimento di una possibile identità tra le due virtù sembra doversi limitare al solo caso dei soggetti eccellenti, capaci di esercitare pienamente le prerogative attive della cittadinanza, lasciando fuori dall'uguale appartenenza tutti quelli che si suppone non posseggano le qualità necessarie.

A mio parere, tuttavia, le aporie sollevate non hanno lo stesso peso: nel primo caso esse provengono dalla realtà dei regimi politici e potrebbero essere ascritte ai loro difetti (questo modo di circoscrivere il problema è quello effettivamente praticato da Aristotele nel cap. 6)¹⁹; nel secondo, è il sistema teorico costruito da Aristotele a generare tensioni. Principalmente, tra l'uguaglianza richiesta dalla definizione formale della piena cittadinanza e la diversità delle condizioni sociologiche degli abitanti, che si trasformano in *deficit* soggettivi di virtù per la maggior parte di coloro che chiedono di essere riconosciuti cittadini. La tensione si registra, più in generale, al livello del concetto stesso di *polis*, che Aristotele ha difeso contro Platone nel II libro della *Politica*, come dimensione di comunanza che deve poter sempre includere le differenze, essendo la città una molteplicità, un *plethos*²⁰. La ricerca di una via d'uscita è in questo caso più drammatica e impegnativa.

Si tratta in generale di mostrare che sanare la frattura è possibile restando all'interno del modello teorico delineato, intervenendo in modo risolutivo sui punti in cui l'impatto con la realtà genera aporie. Ciò significa più specificamente fissare un limite di accettabilità rispetto alla varietà dei regimi politici e un limite di tolleranza per la differenza tra i cittadini.

Il filosofo risponderà facilmente alla prima di queste esigenze, definendo il canone della correttezza politica in termini di adesione al fine strategico del bene comune²¹, che ha tra le sue implicazioni il riconoscimento del merito di coloro che concorrono a realizzarlo. Quanto alla seconda, è chiaro che la risposta va cercata nell'ambito di perfezione della *ariste politeia*; ma questo è un campo di esperimenti teorici per Aristotele, dove diversi modelli concorrono per rappresentare la realizzazione politica della virtù, tenendo fermo il fatto che essa è il solo parametro atto a misurare l'idoneità alla cittadinanza e rappresenta in ultima istanza il banco di prova cui ricondurre i diversi titoli accampati dalle parti sociali (nobiltà, ricchezza, libertà).

¹⁹ L'esistenza di un criterio di valutazione delle costituzioni, già enunciato in III 1, 1275a38-b3, viene esplicitato in termini di orientamento al bene comune (*to koine sympheron*) e non al bene del governo (*ton spheteron monon ton archonton*); ciò distingue le «costituzioni rette» da quelle «errate (*bemartemenai*)», poiché la città è essenzialmente «comunità di liberi (*koinonia ton eleutheron*)» (III 6, 1279a17-21). Appare chiaro quindi che la virtù etica dei cittadini delle costituzioni rette potrà rientrare entro i termini della funzionalità politica corretta, mentre richieste e prerogative concesse ai cittadini delle città degenerate risulteranno funzionali a una finalità politica degenerata rispetto al fine del bene comune, che qualifica tutte queste forme di potere come dispotiche (*dispolitikai*).

²⁰ «Ammetto che l'unità di tutta una città nella sua totalità è il suo sommo bene (e anche Socrate assume questo principio), per quanto sia evidente che essa, diventando sempre più unitaria, finirà con il non essere più neppure una città. Essa è per natura una molteplicità (*plethos gar ti ten physin estin he polis*) e, procedendo sempre più sulla strada dell'unità diventerà da città famiglia e da famiglia uomo singolo, perché appunto si potrebbe dire che la famiglia è più unitaria della città e l'individuo più della famiglia. Sicché, se anche fosse possibile, questo processo non andrebbe intrapreso, perché distruggerebbe la città. Non solo la città è costituita da una pluralità di uomini (*ek pleionon anthropon*), ma anche da uomini diversi specificamente (*ex eidei diapheronton*), perché non nasce una città da uomini simili (*ou gar ginetai polis ex homoion*)» (Pol. II, 1261a15-25, Traduzione Viano, 2002). Sull'importanza che Aristotele annette alla salvaguardia della differenza tra i tipi umani, nella sua critica al concetto platonico di unità della città, insiste in particolare Stalley, 1991.

²¹ Cfr. *supra* nota 19.

Il disegno si delinea però in modo così contorto (attraverso l'ondata di aporie e soluzioni parziali), da lasciare aperta la domanda-chiave sulla soglia minima di accesso alla cittadinanza (a partire da quale punto è possibile ammettere come cittadini i non-eccellenti?) e soprattutto da lasciare in dubbio quale sia il modello di *ariste politeia* preferito da Aristotele.

Forse la domanda stessa andrebbe riformulata: non quale, ma quante *aristai politeiai* ci sono? Le due da tutti riconosciute come coerenti con il criterio restrittivo dell'eccellenza o anche la terza, la cui condizione di possibilità sarebbe un riconoscimento di eccellenza alla moltitudine? Ferma restando l'obiezione di fatto e di diritto che nessuna moltitudine è interamente costituita da individui singolarmente eccellenti, la possibilità può essere presa in considerazione sul piano teorico solo ammettendo che un soggetto di azione collettiva può essere eccellente anche se non lo sono la maggioranza dei suoi membri²².

5. Chi sono l'uomo buono e il bravo cittadino?

È necessario a questo punto tornare al modo in cui Aristotele pone la questione della virtù parlando dell'«uomo buono» e del «bravo cittadino», evitando di dare una configurazione precisa ai termini del confronto. Il quesito propone evidentemente il paragone tra i modelli che riscuotono piena approvazione nei due campi, etico e politico, ma nulla dice della possibilità di identificare uno dei due o entrambi i virtuosi con il *phronimos*.

Tenendo conto dell'asprezza del dibattito e delle difficoltà a giungere a una soluzione univoca, mi limito a sottolineare che il problema si annida nel lessico scelto da Aristotele per definire i modelli della perfezione etica e politica: una sorta di voluta indeterminatezza emana dall'espressione *aner agathos*²³ e diversamente dall'espressione *spoudaios polites*²⁴, benché entrambe alludano evidentemente a qualità pienamente apprezzate.

«Uomo buono» indica nel testo la figura del virtuoso, con esplicito riferimento ai risultati conseguiti nella fondazione della scienza etica. Sappiamo che l'analisi condotta nell'*Etica Nicomachea* ha profondamente modificato il senso che l'espressione *aner agathos* aveva nella tradizione di matrice omerica, dove corrispondeva a una sorta di dotazione individuale che si manifestava nelle «belle azioni (*kala*)». Aristotele ne ha rifondato il significato con la definizione antropologica del «bene propriamente umano», collegando a un lungo tirocinio il valore prestazionale dell'essere «buono» e differenziando la dimensione comportamentale della virtù, propriamente etica, da quella dianoetica della cognizione intellettuale. Riproporre in questo contesto, a titolo di sintesi, un'espressione che in generale *precede* le differenze, e permette un'ampia gamma di determinazioni, sembra volutamente conservarne l'ambiguità. Perché Aristotele

²² Sul valore giuridico del criterio di maggioranza e i suoi riflessi nel ragionamento politico di Aristotele, cfr. Maffi, 2016.

²³ Cfr. Gastaldi, 1995, 2017.

²⁴ Cfr. Gastaldi, 1987.

rinuncia all'uso di termini più tecnici? Perché non dice se parla dell'«uomo buono» con riferimento specifico al *phronimos* (capace di un uso autonomo e pieno dell'intelligenza pratica)²⁵ o all'uomo che possiede la giustizia come virtù completa²⁶ (depositario dell'ideale antropologico racchiuso nell'*ethos* comune e definito anche «buono in assoluto»²⁷), o ancora all'uomo che agisce guidato da un complesso di buone abitudini, condivise da tutti i cittadini eticamente ben educati?²⁸

La questione non è oziosa, ma resta irrisolvibile se cerchiamo di ridurre a un significato univoco una denominazione che racchiude un ventaglio aperto di possibilità.

Il modello del perfetto uomo pratico si delineava nell'*Etica* come parte di un disegno antropologico comune, dentro lo spazio unitario di un *ethos* condiviso, benché percorso da evidenti linee di frattura: un'area di flessibilità, dentro cui potevano trovare posto tipi e gradi diversi di virtù, insieme a forme di eccellenza etica e dianoetica.

Trasferito nell'ambito politico, il concetto di *aner agathos* non serve forse a distinguere quale sia il tipo e il livello di virtù richiesto per definire un uomo interamente «buono», ma a porre un problema di soglia, racchiudendo nei confini della dimensione etica della virtù il valore che possa fungere da termine di confronto per ciò che si accetta come virtù politica nel cittadino *spoudaios*.

Anche in questo caso si tratta di definire uno spazio di virtù e non soltanto di segnalare i vertici dell'eccellenza; ma è chiaro che nell'ambito politico la posta in gioco è la posizione occupata in una situazione gerarchica, dove la distinzione che conta è tra chi dirige e chi è diretto. La preoccupazione non si pone sul piano etico per l'*aner agathos*, che ha il suo spazio di dominio indiscusso nel ruolo di capo-famiglia nell'*oikos*; ma è la cosa che più conta in politica, dove comandare

²⁵ La definizione della virtù del *phronimos* è che «la saggezza sia uno stato abituale veritiero (*hexis alethe*), unito a ragionamento (*meta logou*), pratico, che riguarda i beni e i mali per l'uomo» (EN VI 5, 1140b4-6).

²⁶ Cfr. EN V 3, 1129b31-33: la giustizia: «È virtù completa (*teleia*), soprattutto, perché è attuazione (*chresis*) della virtù completa; ed è completa dato che colui che la possiede è capace di servirsi (*chresthai*) della virtù anche nei riguardi del prossimo (*pros heteron*) e non solo in relazione a se stesso». Cfr. anche 1130a9-14: «Questo tipo di giustizia non è una parte della virtù, ma è l'intera virtù, e l'ingiustizia ad essa contraria non è una parte del vizio, ma è il vizio tutto intero. In che cosa differiscano la virtù e questo tipo di giustizia, è chiaro da quanto abbiamo detto; è infatti la stessa, ma l'essenza (*to einai*) non è identica: in quanto è rivolta verso l'altro, è giustizia, in quanto è interamente un tale stato abituale (*toiade hexis aplos*), è virtù».

²⁷ Cfr. EN V 5, 1130b27, dove, nell'ambito della definizione della giustizia come virtù completa, l'espressione è usata per prospettare un confronto tra l'ambito etico e quello politico, che valuti l'eventuale differenza tra la virtù dell'uomo e del cittadino.

²⁸ Cfr. EN II 5, 1106b16-22, dove la disciplina etica che riguarda «le passioni e le azioni (*peri pathē kai praxeis*)» viene presentata come capacità di scegliere sempre «il giusto mezzo e l'ottimo (*meson te kai ariston*)», mentre poco dopo, in EN II 6, 1106b36-1107a1, la definizione della virtù etica precisa che essa è «uno stato abituale (*hexis*) che produce scelte, consistente in una metà rispetto a noi, determinato razionalmente (*logo*), e come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio (*hos an ho phronimos oriseie*)». Ne risulta che essi non si distinguono sul piano comportamentale, ma su quello della determinazione intellettuale: il *phronimos* possiede in proprio la regola che gli uomini virtuosi seguono per abitudine.

e obbedire (*archein* e *archesthai*) individuano ruoli di valore diverso, se non opposto, sull'asse attività/passività.

È qui che la questione della virtù si incrocia male con il dogma della *koinonia*, che pone la cittadinanza come luogo dell'uguale appartenenza politica; il che, nei termini definiti da Aristotele, implica la facoltà di accedere a forme attive di esercizio del potere per il cittadino in quanto tale.

Piuttosto evidente è la preoccupazione di Aristotele di non ridurre la differenza di posizione tra *archon* e *archomenos* a un'alternativa secca. In questo senso parla l'insistenza con cui il filosofo ribadisce nel contesto politico la complementarietà del saper comandare e del saper obbedire, come due facce di un'unica virtù, necessariamente sperimentate entrambe da ogni individuo nel corso della vita, a partire dalla fase dell'educazione, in cui tutti sono a lungo *archomenoi*²⁹. Il problema è che, se queste due posizioni esprimono in modo diverso un'identica adesione all'ordine costituito, e dunque meritano l'apprezzamento dovuto alla virtù, esse non conferiscono lo stesso valore all'individuo adulto³⁰, che si troverebbe degradato a suddito, e non più cittadino, se dovesse occupare sempre la posizione dell'*archomenos* nel sistema politico. Una qualche forma di attività dovrà dunque restare a garanzia dell'uguale appartenenza; e la ridefinizione aristotelica allargata del concetto di *arche* dice che non è necessario pensare all'accesso alle più alte cariche, per cui si richiede l'eccellenza assoluta della virtù.

Ci sono insomma buoni motivi per pensare che il ragionamento aristotelico eviti di collocare al livello della perfezione sia i valori di soglia che decidono l'appartenenza etica sia quelli che consentono l'accesso alla cittadinanza; e che né il termine *agathos* per l'uomo, né il termine *spoudaios* per il cittadino possano essere usati come allusioni al possesso pieno dell'intelligenza pratica. La parola *phronimos* è usata con pieno consenso al suo valore forte solo a proposito dell'uomo di governo, cui si richiede la saggezza come prerogativa necessaria al ruolo:

Ma allora vi sarà qualcuno che identifichi in sé la virtù di cittadino di valore (*politou te spoudaiou*) e di uomo di valore (*andros spoudaiou*)? In effetti noi diciamo [corsivo mio] che il bravo governante (*ton archonta ton spoudaion*) è buono e saggio (*agathon kai phronimon*), anzi che è necessario che il politico sia saggio (*phronimon*) (1277a13-15).

Ne consegue che questa virtù non sarà la stessa del cittadino comune, cui tocca (per un certo tempo o per la maggior parte del tempo) la posizione di *archomenos*. E, in ossequio al principio aristotelico per cui il pieno valore della virtù sta nella sua attività (*energeia*), è accettabile pensare che la posizione di suddito comporti una decurtazione di valore e di merito. Ma proprio per questo non è accettabile che il cittadino possa essere interamente escluso dalle gratificazioni che l'esercizio attivo del potere comporta.

²⁹ La posizione di *archomenos* si giustifica in questo caso perché è quella che permette il lungo tirocinio dell'apprendimento, che dovrà però condurre al possesso della capacità di esercitare l'*archein*.

³⁰ Cfr. III 4, 1277a25-32. Aristotele sostiene che entrambe le capacità debbano essere intese come proprie del cittadino e degne di lode, benché l'esercizio dell'*archein* ne meriti una maggiore.

La questione dell'eccellenza sembra porsi solo per i livelli più alti e esclusivi dell'*archein* (con presumibile riferimento a cariche individuali a tempo determinato). E non sembra respinta, in linea di principio, la pretesa del cittadino comune (sociologicamente libero e eticamente buono) ad avere accesso a entrambe le posizioni. L'idea che egli abbia titolo per farlo sembra anzi radicata nella *vox populi*, secondo cui «si loda la capacità di governare e di farsi governare e si ritiene, mi pare, che la virtù del cittadino consista nelle capacità sia di ben governare che di lasciarsi ben governare» (III 4, 1277a25-27).

È chiaro che nella dimensione politica la distinzione più importante riguarda l'accesso ai ruoli di potere; ed è chiaro anche che per Aristotele l'unica situazione veramente problematica è quella in cui un uomo perfettamente dotato di capacità di direzione politica venga privato delle condizioni di esercizio dell'*archein* in ambito pubblico, nel caso in cui un determinato regime faccia valere criteri di accesso al potere diversi dalla virtù. Ma non sembra che Aristotele concentri la sua analisi della virtù del cittadino soltanto in relazione a quei ruoli che richiedono il pieno possesso della *phronesis*.

6. La nave come *typos* e la questione della *polis* come pluralità di uomini dissimili

A mio parere il punto di osservazione che meglio consente di vedere l'intreccio delle differenti problematiche e l'unità delle intenzioni strategiche del filosofo, sta nella metafora della nave³¹, posta da Aristotele all'inizio dell'analisi come *typos*, cioè come abbozzo ma anche quadro generale in cui leggere la questione (III 4, 1276b20-29)³². L'immagine ha quindi una posizione forte e paradigmatica, che non può essere ignorata in nessun momento dell'indagine, perché racchiude in qualche modo il suo programma.

La metafora nautica, che raffigura la *polis* come una nave in balia delle onde, ha la sua matrice nella visione elitaria della politica dei poeti arcaici Alceo e Teognide³³, ma si presta, come immagine paradigmatica delle difficoltà del governo, per ogni rivisitazione. Ed è soprattutto *per differenza* che possiamo cogliere le intenzioni dell'uso aristotelico. Ciò che immediatamente colpisce è che la sua elaborazione modifica in modo sostanziale la versione platonica del VI libro della *Repubblica*³⁴, interamente centrata sulla figura del *kybernetes*, dalla cui sola competenza sembra che ci si possa aspettare la salvezza della nave.

³¹ Cfr. Gastaldi, 2003 e Ferrari, 2015.

³² L'immagine è collocata in apertura del discorso sulla virtù del cittadino, poi ripresa in III 6, 1279a2-8, dove si richiama il principio dell'unità in vista del bene comune, sottolineando che essa permette l'interscambiabilità e la complementarità dei ruoli di governante e governato. Un'ulteriore ripresa si rinviene in VI 6, 1320b333, dove si parla della peggiore e più tirannica delle oligarchie come di una nave malandata, perché di per sé ignora il bene comune e perciò può essere mandata a fondo anche da piccoli errori, mentre la nave della democrazia ne può tollerare molti, in forza del numero dei beneficiari.

³³ Cfr. Alceo: fr 326 Lobel-Page e Teognide: 667-682.

³⁴ *Resp.* VI, 488a7-489c6.

Sia nel contesto della *Repubblica*, sia nel *Politico*³⁵, la virtù di cui si preoccupano rispettivamente il Socrate platonico e lo Straniero è quella che occorre per prendere buone decisioni ai più alti livelli del governo e nelle situazioni più difficili, dove non basta seguire una rotta già tracciata (dalle leggi), ma occorre deliberare in rapporto alla specificità di problemi e circostanze nuove.

Aristotele invece esordisce spostando l'attenzione dal capitano ai marinai, per sottolineare che di tutti loro si dovrà valutare il contributo, in termini di virtù, alla salvezza della nave, che è il fine comune. E ha cura di specificare che la *koinonia* rappresentata dalla nave corrisponde alla forma costituzionale (*politeia*) che la *polis* si è data:

Noi diciamo [corsivo mio] che il cittadino è membro di una comunità così come lo è il marinaio. Ora, a proposito dei marinai, per quanto siano dissimili per capacità (*anomoion onton ten dynamin*) [...], chiaramente la definizione più rigorosa di ciascun marinaio è quella propria della sua virtù (*logos idios estai tes aretes*), ma al contempo una qualche definizione comune (*koinos tis*) si adatterà a tutti quanti (*pasin*). Infatti la salvaguardia della navigazione è opera di tutti loro (*ergon auton panton*) perché ciascun marinaio (*ekastos ton ploteron*) mira a ciò. Parimenti, allora, la salvaguardia della comunità (*koinonia*) è opera dei cittadini, per quanto essi siano dissimili tra loro, e la comunità è la costituzione (*politeia*) (III 4, 1276b20-29).

Si è molto discusso dell'articolazione in chiave tecnica dei ruoli dei marinai, trovando in questo un ostacolo alla loro trasposizione in termini etici e politici³⁶. Ora è evidente che Aristotele si muove nel solco tracciato da Platone, il quale usa la metafora tecnica per ridurre la virtù a competenza e a sapere; ma è altrettanto evidente che Aristotele, al contrario, riconduce la diversità tecnica di quei saperi al fondamento comune di virtù, riconoscibile nella dedizione alla salvezza della nave. Così si ammette che il contributo di ciascun cittadino potrà avere peso e qualità diversi, senza perdere il suo valore politico di funzionalità alla sicurezza della navigazione.

Di qui una prima parte del ragionamento dialettico porta a raggiungere una rapida conclusione per quanto riguarda l'effetto della diversità dei regimi sulla virtù del cittadino, in conseguenza del legame specifico tra la *politeia* e il *polites* che vuole essere parte utile alla città:

Perciò la virtù del cittadino non può che essere relativa alla costituzione (*dio ten areten anagkaion einai tou politou pros ten politeian*). Se quindi esistono più specie di costituzione, è chiaramente impossibile che la virtù del bravo cittadino (*tou spoudaiou politou*) si identifichi con l'unica virtù perfetta (*ten teleian*), e noi diciamo che l'uomo buono (*ton d'agathon andra*) è tale rispetto ad un'unica virtù, che è perfetta. È evidente, allora, che un cittadino di valore (*politēn onta spoudaion*) può non possedere quella virtù per cui un uomo è un uomo di valore (*spoudaios aner*) (III 4, 1276b30-35).

Non c'è dubbio quindi che la virtù del cittadino risulterà un *minus* rispetto a quella dell'uomo eticamente buono (qui definito sia *agathos* che *spoudaios*) ogni-

³⁵ L'immagine è ripresa con analoga problematica in relazione al governo in Platone, *Pol.* 297 e ss., 302 a e in *Leg VI*, 758a.

³⁶ Gastaldi, 1995, in particolare: 262-266.

qualvolta il regime non risponda al fine assoluto del bene comune (cioè nel caso delle costituzioni non corrette), mentre resta aperta la possibilità che le due virtù coincidano nella o nelle costituzioni migliori.

Di qui in poi il discorso si concentra sulle aporie che nascono dalla diversità della virtù in rapporto alla possibilità di dar luogo a una *ariste politeia*. Qui l'intreccio tra ciò che Aristotele ammette e ciò che altri ne traggono per sollevare aporie è piuttosto arduo da decifrare.

A me sembra che Aristotele assuma in proprio due premesse: 1) che «è impossibile (*adynaton*) che una città sia costituita da uomini che siano tutti di valore (*ex apanton spoudaion onton*)» (III 4, 1276b37-38); 2) che «ciascuno deve fare bene l'opera che gli compete (*kath'hauton ergon eu poiein*), e ciò dipende da una virtù» (III 4, 1276b38-39).

Le aporie sollevate si basano invece entrambe sulla prima premessa per sostenere in primo luogo che la diversità renderà impossibile identificare la virtù del cittadino con quella dell'uomo buono (*agatos*) e che pertanto nessuna città potrà essere «ottima (*ariste*)», ferma restando la diversità dei cittadini, «a meno che non debbano essere tutti buoni (*ei me pantas anagkaion agathous einai*) i cittadini all'interno della città di valore (*en te spoudaia polei*)» (III 4, 1276b40-1277a4). L'ipotesi che solo l'assoluta parità di cittadini simili produca per accumulo l'*ariste politeia* non è enunciata da Aristotele in nome proprio e contrasta con la seconda premessa (in linea con la metafora della nave), che ammetteva la comunanza di virtù anche in presenza di differenze.

La seconda aporia giunge a conseguenze ugualmente restrittive per la comunanza interpretando la *anomoioites* dei cittadini come fonte di un rapporto nettamente gerarchico, come quello che distingue «anima e corpo», «ragione e appetizione», «uomo e donna», «padrone e schiavo», «corifeo e parastate», per concludere che in tutti questi casi «la virtù semplicemente non è la stessa» (III 4, 1277a4-13).

Come risponde Aristotele all'iperbole della *homoioites* dei cittadini, che vanifica il modello della nave e spinge a valutare in termini di assoluta eccellenza la possibilità della *ariste politeia*? Nel contesto immediato, il filosofo qualifica la logica di puro dominio dei rapporti gerarchici come tipica di un «governo padronale (*arche despotike*)» (III 4, 1277a33); e contrappone a questa la logica di un «governo politico (*politiken archen*)», degno di uomini simili per nascita e liberi, basato sul fatto che «chi governa lo deve apprendere da governato» (III 4, 1277b9-10). La tipologia «*dispotike*» servirà a caratterizzare tutte le forme non corrette di governo, che, prendendo a modello il rapporto tra padrone e schiavo, si esercitano a esclusivo vantaggio del padrone (III 6, 1278b30-37). Di qui parte il ragionamento, in parte anticipato, secondo cui c'è una necessaria complementarità dei ruoli di *archon* e *archomenos*, che non ignora la differenza di valore derivante dalle posizioni rispettivamente occupate, ma insiste nel riconoscere la dignità di entrambe come proprie del cittadino. In realtà c'è di più nelle conclusioni di questo capitolo:

Orbene entrambe le cose sono proprie anche dell'uomo buono (*andros de agathou*)! E se è diversa la specie di temperanza e di giustizia propria di chi go-

verna [...] è chiaro che la virtù di chi è buono, la giustizia per esempio, non sarà unica, ma avrà specie diverse a seconda che egli governi o sia governato, così come temperanza e coraggio di un uomo e di una donna sono diverse [...] La sola saggezza invece è virtù propria di chi governa. Le altre infatti sembra che di necessità siano comuni sia ai governanti che ai governati; virtù del governato non è la saggezza bensì l'opinione vera (*alethes doxa*) (III 4, 1277b16-29).

Non solo si accetta che le due posizioni di governante e governato si addicano all'uomo buono, ma si accoglie come sua dotazione una vasta gamma di tipi e gradi di virtù, tra cui spicca la giustizia, virtù che segna il vertice dell'eccellenza etica e che si dichiara condivisa in una certa variabile misura da governanti e governati. L'ultima annotazione, secondo cui la *phronesis* è la sola virtù propria di chi governa, mentre ai governati basta «l'opinione vera (*alethes doxa*)», è un evidente richiamo al lessico platonico, come è stato notato dagli interpreti³⁷; ma non mi pare sia stato sottolineato che la differenza è posta da Platone nel IV libro della *Repubblica* per connotare il tipo di sapere che distingue le due componenti della classe dirigente: gli *archontes* dotati di *sophia* e i coraggiosi combattenti che hanno *soltanto* l'*orthe doxa* e perciò sanno, attraverso la legge, ciò che devono temere o non temere³⁸.

Questa attribuzione di «opinione vera» in materia di giustizia all'intero popolo dei liberi andrebbe collocata a pieno titolo, a mio parere, tra i tratti anti-platonici della trattazione aristotelica della virtù politica, che non teme di aprire l'accesso a ruoli di cittadinanza attiva per un *plethos* dotato di virtù sufficiente.

Nello stesso senso anti-platonico si può leggere la conclusione del capitolo 5 (che è quasi una seconda conclusione per il problema posto nel cap. 4), dove, dopo aver vagliato apertamente l'ipotesi di escludere dalla cittadinanza vera e propria i lavoratori dipendenti e gli artigiani (*banausoi*), si considerano i costi derivanti da una completa privazione degli «onori (*timai*)» per la maggioranza dei cittadini: dato che «cittadino in senso eminente è colui che partecipa degli onori (*malista polites ho metechon ton timon*)» (III 5, 1278a36), ne deriva che «è come un meteco» (1278a39) colui che ne è escluso. Come non pensare alla *kallipolis* platonica e all'ingannevole *koinonia* di una cittadinanza in cui i produttori hanno solo il ruolo passivo del consenso, quando Aristotele soggiunge: «Dove tale esclusione viene dissimulata, lo si fa per ingannare coloro con i quali si coabita» (III 5, 1278a39-40)?

7. I rischi del criterio di eccellenza

I costi dell'esclusione dal *politeuma* della parte più consistente della popolazione (i *banausoi* e i lavoratori nullatenenti che la democrazia include e che

³⁷ Accattino, 2103; Gastaldi, 1995.

³⁸ Cfr. Resp. IV, 429c5-d1: «Io voglio dire che il coraggio è una sorta di salvaguardia [...] dell'opinione che si è formata in base alla legge mediante l'educazione circa le cose da temere —quali sono e di qual natura—. Intendevo per 'salvaguardia in ogni circostanza' di questa opinione il conservarla, pur venendosi a trovare nei dolori e nei piaceri, nei desideri e nelle paure, senza mai ripudiarla». Questa definizione del coraggio, come virtù propria della seconda parte della classe dirigente, è richiamata più volte come *orthe doxa*.

Platone finge di includere) sono d'altra parte molto elevati. La trama anti-platonica suggerita dalla metafora della nave (che impone di pensare la *polis* come una pluralità capace di includere differenze di grado e di tipo di virtù) riemerge sul piano della fondazione teorica, quando Aristotele individua un rischio tecnico racchiuso nell'apparentemente incontestabile criterio dell'eccellenza: usato nel modo più rigoroso, esso conduce a restringere il numero degli eletti fino a lasciarne uno solo.

Lo dimostra l'indagine svolta più avanti nel cap. 13 del III libro (1283b8-40), dove si prendono in esame le rivendicazioni di cittadinanza e di potere a diverso titolo (in base alla ricchezza, alla libertà, alla nobiltà o anche alla virtù), mostrando in primo luogo che nessun titolo può rivendicare un primato assoluto sugli altri, giacché anche la semplice maggioranza numerica avrebbe le sue ragioni: «Anche coloro che sono in maggioranza entrano in competizione con coloro che sono in minoranza, perché sono più forti, più ricchi e migliori, se considerati come maggioranza rispetto alla minoranza» (1283a40-42). Se poi si applicasse all'interno di ciascuno dei titoli prescelti, compresa la virtù, il criterio dell'eccellenza, si sarebbe indotti a restringere progressivamente il numero degli aventi diritto al potere, perché è chiaro che il migliore può sempre vantare un titolo di preferenza nell'attribuzione di posizioni di comando:

C'è però una difficoltà che si erge di fronte a tutti coloro che sono in contesa per gli onori politici. Potrebbero infatti sembrare non dire nulla di giusto coloro che pretendono di governare in ragione della ricchezza, e similmente anche coloro che lo pretendono in base al lignaggio, perché è chiaro che, se a sua volta uno è più ricco di tutti, ovviamente questo individuo, in virtù dello stesso tipo di giusto, dovrà stare a capo di tutti e similmente anche colui che si distingue per nobiltà dovrà stare a capo di coloro che contendono per la stessa ragione. E questa stessa cosa si verificherà molto probabilmente anche nelle aristocrazie rispetto alla virtù: se infatti uno è individualmente migliore di tutti gli altri che nel corpo politico sono uomini di valore, in base a quello stesso tipo di giusto costui deve essere sovrano (III 13, 1283b13-27).

L'iniquità, e anche la disfunzionalità, di questo modo di procedere, rispetto al criterio di una giusta distribuzione delle cariche politiche, è evidente. A questo punto, l'unico modo per arrestare la progressione restrittiva del criterio del meglio (applicabile anche nel caso di piccole differenze), è ragionare sulla misura dell'eccellenza, che deve essere tale da giustificare l'esclusione dei molti, a vantaggio dei pochi, o di uno solo che si ritenga degno di avanzare tali pretese.

Aristotele tenta così una strada paradossale: ammesso che si possa ridurre a nulla la virtù della moltitudine, dall'aristocrazia si passerebbe, con una irresistibile *escalation*, alla monarchia, fino a ravvisare la massima preferibilità nella *pambasileia*³⁹, che distrugge la *polis* in quanto tale. Si rende allora evidente che l'eccesso di qualità, in ordine a un criterio di valore privilegiato, costituisce una minaccia all'esistenza stessa della *polis*⁴⁰; e la stessa minaccia è in qualche modo implicita

³⁹ Un'accuratissima analisi della trattazione aristotelica della *pambasileia* si trova in Gastaldi, 2009.

⁴⁰ Per l'interpretazione della strategia dimostrativa di Aristotele nelle conclusioni del cap. 13, cfr. Wolff, 1988, che legge una forte coerenza nelle argomentazioni aristoteliche tra i capitoli 9 e 13, fino

tutte le volte che qualcuno prospetta il restringimento della cittadinanza in nome di una forma selettiva di *homoiotes* o dell'eccellenza assoluta in termini di virtù.

Significativo è che il filosofo segnali a questo punto la somiglianza strategica tra le epurazioni di notabili nella tirannide e l'ostracismo democratico (III 13, 1284a17-1284b24): entrambi hanno come fine l'eliminazione dei gradi di eccellenza intermedi (le proverbiali «spighe più alte»)⁴¹ che si frappongono tra la massa e il potere sovrano; ma l'ostracismo democratico ha nel discorso aristotelico una migliore ragione della tirannide (che tutto riconduce all'interesse di un uomo solo), in quanto è mosso da un'istanza di difesa della comunità, che è una moltitudine di liberi:

Esse [le città democratiche] ritengono appunto di dover perseguire l'uguaglianza sopra ogni cosa, per cui sogliono ostracizzare e allontanare dalla città per determinati periodi di tempo quanti manifestano un'eccessiva potenza, dovuta a ricchezza, a vaste amicizie o a qualche altra forza politica (III 13, 1284a19-23).

Alla legittimazione teorica dell'ostracismo democratico corrisponde verso la fine del libro III una sorprendente ricostruzione a livello storico (III 15, 1286b8-20) del percorso probabilmente seguito dalle *poleis*: da un'ipotetica prima fase monarchica (giustificata dalla rarità degli uomini capaci) a forme di aristocrazia (in ragione dell'aumento del numero dei «buoni»), poi (per degenerazione e avidità delle classi dirigenti) alle oligarchie e alle tirannidi; di qui, per giusta reazione dei più, alle democrazie. Ne risulta ampiamente giustificato il sospetto democratico sulle forme di governo ristrette, quando sono i pochi o uno solo a esercitare senza controllo il potere.

Dal punto di vista della virtù, che è l'unico titolo realmente valido a giustificare l'attribuzione di potere politico, la difficoltà maggiore resta quella del raccordo tra etica e politica. Poiché la presenza di una qualità etica diffusa è il presupposto su cui si regge una buona comunità politica, è difficile chiudere l'accesso alla cittadella del potere politico, troncando il legame tra gli eccellenti e i buoni. Farlo legittimamente è possibile solo a condizione che, oltre i pochi eccellenti, i buoni non esistano affatto.

È esattamente questa la situazione che Aristotele indaga come condizione di possibilità di un potere esclusivo e assoluto come la *pambasileia*. Ma qui entriamo in una dimensione simile a quella evocata col mito del pastore divino, che già Platone escludeva dai modelli utili per pensare la città degli uomini e di cui Aristotele rivela la natura antipolitica: legittimo solo in condizioni estreme, questo regime è distruttivo per la *polis* nella sua essenza, perché il *pambasileus* non è «parte» della città, ma la sovrasta con la sua inarrivabile (e incontrollabile)

all'esito voluto: «La fin du chapitre 13 apparaît ainsi comme un appendice nécessaire à cette “dissertation”. Car après l'étude du cas général, qui justifie toujours, en dernière instance le gouvernement du peuple et jamais le gouvernement d'un groupe quel qu'il soit, vient l'étude du cas particulier, exceptionnel, de l'être exceptionnel. On comprend que si en théorie ou dans l'idéal, il faudrait suivre la loi de cet être au-dessus des lois, de ce dieu parmi les hommes, en pratique et ordinairement, on suit la loi du nombre et du gouvernement populaire, et on ostracise ainsi légitimement celui dont la valeur écrase celle du commun des mortels» (292-293).

⁴¹ Il riferimento è a Erodoto V 92.

eccellenza. Per questo, da un lato si può dire che la *pambasileia* porta «un dio tra gli uomini»⁴², ma, se togliamo al sovrano l'aura divina, la situazione sarà simile a quella di un leone tra le lepri, che, stando a Antistene, riceverono una memorabile risposta alla loro richiesta di uguaglianza⁴³.

8. La minuziosa difesa aristotelica delle ragioni e dei meriti della moltitudine

All'altro capo del discorso sta la sorprendente difesa aristotelica delle ragioni dell'intelligenza collettiva, nel cap. 11 del libro III. Aristotele la imposta domandandosi se in fin dei conti si possa considerare «sovra la moltitudine piuttosto che coloro che sono certo migliori, ma pochi di numero» (1281a40-41). Risponde che potrebbe esserci «una certa verità» in questa pretesa, in quanto

è possibile che i molti, ciascuno dei quali non è un uomo di valore (*spoudaios aner*), una volta riuniti siano tuttavia migliori di quegli altri, non come singoli, ma come collettività [...] Siccome sono molti, è possibile che ciascuno abbia una parte di virtù e di saggezza e che una volta riuniti, la moltitudine diventi come un uomo solo, con molti piedi e con molte mani e dotato di molti sensi e similmente anche in relazione al comportamento (*peri ta ethe*) e al raziocinio (*dianoia*) (III 11, 1281a42-1281b7).

L'idea che si possano sommare e mescolare quote di virtù non eccelse, ottenendo nel complesso un risultato migliore, o comunque comparabile, con l'eccellenza dei pochi o di uno, è tale da costituire una confutazione di principio dell'aporia della differenza di virtù. Ma la riabilitazione della moltitudine prosegue e aggiunge altri paragoni che potrebbero vederla vincente: tra i suoi meriti ci sarebbero una minore corruttibilità e perfino una minore passionalità, rispetto alla momentanea furia di cui può essere preda per qualche momento anche l'uomo più virtuoso. La rete degli argomenti che vedono la moltitudine depositaria di un giudizio più equilibrato⁴⁴, tutti sottilmente anti-platonici⁴⁵, sembra costruita per negare il primato assoluto

⁴² Cfr. III 13, 1284a8-13: «Non si dovranno più considerare costoro una parte della città (*meros poleos*), perché subirebbero un'ingiustizia se fossero ritenuti degni di prerogative uguali, visto che sono così tanto disuguali (*anisoî*) per virtù e per capacità politica (*kat' areten kai ten politiken dynamin*): è verosimile che uno di questo tipo sia come un dio tra gli uomini [...] per individui siffatti non c'è legge, perché sono essi stessi la legge».

⁴³ Cfr. III 13, 1284a13-15: «E in effetti si renderebbe ridicolo chi tentasse di legiferare nei loro confronti, perché forse gli risponderebbero con le stesse parole che, secondo Antistene, i leoni dissero alle lepri che in assemblea reclamavano l'uguaglianza per tutti». Non sappiamo quale sia stata la risposta dei leoni, ma non è difficile immaginare il senso del perduto racconto di Antistene.

⁴⁴ Cfr. III 15, 1286a30-37. Sulle implicazioni e la validità politica dei paragoni aristotelici, cfr. Bouchard, 2011, il cui giudizio conclusivo è che «il est indéniabile que les arguments de III.11 défendent une position inclusive dans le domaine politique», anche se «on ne saurait y trouver matière à défendre une soi-disant sagesse de la foule qui s'opposerait avantageusement aux compétences possédées par les meilleurs individus» (177-178). Altri esempi a supporto della preferibilità del giudizio dei molti si trovano nel cap. 15 (1286a24-37), dove Aristotele sembra avallare il potere di controllo del popolo attraverso un esplicito riferimento all'esperienza ateniese: «E infatti ai giorni nostri i cittadini riuniti rendono giustizia, si consultano e decidono, e queste decisioni vertono tutte su casi particolari» (26-28). Il filosofo pone qui un solo vincolo all'accettabilità della pratica: «La moltitudine però sia costituita dai liberi, che non fanno nulla contro la legge se non in quei casi in cui essa è necessariamente in difetto» (36-37).

⁴⁵ Accattino, 2013: 15-16, sottolinea la rilevanza di questi esempi di giudizio in cui la moltitudine potrebbe essere migliore dei pochi, in opposizione alla corrispondente tesi platonica che bisogna pri-

dei competenti e per affidare volentieri ai più un ruolo di controllo sugli uomini di valore, destinati a cariche di potere esclusivo.

9. La possibilità di una terza *ariste politeia*

Tutto considerato, i modelli teorici di *ariste politeia* potrebbero realmente essere tre, corrispondenti alle tre costituzioni corrette, e la priorità andrebbe data a seconda delle condizioni di fatto, cioè del tipo di popolazione che ci si trova di fronte.

La preferibilità del restringimento della cittadinanza ai migliori e l'esclusione dei *banausoi* come pregiudizialmente non virtuosi fanno parte della cornice dei *legomena* da cui Aristotele non può prescindere. Ma la serietà con cui viene posta nel cap. 11 la questione della possibile superiorità del *plethos*, in termini intellettuali, etici e persino di censo, rispetto ai pochi è ugualmente indubitabile.

Perché, da buon moderato, Aristotele va così contro tendenza, difendendo la possibilità di ottenere un risultato di eccellenza aristocratica *mediante* la moltitudine? C'è in gioco, appunto, la virtù, esattamente quella che a livello etico il filosofo ha dichiarato acquisibile per abitudine e posta a garanzia di comportamenti omogenei, dentro un universo politico che va dall'*oikos* alla *polis* e prevede, di regola, rapporti gerarchici giustificati dalla diversità dei gradi di competenza e autorevolezza, entro una cornice di criteri condivisi e praticati da ciascuno in relativa autonomia.

Non c'è *polis* se accanto all'eccellenza non c'è virtù comparabile, per continuità e omogeneità etica; non c'è cittadinanza senza accesso a un benché minimo grado di attività nell'esercizio dell'*arche*.

Certo si è «parti» della città se il proprio bene è incluso nel bene comune come fine di chi governa; e tirannico è ogni regime che interpreta gli interessi di una parte, escludendo quelli delle parti cui si oppone. Ma non basta che l'inclusione di quelle parti si realizzi in veste solo passiva: la sudditanza non è cittadinanza e suppone una distanza incolmabile, pastorale, tra chi si prende cura e chi è oggetto di cura.

La sola obiezione sempre valida al progetto di una terza *ariste politeia* resta legata alla mancanza di fatto di una moltitudine dotata di virtù. Ma se una moltitudine di quel tipo ci fosse (come è nei voti dell'etica aristotelica), la sua ammissione tra i cittadini a pieno titolo sarebbe forse la scelta migliore, oltre che sul piano pragmatico, anche per la tenuta del sistema etico-politico di Aristotele: a differenza delle altre (desiderabili se e solo se ci sono buoni motivi per escludere interamente dalla cittadinanza chi lavora, come nel caso in cui i lavoratori sono schiavi o stranieri), questa *ariste politeia* soddisfa *anche* il criterio aristotelico della cittadinanza come facoltà di esercitare un ruolo attivo nell'area di governo.

vilegiare il giudizio dei tecnici competenti, citando *Gorgia* 455b-c, *Carmide* 171b-c e più in generale il *Politico*. Aggiungerei che, data la rilevanza strettamente politica dell'ipotesi di competenza in giudizio della moltitudine, l'opposizione più diretta sia all'operazione di esautoramento dei produttori della *Repubblica*, a favore dei detentori di *sophia* e di *orthè doxa*.

Senza distruggere il legame etico che tiene insieme la cittadinanza con l'omogeneità comportamentale, la terza *ariste politeia* potrebbe infatti abbinare all'eccellenza dei *phronimoi* (candidati ideali alle *archai* vere e proprie) la capacità dei molti di contribuire alla gestione collegiale del bene pubblico e al controllo dei migliori.

La scelta della forma costituzionale, secondo il criterio del meglio nella condizione di fatto, risulta in ultima istanza dipendente dalla distribuzione della virtù tra i cittadini: una monarchia o un'aristocrazia, ma solo nel caso rarissimo di una tale eccellenza da far preferire l'intelligenza di uno solo o di pochi al concorso di più menti; una *politeia* a cittadinanza allargata e direzione strategica ristretta, se si può contare su una virtù etica diffusa nella *polis* e anche sulla sua concentrazione in un ampio ceto medio.

10. Conclusioni

In definitiva sembra che Aristotele tenga ben presente sia l'aporia della differenza sia i rischi connessi alla pretesa di assoluta *homoiotes* tra i cittadini. Oscillazioni e ambiguità del testo segnalano che il filosofo non ha trovato un modo univoco di risolvere la questione dell'eccellenza. Sul piano teorico, l'analisi si limita a dire che l'inclusione o l'esclusione dall'essere «parte» della città dovrebbe misurarsi sulla virtù realmente presente in ciascuna delle componenti candidabili al governo della città: l'uno, i pochi o i molti. E l'impressione è che Aristotele demandi la verifica in ultima istanza, non alla qualità degli *horoi* selezionati dalla *politeia*⁴⁶, ma alla valutazione degli stati di fatto, lasciando aperta la possibilità che anche i molti possiedano una quota di virtù spendibile politicamente.

Nel tentativo di far valere le ragioni della virtù, la strategia aristotelica è in un certo senso inversa rispetto a quella platonica.

Per il Platone della *Repubblica* il rapporto virtuoso tra città e cittadino si pone in termini di trasferimento dalla dimensione «a lettere grandi»⁴⁷ della giustizia politica alla dimensione dell'individuo giusto, che dalla forma di ordine presente a livello istituzionale riceve appunto il modello da seguire nella costruzione interiore⁴⁸. Anche nella rappresentazione dei regimi degenerati dei libri VIII e IX della *Repubblica*, benché la progressione sia presentata nella forma di un romanzo familiare e psicologico, determinante è la caduta che si verifica a livello dei valori di sistema: è a partire dalla reintroduzione della proprietà privata che si

⁴⁶ Nel cap. 12 viene riconosciuta la validità dei tre principali titoli accampati dalle parti sociali (nobiltà, ricchezza, stato di libertà), in quanto pertinenti alla sussistenza della *polis*; ma si stabilisce che ad essi obbligatoriamente deve aggiungersi la virtù politica, se l'obiettivo è *l'eu zen* (secondo la definizione del cap. 9).

⁴⁷ Cfr. *Resp.*, III, 368c8-d7.

⁴⁸ L'idea normativa che presiede alla costruzione della *kallipolis* fa del singolo un prodotto isomorfo del sistema (cfr. *Resp.*, IV, 443 e ss. per il modello unitario dell'uomo giusto). In modo più rozzo, nella dimensione «naturale» del carattere dei popoli, il rapporto tra virtù collettiva e virtù del singolo era stato posto in termini di corrispondenza biunivoca, sostenendo la necessità logica che una virtù attribuita a una stirpe, secondo schemi antropologici stereotipati, sia presente anche nei singoli (*Resp.*, IV, 435d9-436a3).

determina la prevalenza sistematica di un tipo umano inadeguato al buon governo, poi sempre più deviato, in ragione del valore che ciascun regime sostituisce al criterio della virtù/sapere nella *kallipolis*: onore nella timocrazia; ricchezza nell'oligarchia; libertà nella democrazia; potere assoluto nella tirannide.

Aristotele sceglie una strategia sostanzialmente divergente rispetto a quella platonica, rovesciando il modello del trasferimento dall'alto, per prospettare la possibilità che sia la virtù dei cittadini a determinare la qualità dei sistemi politici. Si impegna così a restituire una base etica naturale alla politica.

Bibliografia

- Accattino, P. (1986). *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino, Tirrenia Stampatori.
- (ed.) (2103). Aristotele. *La Politica*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, Libro III.
- (2013). *Commento a Aristotele, La Politica. Libro III*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- Anderson, G. (2003). *The Athenian Experiment: Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B. C.*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Aubenque, P. (1980). *Politique et éthique chez Aristote*, «Ktema», 5, 211-222.
- Bertelli, L. (1994). *Modelli costituzionali e analisi politica prima di Platone*, in Bertelli, L., Donini, P. (eds.), *Filosofia, Politica e Retorica. Intersezioni possibili*, Milano, Franco Angeli, 27-83.
- (1996). *Progettare la polis*, in Settis, S. (ed.), *I Greci*, 2, *Una storia greca*, II, Definizione, Torino, Einaudi, 567-618.
- (2005). *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)*, in Platone, *La Repubblica*, vol. VI, Napoli-Roma, Bibliopolis, 295-397.
- Bordes, J. (1980). *La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de politeia*, «Ktema», 5, 1980, 249-256.
- Bouchard, E. (2011). *Analogies du pouvoir partagé: remarques sur Aristote*, «Politique» III 11, «Phronesis», vol. 56, n. 2, 162-179.
- Camassa, G. (2007). *La costruzione della democrazia*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- Cambiano, G. (2016). *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.
- Canfora, L. (2004). *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari, Laterza.
- (2011). *Il mondo di Atene*, Roma-Bari, Laterza.
- De Luise, F. (2008). *I filosofi e la città*, in Giangiulio M. (ed.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo, I: Il mondo antico, Sez. II: La Grecia, vol. IV: Grecia e Mediterraneo dall'età delle Guerre persiane all'Ellenismo, Parte III: Società e cultura*, v. I, sez. II, vol. IV, parte III, cap. IV, Roma, Salerno, 547-576.
- (2015). *Nomos e kratos: scene (e aporie) di un connubio antico*. «Teoria Politica», n. s., Annali, V, 37-58.
- (ed.) (2016a). *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia.
- (2016b). *La scienza del potere ovvero il potere dei tecnici: la questione dei "migliori" tra Repubblica e Politico*, in id. (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, 75-105.
- Ferrari, F. (2015). *L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone*, «Teoria Politica», n. s., Annali, V, 101-111.
- Finley, M. (2005). *Democracy ancient and modern* (1985), ital. trans., *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari, Laterza.

- Gastaldi, S. (1987). *Lo "spoudaios" aristotelico tra etica e politica*, «Elenchos», 8, 63-104.
- (1995). *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, «Elenchos», XVI, 2, 253-290.
- (2003a). *Bios hairesetatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Roma-Napoli, Bibliopolis.
- (2003b). *L'allegoria della nave*, in Platone, *La Repubblica*, vol. V, Napoli-Roma, Bibliopolis, 187-216.
- (2009a). *Il re "signore di tutto": il problema della pambasileia nella Politica di Aristotele*, in *id.*, Pradeau, J. F. (eds.), *Le philosophe, le roi, le tyran*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 33-52.
- (2009b). *La tirannide nella Politica di Aristotele*, in Gastaldi e Pradeau (eds.), *Le philosophe, le roi, le tyran*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 139-156.
- (2016). *La politica di Aristotele: una costituzione possibile?*, in de Luise F. (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, 153-173.
- (2017). *Il cittadino e la sua virtù nella Politica di Aristotele*, in Lisi, F. L., Curnis, M. (eds.), *The harmony of conflict: the Aristotelian foundation of politics*, Sankt Augustin, 2017, 123-138.
- Giangiulio, M. (2015). *Democrazie greche: Atene, Sicilia, Magna Grecia*, Roma, Carocci.
- (2016). *Due paradossi della democrazia di Atene*, in de Luise F. (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, 35-51.
- Hansen, M. H. (2003). *The Athenian democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles and Ideology* (1991), tr. it., *La democrazia ateniese nel IV secolo a. C.*, Milano, LED.
- Lévy, E. (1980). *Cité et citoyen dans la Politique d'Aristote*, «Ktema», 5, 223-248.
- Maffi, A. (2015). *Il giudice e la giustizia nel mondo greco*, «Teoria Politica», n. s., Annali, V, 145-156.
- (2016). *Il principio di maggioranza nella prassi politico-giuridica della Grecia classica e nella critica aristotelica*, in de Luise F. (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, 109-151.
- Natali, C. (ed.) (2017). *Aristotele, Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza.
- Pazè, V. (2011). *In nome del popolo. Il problema democratico*, Roma-Bari, Laterza.
- Pradeau, J. F. (2005). *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée platonicienne*, Napoli-Roma, Bibliopolis.
- Raaflaub, K. A., Ober, J., Wallace, R. (eds.) (2011). *Origins of Democracy in Ancient Greece* (2008), tr. it., *Le origini della democrazia greca*, Milano, Ariete.
- Robinson, E. W. (2004). *Ancient Greek Democracy. Readings and Sources*, Oxford, Blackwell.
- Stalley, R. F. (1991). *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, in Keit, D., Miller, F. D. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford UK and Cambridge USA, Blackwell, 182-199.
- Vegetti, M. (1988). *Trasimaco*, in Platone, *La Repubblica*, vol. I, Napoli-Roma, Bibliopolis, 233-256.
- (2015). *Nomothetes. Il legislatore greco fra storia e teoria*, «Teoria Politica», n. s., Annali, V, 23-35.
- (2016). *Un problema greco*, in de Luise (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Trento, Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia, 17-23.
- (2017). *Chi comanda in città. I Greci e il potere*, Roma, Carocci.
- Vegetti, M., Ademollo, F. (2016). *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Torino, Einaudi.
- Viano, C. A. (ed.) (2002). *Aristotele, Politica*, Milano, BUR.
- Wolff, F. (1988). *Justice et pouvoir (Aristote, "Politique" III, 9-13)*, «Phronesis», vol. 33, n. 3, 273-296.