

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



L'*Orexis* e la Città nel pensiero politico di Aristotele

Orexis and the City in Aristotle's Political Thought

Stefania Mazzone

smazzone@unict.it

Università di Catania

ABSTRACT

Il saggio intende indagare le radici di ermeneutica politica del termine *orexis* così come Aristotele lo utilizza a partire dall'argomento biologico e antropologico, fino a quello sociologico e narrativo nei confronti del rapporto individuo-Città. Una teoria del desiderio come perfezione antropologica a partire da una concezione di Città democratica e dinamica, nei termini contestuali della polis greca. In quest'ambito lo scritto sviluppa il confronto con la concezione di *eros* di origine platonica inteso come mancanza, e la dimensione di socialità individuale in Aristotele come pienezza.

PAROLE CHIAVE: Desiderio; Città; Autarchia; Moltitudine; Democrazia.

The essay aims to investigate the roots of the political hermeneutics of the term *orexis* in the way Aristotle uses it from the biological and anthropological subjects, up to the sociological and narrative ones with respect to the individual-city relationship. A theory of desire as anthropological perfection based on a conception of a democratic and dynamic City, in the terminological context of the Greek polis. The article develops in this area a comparison with two concepts: the Platonic *eros* understood as lack, and the dimension of the individual sociality in Aristotle interpreted as fullness.

KEYWORDS: Desire; City; Autarchy; Multitude; Democracy.

Il termine *orexis*, nel tempo, ha avuto traduzioni diverse e contraddittorie¹. *Desiderio* è la traduzione che nella lunga durata ha avuto maggior fortuna, sebbene una versione maggiormente fedele al contesto Aristotelico sembrerebbe essere quella che suggerisce più l'idea di movimento e dunque riferibile a termini quali *tensione*, *tendenza*². Si tratta, infatti, di una derivazione del verbo *orego*, nel senso di *tendo*, *scaglio*, ma anche, al medio, *mi protendo verso*. Si pensi al termine usato da Omero per descrivere Ettore che si protende verso il figlio³ o che si proietta con la lancia per colpire⁴, o proprio nel senso più psicologico di *bramare*. Dunque parliamo di una propensione verso un percorso che conduce fino ad una meta. Lo stesso termine *orexis* ha una sua storia, come ricorda bene Nussbaum⁵. Infatti, mentre la parola è già stata usata in Democrito, la stessa scompare in Platone⁶ in quanto *orexis*, ma rimane presente come verbo *oreghestai* che compare, significativamente per la nostra ricerca, cinque volte nelle *Leggi* e solo sette volte nel resto delle opere. Interessante notare come nell'uso attico la parola assuma proprio il senso psicologico di "desiderare". Si tratta dell'uso che ne fanno Tucide e soprattutto Euripide⁷. In Aristotele la tensione diretta e attiva dell'*orexis* accomuna i movimenti umani e animali.

«A parte il moto dell'universo, gli esseri animati sono la causa del moto di tutte le altre cose che non si muovono reciprocamente urtandosi l'una l'altra. Per questo tutti i movimenti di queste cose hanno un limite, perché l'hanno anche i movimenti degli esseri animati. Tutti gli animali muovono e si muovono in vista di uno scopo, sì che è questo il termine di ogni loro moto: il ciò in vista del quale. Vediamo poi che i fattori di moto dell'animale sono il pensiero (*dianoia*), l'immaginazione (*fantasia*), la decisione (*proairesin*), la volontà (*boulesin*) e l'appetizione (*epithymian*). Tutti questi si riportano a intelligenza (*noun*) e desiderio (*orexin*). L'immaginazione e la percezione (*aisthesin*) occupano lo stesso posto dell'intelligenza, perché concernono tutte il giudizio e differiscono per le differenze dette altrove. La volontà (*boulesin*) invece, lo slancio (*Thumos*) e l'appetizione (*epithymia*) costituiscono tutti desiderio (*orexis*). La decisione (*proairesis*) poi è elemento comune del pensiero (*dianoias*) e del desiderio (*orexios*). Pertanto a suscitare per primi il moto sono l'oggetto del

¹ Sulle traduzioni del termine si vedano, tra gli altri, P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Tome A, Paris, Klincksieck, 1968; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1970.

² Sulla storia teorico-politica del termine si veda C. DUMOULIÉ, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, trad. it. di S. Arecco, Torino, Einaudi, 2002.

³ Omero, *Iliade*, VI, 466.

⁴ *Ivi*, IV, 307.

⁵ Per una ricostruzione del concetto si vedano, tra gli altri, M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino, 1996; M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio*, Milano, Vita e Pensiero, 1993; M. NUSSBAUM, *The «Common Explanation» of Animal Movement*, in P. MORAUX (ed.), *Proceedings of the Ninth Symposium Aristotelicum*, Berlin, de Gruyter, 1983; M.C. NUSSBAUM – A. O. RORTY, *Essays on Aristotle's, De anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

⁶ Cfr., L. PALUMBO, *Eros, Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo, 2001.

⁷ *Eraclé*, 16; *Oreste*, 328; *Ione*, 842; *Elena*, 1238. Si veda, inoltre, G. CUPIDO, *L'anima in conflitto. «Platone tragico» tra Euripide, Socrate e Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 2002. Sull'uso del termine in Platone si veda, tra gli altri, F. ASTIUS, *Lexicon Platonicum sive vocum platonica rum index*, voll. I-II, Bonn, Verlag, 1956.



desiderio (*to orecton*) e quello del pensiero, non tuttavia ogni oggetto del pensiero, ma solo il fine proprio degli oggetti d'azione»⁸.

Il desiderio, nell'ambito aristotelico, sembra condurre poi a quel principio del piacere come equilibrio che tipicamente caratterizza l'intero pensiero politico della *polis* greca secondo la categoria di *autarcheia*, autosufficienza, moderazione. Si tratta del concetto di autonomia e, in quanto tale, di libertà e di assenza dal bisogno il quale, invece, riguarda la mancanza, la necessità. Piacere quale completamento di conoscenza, movimento tipico del desiderare⁹.

Risulta inevitabile dunque cominciare, per una disamina della tematica del desiderio e del suo rapporto con la Città¹⁰, dalla *Metafisica*, dove il filosofo inaugura una fondamentale distinzione tra il desiderio (*orexis*) come *volontà* (*boulesis*) e il desiderio come appetizione (*epithymia*)¹¹. Si può desiderare, nel primo caso, secondo ciò che appare desiderabile per giudizio soggettivo e, nel secondo caso, secondo ciò che è desiderabile in sé. L'intelletto svolge la funzione, infatti, di coadiuvare il desiderio tramite la conoscenza: in questo caso si dà equivalenza di intelletto e desiderio data la presenza reale della cosa desiderata. Sicché ci si allontana dalla concezione platonica del desiderio come "mancanza", "bisogno" in termini aristotelici, essendo il desiderio sempre di qualcosa di presente. Sia che lo si consideri, infatti, come *streben*, sia che lo si definisca come *inclination*, questo *desiderio* appare attivo ed orientato in direzionalità e attività. Questo è il motivo per cui l'*orexis* aristotelico comprenda anche i significati di *boulesis*, *thymos*, *epithymia*, e coinvolga uomini ed animali¹². Questo il motivo per cui il termine compare per la prima volta nel *De Anima*, III, 9, dove viene spiegato il movimento, appunto, degli animali.

Questa concezione "attiva" dell'*orexis* risulta certamente lontana dall'idea di conquista dell'autosufficienza. Lo stesso Tommaso d'Aquino si concentrerà sul significato e senso dell'*orexis* come componente essenziale dell'uomo nel suo *Commento dell'Etica Nicomachea* come nella sua propria trattazione dell'*appetitus*. Il senso del desiderare non è inseguire un fine temporaneo in

⁸ ARISTOTELE, *De motu animalium*, 700b 11-701b 6.

⁹ «La regola che dirige il movimento dell'uomo verso il sapere non si iscrive nel registro del bisogno, della necessità, quindi dei beni e dell'utile, del piacere e del godimento, bensì nel registro del desiderio, che è quello della gratuità e della libertà. Ciò che Aristotele sembra volerci dire è che il sapere è *termine del desiderio* per *struttura* – per una regola, cioè, che si iscrive nella natura stessa dell'uomo – e non già per l'appetibilità dei suoi particolari contenuti» (G. NICOLACI, *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, Palermo, LiEpos, 1999, p. 181). Si veda, inoltre, B. MONDIN, *Storia della metafisica*, voll. 3, Bologna, Il Mulino, 1998.

¹⁰ Cfr., AA.VV., *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Gaallimard, 1982.

¹¹ Su questa distinzione si veda, tra gli altri, I. KENNETH, *Ôrexis*, Station Hill, Barrytown, 1981.

¹² Lo stesso senso di movimento era stato considerato da Platone (*Cratilo*, 419e ss.) comune ai termini *thumòs*, *epithymia*, *pòthos*, *imeros*, *èros*. Infatti, *thumòs* ha il senso del ribollire dell'anima, *epithymia* è termine che deriva dal senso della forza verso l'anima, *pòthos* "che genera tensione", *imeros* è corrente che trascina, *èros* come scorrere dall'esterno all'interno. Anche *boulesis*, che è decisione salda, rimanda al lancio, *bolè*.

vista di un fine ultimo, ma un protendersi verso il fine supremo¹³. Ma anche Aristotele considera la necessità di determinare quale sia il «*bene supremo* e di quale tra i saperi e le facoltà sia oggetto»¹⁴. Il desiderio come pienezza configura l'esistente, non lo raggiunge, lo crea, così come la comunità. L'uomo è responsabile dei suoi desideri, la ragione li guida.

Oggetto del desiderio, *bene*, non è elemento immaginario, ma reale. Dio stesso è principio di *eros* e *orexis*, presenza dell'essere immobile. È la stessa concezione della natura umana che in Aristotele esclude quella costitutiva “mancanza” presente nella concezione platonica della natura umana. Il desiderio è desiderio dell'essere e caratterizza tutto ciò che si muove, che può “vedersi”. Proprio la metafora della vista, tanto cara ai greci (si veda l'analogia del sole con l'occhio nella *Repubblica* di Platone) spiega chiaramente cosa si intenda per “pienezza” del desiderio, per temporalità dell'a-venire, *speranza* in Agostino¹⁵, ma anche atemporalità dell'eternità raggiunta, contro la “nostalgia del presente” del bisogno:

«Tutti convengono che l'atto di vedere è perfetto in ogni momento della sua durata; infatti non è manchevole di niente che, sopraggiungendo in un istante successivo, porterà a compimento la sua forma. Ora, ad una cosa di questo genere assomiglia anche il piacere»¹⁶.

La felicità¹⁷ appartiene al primo genere di piaceri, all'*eros* fondativo della comunità uomo-dio, come la *philia* riguarda la comunità uomo-uomo, tanto importante nella società e, dunque, nella politica. Il desiderio è, dunque, tensione che in natura origina movimento, si relaziona al *sapere* essendo questo il suo fine ultimo¹⁸, produce comunicazione tra costume, natura, intelletto, in vista di un fine. Tornando dunque alla caratteristica peculiare dell'*orexis*, cioè la tensione ad un fine, nasce la necessità di definire il concetto di *telos*. Si tratta di ciò che si compie, che è compiuto, che è forma e atto insieme, ciò che non ammette mancanze¹⁹. Si potrebbe aggiungere, a questo proposito, l'importanza della problematicità del carattere immanente della *orexis*. Si pensi alla metafora dell'arco e dell'arciere. La mano impugna l'arco al centro, tende verso sé la corda, lascia la corda mirando all'obiettivo distante. Nella metafora l'uomo è

¹³ «Ogni arte e ogni azione mirano a un bene: perciò a ragione si è affermato che il bene è ciò cui ogni cosa tende» (ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I, 1094a 1-4); «Tutti compiono ogni loro azione per raggiungere ciò che ad essi sembra essere un bene» (ARISTOTELE, *Politica*, I, 1252a 3); «Il fine è un bene» (ARISTOTELE, *Rethorica*, I, 1363a 5); «Questo è alcunché di buono» (ARISTOTELE, *Parva naturalia*, 455b 17-18); «Il fine in ogni cosa è il bene e, in generale, nella natura tutta è il sommo bene» (ARISTOTELE, *Metaphysica*, I, 982b 6, 7).

¹⁴ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094a, 1-3.

¹⁵ Per il rapporto tra la speculazione di Platone ed Aristotele e la patristica attraverso Cicerone e Agostino, si veda, tra gli altri: G. CAMBIANO, *Polis*, Bari, Laterza, 2000.

¹⁶ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, X, 3, 1174a14-16.

¹⁷ Cfr. F. DE LUISE – G. FARINETTI, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino, UTET, 2001.

¹⁸ Su questo si veda, tra gli altri, J. LEAR, *Aristotle. The Desire to Understand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

¹⁹ *Ivi*, V, 1021b 11-16.



l'arco richiamato dal *logos* e dal *pathos*, ugualmente. L'obiettivo è il bene e la mano che cede la *volontà*²⁰. È proprio la *freccia*, da un lato a punta, dall'altro biforcuta per incastrarsi alla corda, che è l'*orexis*: in equilibrio tra gli estremi, con un senso attribuito, comunica l'uomo al bene, non come acquisizione, ma come tensione²¹. Dunque, nel suo impulso originario al movimento, il desiderio è un dis-interesse, legato maggiormente alla *theoria* che all'azione²², appartiene al fine, come la scelta ai mezzi. L'oggetto della scelta è deciso dalla deliberazione: «Essendo tra le cose in nostro potere ciò che è oggetto del desiderio su cui si è operata una scelta, anche la scelta (*proairesis*) sarà un desiderio deliberato riguardo a ciò che è in nostro potere»²³. Questa teoria della scelta appare molto avanzata rispetto alle teorie psicologiche precedenti: la scelta è distinta dal desiderio e dall'appetito, riguarda il possibile e il desiderio ragionevole e ragionato, sebbene la parola *proairesis* abbia a che fare, nell'uso aristotelico, più spesso con la scelta fra i fini e non fra i mezzi, contrariamente alla stessa dichiarazione.

La contemplazione è la massima aspirazione del benessere, l'azione sembrerebbe non essere necessaria, ma nel libro X il benessere viene definito come attività della ragione, attività, dunque, teorica. La contemplazione, naturalmente, non riguarda le virtù pratiche dello statista o del soldato, è qualcosa che si addice agli dei, ma è la nostra reale identità, una parte di eternità, il raggiungimento della vera felicità. Lo statista saggio può, attraverso le leggi, incentivare l'attività speculativa umana e dunque il raggiungimento della completa felicità. Inoltre la vita morale consente lo sviluppo della contemplazione nel momento in cui controlla le passioni²⁴. Ecco che la vita morale e i suoi desideri costituiscono, nella politica, quella macchina adeguata al raggiungimento della vita contemplativa, tramite perpetue deliberazioni di mezzi del desiderio di

²⁰ Su questo argomento si veda A. KENNY, *Aristotle's Theory of the Will*, Oxford, Master of Balliol College, 1979.

²¹ La metafora dell'arciere si trova in *Ethica Nicomachea*, I, 1094a 22-24. La stessa metafora viene ripresa in *ivi*, VI, 1138b 22-23, dove il movimento e la tensione è centrale: «C'è una specie di bersaglio mirando al quale chi possiede la ragione tende e rilascia la corda del suo arco». Immagine simile all'analogo movimento evocato nel Fedro da Platone dove l'auriga: «rimbalzando come spinto da una corda tesa, tira indietro ancora più forte il freno dai denti del cavallo protervo» (*Fedro*, 254e 1-2). Ma lo stesso Platone riprende l'argomentazione in *Repubblica*, IV, 439b dove si dice: «Così, credo, se si parla dell'arciere, non sta bene dire che le sue mani al tempo stesso allontanano e avvicinano al corpo l'arco, ma dovremo dire che una lo allontana, l'altra lo avvicina». Prima di Platone già Eraclito faceva riferimento all'armonia dell'arco: «Vita è il nome dell'arco ma opera la morte» (DK, B, 48). A questo proposito, proprio Platone non accetta di attribuire a Eraclito questa interpretazione contraddittoria e nel *Simposio* (187a, ss.) accredita l'idea che l'armonia nasca da elementi che prima sono discordanti, come l'acuto e il grave, e che poi si armonizzano per opera della musica di un bravo artista, come nel tirare a bersaglio, che Platone giudica altrettanto un'arte, serva un bravo archiere in grado di allentare e tirare l'arco armoniosamente.

²² Cfr., C. VIGNA, in AA. VV., *L'enigma del desiderio*, Milano, S. Paolo, 1999.

²³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1113a, 9-11. Su questo aspetto del pensiero di Aristotele si veda, tra gli altri, D. CAMMACK, *Aristotle's Denial of Deliberation About Ends*, «Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought», 30/2013, pp. 228-250.

²⁴ Cfr. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

felicità: «se il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è manifestamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello delle città: infatti, ci si può, sì, accontentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città»²⁵.

La politica riguarda, come è noto, la «filosofia delle cose dell'uomo» nell'ambito delle «scienze pratiche». Questa «filosofia» consta di una «etica» e di una «politica» come teoria della comunità²⁶. In tale contesto sembrerebbe non distinguersi l'«uomo» dal «cittadino», ma è proprio dell'etica lo svolgersi di un'argomentazione politica per cui: «alla fine dell'opera parla come se lo Stato avesse una semplice funzione ancillare rispetto alla vita morale dell'individuo, fornendo l'elemento di compulsione per rendere i desideri dell'uomo asserviti alla sua ragione»²⁷. In questo senso, la concezione del bene in Aristotele influenzerà Tommaso d'Aquino e l'intera concezione medievale per cui l'uomo non appare concepibile se non nella sua dimensione individuale-comunitaria, in quanto politico *per natura*. Lo stesso Tommaso, infatti, considera la legge come: «rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata»²⁸.

In Aristotele, il fine dell'essere «città» è ontologicamente indistinguibile dalla natura della comunità stessa: si tratta della supremazia della ragione e dell'azione conseguente, sulla vita dell'appetito e vegetativa²⁹. Fondamentale è sottolineare come per Aristotele la città sia la più alta forma di aggregazione politica, altro sarà l'impero o lo stato nazionale. La comunità è *koinonia*. La prima comunità adatta alla sopravvivenza giornaliera è la famiglia, al di là del bisogno immediato, il villaggio, all'interno del quale ogni capofamiglia regna. Ma la città è una *koinonia* diversa, ha la qualità dell'autosufficienza, fine e natura stessa della comunità. Nell'ambito della comunità si esplica l'alternanza del comandare e dell'obbedire che riguarda la stessa ontologia dell'essere animale e poi umano: «è dunque possibile, in armonia con quanto andiamo dicendo, osservare innanzitutto nell'animale un principio di comando di carattere signorile e politico, perché l'anima esercita sul corpo un'autorità padronale, l'intelletto esercita sull'appetito un'autorità politica e regia»³⁰.

²⁵ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, I, 2 1094b, 7-10. Il termine compare almeno 105 volte nell'*Ethica Nicomachea*, 94 volte nell'*Ethica Eudemia* e 50 volte nei *Magna Moralia* (Cfr. C. CHAMBERLAIN, *The Meaning of Prohairesis In Aristotele's Ethics*, «Transactions of the American Philological Association», 114/1984, pp. 147-157).

²⁶ Si veda, a questo proposito, R.A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958; R.A. GAUTHIER - J. Y. JOLIF, *Aristote, Etique à Nicomaque*, Louvain et Paris, Nauwelaerts, 1970.

²⁷ W.D. ROSS, *Aristotele*, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 280.

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, e ancora: «Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune» (*Ivi*, I-II, q. 90, a. 3).

²⁹ Cfr. E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. V. De Bosis, Firenze, La Nuova Italia, 1978; J.F. MATTEI, *La naissance de la raison en Grèce*, Actes du congrès de Nice, Mai 1987.

³⁰ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1254b, 2-7.



L'autorità padronale e l'autorità politica, dunque, con un'intuizione estremamente feconda nel pensiero politico successivo, non coincidono. L'autorità politica si esercita su liberi per natura, non presuppone il comando di uno solo e, aggiunge Aristotele, riguarda i liberi e gli uguali³¹. Anche la moglie e i figli sono liberi soggetti d'autorità, ma mentre l'autorità sulla moglie ricorda l'autorità esercitata nella città, quella esercitata sui figli è simile all'autorità del re:

«Somiglianze con le costituzioni, che, anzi, fungono quasi da modelli, si potranno trovare anche nelle comunità familiari. Infatti, la comunità che c'è tra padre e figli [25] ha la struttura di un regno, giacché il padre ha cura dei figli. È per questo che anche Omero chiama Zeus "padre": il regno vuol essere un'autorità paterna. Tra i Persiani, invece, l'autorità del padre è tirannica: trattano i figli come schiavi. Tirannica, poi, è anche l'autorità del padrone nei riguardi degli schiavi: [30] in essa, infatti, si fa solo l'interesse del padrone. Ma mentre quest'ultima autorità è manifestamente corretta, quella dei Persiani, invece, è errata, giacché differenti devono essere i modi di governare uomini <socialmente> differenti. La comunità di marito e moglie è manifestamente di tipo aristocratico: il marito, infatti, esercita l'autorità conformemente al suo merito, e nell'ambito in cui è il marito che deve comandare; quanto invece si addice alla moglie, [35] lo lascia a lei. Il marito, invece, che comanda su tutto trasforma la comunità matrimoniale in oligarchia, perché fa questo al di là del suo merito, cioè [1161a] non per quanto è superiore alla moglie. Talvolta, poi, comandano le mogli, quando sono delle ereditiere: quindi, la loro autorità non deriva dal valore personale, ma si fonda sulla ricchezza e sul potere, proprio come nelle oligarchie. La comunità dei fratelli assomiglia a quella timocratica: essi, infatti, sono uguali, tranne che nella misura in cui [5] differiscono per età; perciò, se la differenza d'età è grande, non sorge più l'amicizia fraterna. La democrazia, infine, si trova soprattutto nelle case dove non c'è un padrone (giacché qui sono tutti su un piano di uguaglianza) e in quelle in cui chi comanda è debole e ciascuno può fare quello che vuole»³².

Caratteristica di chi comanda è poi il possesso della virtù etica nella sua perfezione, ricordando sempre che l'educazione della moglie e dei figli riguarda anche la costituzione della città. Ma non è da considerarsi positiva la riduzione ad unità della città: «la città è veramente tale solo quando una pluralità di individui costituisce una comunità autosufficiente. Se dunque la preferibilità dipende dal grado di autosufficienza, allora anche ciò che è meno unitario è preferibile a ciò che lo è di più»³³. A questo proposito, risulta evidente, per la salvaguardia dell'unità nella molteplicità, che compito proprio del legislatore dovrà essere quello di garantire che le proprietà siano private e divengano comuni solo nell'uso. L'unità è obiettivo, come già detto, dell'educazione:

³¹ Cfr. E. VOEGELIN, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, Louisiana, Louisiana State University Press, 1957; E. VOEGELIN, *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, Louisiana, Louisiana State University Press, 1956.

³² ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VIII, 1160b, 25-35; 1161a, 5-10. Su questo argomento si veda, tra gli altri, E. PODDIGHE, *Giustizia e costituzione: scienza politica e intelligibilità della storia secondo Aristotele* (*EN, V, 1134a 25-1135a 8*), «Gerión», 34/2016, pp. 77-101. Specificatamente sull'evoluzione del concetto di democrazia in Aristotele: E. PODDIGHE, *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica*, Carocci, Roma 2014, p. 38, 61, 64-65; A. LINTOTT, *Aristotle and democracy*, «The Classical Quarterly (New Series)», 42/1992, pp. 114-128.

³³ ARISTOTELE, *Politica*, II, 1261b, 12-15.

«Ma bisogna far sì che la città, pur essendo una molteplicità, come si è detto prima, diventi un'unità e una comunità proprio attraverso l'educazione e credeva di rendere buona la città servendosi di essa, intendesse poi ricorrere a questi mezzi per riformarla e non affidarsi al miglioramento dei costumi, alla filosofia e alle leggi, come a Sparta e a Creta, dove il legislatore ha istituito la comunanza delle proprietà mediante le mense comuni»³⁴.

Naturalmente, a questo fine, diventa essenziale rivedere l'ammontare della proprietà assegnata a ciascuno, essa deve bastare ad una vita temperante, tradizionalmente, ma Aristotele aggiunge anche la qualità di "liberale" alla vita preferibile, e dunque non "misera". Giungiamo, dunque, al cuore del problema: la redistribuzione egualitaria imporrebbe un controllo demografico rigido nella città, è necessario non eguagliare gli averi, ma i desideri. Le leggi e l'educazione hanno dunque questo fine, infatti gli uomini commettono ingiustizie non solo perché spinti dal bisogno delle cose necessarie, ma anche per procurarsi piacere soddisfacendo un desiderio. Del resto la *polis* ha la caratteristica di essere naturale, dipendente dalla stessa volizione umana. Voluto dagli uomini è modellato secondo il "desiderio del cuore", e secondo la natura delle cose. La *polis*, dunque, come pluralità di individui, di desideri, di proprietà, ma con una forte dimensione "comune". Il cittadino sarà allora colui che è giurato e membro dell'assemblea. Ecco dunque le ragioni per una preferenza per il governo dei molti: molte persone possono essere collettivamente migliori di pochi; l'esclusione della moltitudine diviene pericolosa, ma, soprattutto, l'individuo può essere annebbiato dalla passione³⁵, la moltitudine ha passioni differenti e, in quanto tali, reciprocamente non rafforzabili.

Le passioni, dunque, i desideri, vera fonte della città e della politica. Si tratta del desiderio, è stato già detto, come presenza, come pienezza:

«Il riferimento aristotelico è infatti preceduto in Λ da una radicale distinzione fra la *orexis* come *boulesis* e la *orexis* come *epithymia*, fra ciò che *appare* buono/bello perché lo è realmente, in base a un proprio essere intrinseco, rispetto al quale il giudizio è solo secondario e non costitutivo della cosa. L'equivalenza fra *orexis* e *nous* si instaura infatti su questo legame fra il desiderio e la presenza della cosa reale. Niente deve mancare perché possa darsi desiderio, sembra essere la lezione di Λ 7, proprio perché l'atto del desiderio riposa sul *darsi* della cosa, essendo innescato proprio dalla presenza di quest'ultima. È chiaro che dopo questa precisazione, tesa a distinguere fra il desiderio inteso come l'atto della cosa presente e perciò desiderata ed il bisogno che esprime invece la tensione a raggiungere qualcosa che manca, il riferimento all'*eros* che qualifica il principio, ossia Dio stesso, si iscrive nell'ordine del desiderio di cui è espressione la *orexis*, e come tale descrive un'esperienza in cui è il reale e non l'immaginario ad essere chiamato in causa»³⁶.

Nell'ambito della razionalità delle passioni si inserisce anche la concezione aristotelica che più di ogni altra ha condizionato la visione dell'*altra modernità* ed in particolare Spinoza, la coincidenza del desiderio con la potenza che è atto:

³⁴ *Ivi*, II, 1263b, 36-42.

³⁵ Cfr. G. DALMASSO, *La passione della ragione*, Milano, Jaka Book, 1990.

³⁶ R. CALDERONE, *Eros decostruttore*, p. 99.



«Ciò che è possibile e lo si vuole avverrà, così ciò che essendo possibile, è nel desiderio, nell'impulso e nel calcolo o sta per essere fatto o avverrà»³⁷. L'*orexis* non può tendere verso l'impossibile o il contraddittorio, l'*orexis* non è un semplice desiderare, è un desiderare come tensione pratica, *operare*.

Il campo dell'azione infatti, che è proprio dell'uomo, è l'ambito della *proairesis* in cui il desiderio riguarda l'*opera*. La politica è appunto *opera*, azione deliberativa col fine della felicità³⁸, attività necessariamente razionale, produttrice di mezzi:

«Avere il desiderio come principio, per il vivente significa dunque legare costitutivamente alla propria vita la possibilità di conoscere (anche nella sua accezione di conoscenza del bene e del male, del bene reale o di quello solo apparente), di avere un'opera da cogliere, e dunque anche la possibilità di rappresentarsi la propria vita in termini di felicità o miseria, gioia o pena, dal momento che gli uomini – come si legge nell'*Etica Nicomachea* – hanno la possibilità di *dirsi felici* (felici come da uomini possono esserlo, precisa Aristotele) in base alle attività che svolgono, idea che in qualche modo contraddice il fatto che si debba attendere la fine della vita per dirsi felici. Per quest'ordine di ragioni, al desiderio Aristotele affida il compito di attivare il sapere come se si trattasse proprio di una “macchina” questionante, desiderante. Compito che il soggetto morale raccoglie, trovando in esso la via per far accedere il movimento nel dominio del *logos*. Il movimento che si sviluppa sotto tale dominio è la *praxis*»³⁹.

L'attività poetica diventa piacere in quanto “realizzazione”, capace di individuare i caratteri individuali e sociali che soddisfano l'aspirazione alla felicità individuale e collettiva, in una dimensione universale e cosmopolita dalle forti radici elleniche. Così le caratteristiche individuali di *kalokagatia* diventano indispensabili ad una comunità sana e felice. Si tratta di una impostazione per la prima volta integralmente speculativa che propone il *bios theoretikos* quale attività realizzatrice della stessa natura umana. Così la filosofia pratica di Aristotele si muove tra la teorema e la pratica, in una prospettiva tutta “teorica”:

«Questa, la ragione per cui tanto l'*etica*, quanto la *politica* di Aristotele, come scienza adottata alla ricerca del bene (felicità) comune e dell'attività che lo perseguiva, non escono dall'opinabile: soggette alle circostanze del tempo e della mentalità. Ciò non di meno, esse sembrano facilmente sostenute, pur nella loro relativa validità, dalla spinta metafisica dell'intera costruzione, quasi a volere ribadire la mancanza di certezze assolute, in una dimensione mondana. E spetterebbe proprio alla sua filosofia, alla tecnica filosofica aristotelica di attenuare l'assolutezza di determinate opinioni, delle conseguenti affermazioni, e dal modo di vivere, che “spontaneamente” vi si adeguava. Aristotele, però, è ancor meno convinto di Platone (e dei Platonici) che sia consentito separare il “filosofo” dal “filosofo”. Egli è ben deciso, invece, a raccogliere ogni esperienza del piano pratico, a sviluppare un'*episteme*, che si allontani dalla concretezza delle realizzazioni, *solo* per tornarvi ad agire, arricchita dal giudizio critico. In ciò si combinerebbe lo spirito educativo della filosofia con la sua specifica funzione contemplativa del reale»⁴⁰.

³⁷ ARISTOTELE, *Rhetorica*, II, 1393a 2-3.

³⁸ Cfr. E. BERTI, *La finalità in Aristotele*, «Fondamenti», 14-16/1989-1990.

³⁹ R. CALDERONE, *Eros decostruttore*, pp. 143-4.

⁴⁰ G.F. LAMI, *Socrate Platone Aristotele. Una filosofia della Polis da Politeia a Politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, p. 139. Si veda, inoltre, C.A. BATES, *The Centrality of Politeia For*

Da ciò nasce il dibattito dei primi tre capitoli del Libro VII della *Politica* intorno al genere di vita più desiderabile a proposito della costituzione migliore. Intanto si assiste ad una classificazione dei beni in esterni, del corpo, dell'anima, come già precedentemente nel *Protreptico*⁴¹. Naturalmente, i beni superiori sono quelli inerenti all'anima e quindi all'attività filosofica. Dal punto di vista della vita sociale il primato va dunque alla virtù, al *bios hairetotatos*, con conseguente uso della *phronesis*. Il principio della giusta misura porta, poi, a non svalutare l'importanza degli altri beni, ma a darne una giusta collocazione. A questo proposito lo stesso Aristotele cita Solone quando ammonisce i suoi concittadini sul desiderio di ricchezza foriero di violenza che impedisce l'*eunomia* nella città, partendo dal fatto che molti uomini ricchissimi sono infelici. Piuttosto, alla luce dell'osservazione e della testimonianza, è il comportamento virtuoso che garantisce anche uno stabile possesso dei beni. Vita etica, dunque, quale vita attiva. La vita etica, si dimostra, è dunque la migliore a livello individuale, ma lo è anche, immediatamente, a livello sociale. Si guardi al capitolo 2: si tratta di stabilire su cosa si fondi l'*eudemonia* attraverso le azioni etiche. Dai valori si passa ai fini che i modelli individuali e collettivi di vita contribuiscono a realizzare a proposito della felicità. La ricchezza, perseguita individualmente e collettivamente si configura, come già visto, come un mezzo. Segue la descrizione del *bios tyrannikos* che persegue obiettivi individuali. Infine, la vita che ha per obiettivo la virtù, che rende virtuosa l'intera città tramite l'educazione. Da questa disamina emerge un primo problema, preliminare ad ogni trattazione politica ed estremamente cogente con alcuni spetti della modernità. Se si debba preferire la partecipazione politica o la vita da straniero (*xenikos*) rispetto alla comunità.

«È evidente che, di necessità, la migliore costituzione è costituita da quell'ordinamento che permette a chiunque di essere nella condizione migliore e di vivere beatamente. Si potrebbe tuttavia chiedere, proprio da parte di coloro che considerano la vita secondo virtù come la preferibile, se la vita politica e pratica sia preferibile alla vita sciolta da tutte le occupazioni esterne, quale quella dedita alla speculazione, che alcuni dicono essere l'unica che convenga a un filosofo. E si può ben dire che tutti gli uomini, antichi e moderni, che amano distinguersi per la virtù, praticano uno di questi generi di vita, la vita politica o quella filosofica. E non è di poca importanza il fatto che la verità stia da una parte o dall'altra, perché chi è saggio deve mirare allo scopo migliore, sia che si tratti di un individuo singolo, sia che si tratti di una comunità politica»⁴².

Aristotle's Politics: Aristotle's Continuing Significance for Social and Political Science, «Social Science Information», 53/2014, pp. 139-159.

⁴¹ Per i riferimenti al *Protreptico* si vedano, tra gli altri: W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze, Sansoni, 1935; I. DURING, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at reconstruction*, Göteborg, Elander, 1961; E. BERTI, *La filosofia del «primo» Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1997; E. BERTI, *Aristotele. Protreptico. Esortazione alla filosofia*, Torino, UTET, 2000.

⁴² ARISTOTELE, *Politica*, VII, 2, 1324a 23-35.



Alla vita da “straniero” sembrerebbe, in qualche modo, attenersi al modello del *bios theoretikos* quale uscita dalla città, disinteresse per il ruolo di cittadino. L'espressione *bios theoretikos* è presente sia nell'*Etica Nicomachea* che nella *Politica*, mentre nell'*Etica Eudemia* lo stesso tipo di vita si definisce *filosofica*⁴³. Nessun dubbio, dunque, sulla superiorità della vita virtuosa, il problema sorge dalla definizione di tale vita, se teoretica o pratica. Aristotele nega che si debba esaltare l'astensione dall'azione al di sopra dell'azione stessa, in quanto la felicità è attività ed è compiuta se condotta da uomini giusti.

«Perciò se vi fosse qualcuno che fosse migliore per virtù e per capacità di compiere le azioni migliori, bello sarebbe il seguirlo e giusto l'obbedirgli. Ma deve avere non solo la virtù ma anche la capacità di operare. Se ciò che precede va bene e a diritto si è identificata la felicità con la riuscita, allora la vita pratica è la migliore e per la città nel suo complesso e per l'individuo singolarmente preso. Ma la vita pratica non è necessariamente in relazione con gli altri, come alcuni credono, né pratici sono soltanto quei pensieri che esistono in funzione dei risultati dell'azione, ma piuttosto le considerazioni e i pensieri che hanno in se stessi il proprio fine e sono fini a se stessi. Fine è la riuscita, cioè ancor sempre un'azione: soprattutto noi diciamo che agiscono in senso pieno, anche nel caso di azioni esterne, quelli che con i pensieri dirigono le azioni. E neppure le città che sorgono in luoghi isolati e che hanno scelto di condurre una vita in isolamento sono costrette ad astenersi dall'azione, perché nell'interno di esse possono esplicitare attività le loro parti, tra le quali possono intercorrere reciproci legami. Ciò vale anche per ogni individuo singolarmente preso, perché altrimenti la divinità e il mondo tutto quanto inutilmente godrebbero di una buona condizione, dal momento che essi non compiono azioni esterne oltre a quelle che ad essi sono proprie. È dunque evidente che lo stesso genere di vita è il migliore per ciascun individuo singolarmente preso così come per la città e l'umanità nel suo complesso»⁴⁴.

L'uomo politico diventa così come il medico che cura il malato, o il comandante di una nave che ha per scopo la salvezza dell'equipaggio. Non vi è spazio per la coercizione, ma piuttosto, l'ambito sembra quello della tecnica e della persuasione di individui liberi e uguali. È il ruolo specifico, peraltro, del *legislatore*, colui che è in grado di individuare le regole adatte ad una comunità giusta, dunque, felice. In questo contesto, si delinea l'ipotesi di scelta tra una città isolata, felice con le sue leggi, ma lontana dalle altre, quale l'ipotesi della città pacifica di Platone, e una città con sbocco al mare e con una flotta, dunque collegata, nel bene e nel mare, al mondo circostante. Naturalmente, l'opzione impone scelte diverse dal punto di vista politico e normativo⁴⁵:

«Tuttavia a chi si prendesse la briga di riflettere potrebbe sembrare ben strano che l'opera del politico possa consistere nell'escogitare modi di sottomettere e dominare gli altri, volenti o nolenti. Come potrebbe essere opera degna del politico e del legislatore ciò che non è neppure conforme alle leggi? Perché non è conforme alle leggi non solo il dominare con giustizia, ma neanche il dominare ingiustamente; ed è possibile far pesare la propria forza contro giustizia. Ma vediamo che questa situazione

⁴³ Cfr. I. DURING, *Aristotele*, Milano, Mursia, 1976.

⁴⁴ ARISTOTELE, *Politica* VII, 3, 1325b 10-32.

⁴⁵ Sul dibattito intorno all'idealizzazione della costituzione spartana nel IV secolo si veda G. GIORGINI, *Mito e realtà di Sparta*, in G. GIORGINI, *I doni di Pandora. Filosofia, politica e storia nella Grecia antica*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 233-43.

non ha riscontro nelle altre scienze, ché non è compito né del medico, né del pilota convincere o costringere l'uno gli ammalati e l'altro quelli che navigano sulla nave. Sembra che i più considerino il dominio dispotico come una forma politica e nessuno si vergogna di fare nei riguardi degli altri ciò che nei propri riguardi proclama né giusto né utile. Vanno in cerca di un governo giusto per se stessi, ma nelle relazioni con gli altri non si curano affatto della giustizia. E sarebbe ben strano, a meno che non esista una distinzione naturale tra gli uomini che possono essere sottoposti a servaggio e quelli che non possono. Però, se le cose stanno così, non bisogna tentare di dominare dispoticamente su tutti, ma solo su quelli che per natura sono adatti a questa condizione, così come non si devono cacciare per banchetti e sacrifici le persone, ma solo gli animali che sono adatti a questo uso, e cioè gli animali selvatici le cui carni siano commestibili. Felice potrebbe essere anche di per sé una città che vivesse appartata e che fosse governata da leggi manifestamente buone, se è mai possibile che da qualche parte una città si amministri nell'isolamento servendosi di buone leggi. Il suo sistema costituzionale non sarà orientato né alla guerra né al dominio sopra i nemici: nulla di tutto questo. È chiaro che devono essere considerate nel loro giusto valore tutte le cure dedicate alla preparazione bellica, sebbene non come fine ultimo, ma solo come un mezzo per il fine ultimo. Il buon legislatore deve considerare come una città, una stirpe e ogni altro tipo di comunità possa godere di una vita buona e della felicità possibile. Naturalmente alcune delle istituzioni legislative differiscono da città a città; ma anche di questo il legislatore deve tener conto e, se vi sono dei popoli confinanti, deve esaminare come comportarsi nei riguardi di ciascuno di essi, secondo la sua qualità propria, e il modo in cui utilizzare i provvedimenti adatti in relazione alle loro caratteristiche»⁴⁶.

Si impone, a proposito della vita preferibile un confronto, come si è visto, tra la vita politica e la vita "libera da elementi esterni". Il confronto non può che ruotare attorno al concetto di prassi e alla sua tradizionale definizione quale "azione politica". Sembra ormai del tutto accertato che in Aristotele la ricerca della felicità non possa prescindere dall'azione, e dall'azione virtuosa, che non si misura con il metro del successo, come visto a proposito della vita del despota. Semmai si tratta di una connessione tra l'azione che perviene al successo e alla virtù, momenti del buon agire e del raggiungimento della felicità insieme. Quindi l'inattività sembra da evitare ai fini di una comunità felice, o per lo meno relegare alla scelta di una minoranza, di fronte alla partecipazione politica della maggioranza. Si tratta di vedere, a questo punto, quale sia la dimensione pratica della stessa attività teoretica e vedere se questa abbia a che fare, sebbene indirettamente, con l'attività politica, per quanto non intersoggettiva. Azione diventa la teoresi fine a se stessa come attività che ha successo, compendiando l'agire pratico e l'agire teoretico, architettonico, al medesimo fine della *eudemonia* individuale e collettiva insieme. L'elaborazione di norme, come è ovvio, attiene all'ambito teoretico della prassi, in funzione architettonica, funzione, come si definisce, tipica della politica:

«Orbene, se vi è un fine delle azioni da noi compiute che vogliamo per se stesso, mentre vogliamo tutti gli altri in funzione di quello, e se noi non scegliamo ogni cosa in vista di un'altra (così infatti si procederebbe all'infinito, cosicché la nostra tensione resterebbe priva di contenuto e di utilità), è evidente che questo fine deve essere il bene, anzi il bene supremo. E non è forse vero che anche per la vita la conoscenza del bene ha un grande peso, e che noi, se, come arcieri, abbiamo un bersaglio,

⁴⁶ ARISTOTELE, *Politica*, VII, 2, 1324b 26-41, 1325a 1-15.



siamo meglio in grado di raggiungere ciò che dobbiamo? Se è così, bisogna cercare di determinare, almeno in abbozzo, che cosa mai esso sia e di quale delle scienze o delle capacità sia l'oggetto. Si ammetterà che appartiene alla scienza più importante, cioè a quella che è architettonica in massimo grado. Tale è manifestamente, la politica. Infatti, è questa che stabilisce quali scienze è necessario coltivare nelle città, e quali ciascuna classe di cittadini deve apprendere, e fino a che punto; e vediamo che anche le più apprezzate capacità, come, per esempio, la strategia, l'economia, la retorica, sono subordinate ad essa. E poiché è essa che si serve di tutte le altre scienze e che stabilisce, inoltre, per legge che cosa si deve fare, e da quali azioni ci si deve astenere, il suo fine abbraccerà i fini delle altre, cosicché sarà questo il bene per l'uomo»⁴⁷.

L'abitudine serve ad insegnare, dunque, ciò che è moralmente bello e il giusto, ciò che si identifica, nella visione di Aristotele, con la politica stessa. A questo punto, nell'*etica Nicomachea*, si riprende il discorso sui tre tipi principali di vita, come si è visto, quella dedicata al piacere, quella politica, quella etica. Il primo tipo di vita rende la massa degli uomini schiavi, il secondo modello sembrerebbe avere per fine l'onore attraverso l'azione. La ricerca dell'onore, in realtà, impone il riconoscimento di una virtù da parte di uomini reputati di senno. La discussione si sposta, allora, alla stessa concezione del Bene, fine ultimo di ogni virtuosa attività. Certamente, sostiene Aristotele, il Bene sembra manifestamente diverso per ogni tipo di arte e di azione, cosicché si può dire che il fine di tutte le azioni sia il bene, ma ognuno di questi fini è ottenuto come mezzo per qualcos'altro, perfetto in sé. Ciò che è perseguito per sé, si è detto, è la felicità. La prima condizione dello stesso fine ultimo quale felicità sembra essere quella dell'autosufficienza, ma non in relazione al singolo, e ciò appare straordinariamente peculiare nell'ottica aristotelica, ma in relazione all'intera comunità. La felicità, nella sua dimensione esplicitamente politica è vista come funzione propria dell'uomo, quale peculiarità della vita umana. La vita umana, poi, si caratterizza quale attività razionale in atto. Così come tutte le funzioni specifiche, la stessa attività può essere compiuta perfettamente o imperfettamente: il bene perfetto dell'uomo consiste in un'attività dell'anima secondo la sua migliore e perfetta virtù. Aristotele insiste sul valore della prassi, precisando che non serve possedere l'uso della razionalità o la conoscenza della virtù, bisogna praticarla perché pervenga al suo fine. Del resto le azioni secondo virtù sono anche piacevoli in sé e necessitano anche del possesso, nella giusta misura, di beni esteriori. Ritorna, qui, una peculiarità del politico:

«Poiché la felicità è un'attività dell'anima secondo perfetta virtù, dobbiamo prendere in esame la virtù, giacché così, forse, potremo venire in chiaro anche di quanto riguarda la felicità. Si ritiene anche, poi, che l'uomo politico autentico debba aver dedicato ad essa moltissime delle sue fatiche: egli infatti vuole rendere i cittadini buoni e ossequianti alle leggi. Come esempio di uomini politici autentici abbiamo i legislatori di Creta e di Sparta, e quanti altri ce ne possono essere stati del medesimo tipo. Se poi tale indagine è propria della scienza politica, è chiaro che la ricerca si potrà

⁴⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 2, 1094a 18-28, 1094b 1-7.

svolgere conformemente alla nostra intenzione iniziale. La virtù su cui si deve indagare, è chiaro, è la virtù umana, giacché è il bene umano e la felicità umana che stiamo cercando. Intendiamo poi per virtù umana non quella del corpo, bensì quella dell'anima: anche la felicità la definiamo attività dell'anima. Se le cose stanno così, è chiaro che l'uomo politico deve conoscere in qualche modo ciò che riguarda l'anima, come anche chi intende curare gli occhi deve conoscere anche tutto il corpo, e tanto più in quanto la politica è più degna di onore e più nobile della medicina: i più valenti medici si danno molto da fare per conoscere il corpo. Anche l'uomo politico dunque deve cercar di conoscere l'anima, e cercare di conoscerla per le ragioni dette, e nella misura sufficiente per quello che stiamo cercando, giacché indagare con maggior precisione è forse fatica sproporzionata a quanto ci siamo proposti»⁴⁸.

Naturalmente Aristotele distingue tra l'uomo politico⁴⁹ autentico e colui che così si definisce ma non ne assume le caratteristiche. Si tratta della caratteristica del disinteresse, del compiere le azioni belle per se stesse e non per volontà di arricchimento e interesse personale. Si tratta dell'uomo che pratica la *kalokagathia*⁵⁰ attraverso la *teoria*, come ampiamente esplicitato nell'*Etica Eudemia*. L'attività speculativa sembra non riguardare, qui, l'anima razionale, quanto piuttosto il *nous*, in rapporto con la *phronesis* politica⁵¹. La saggezza è paragonata alla medicina che cura col fine in sé della salute. Il *theos* della teoria sembra infatti, come ampiamente dimostrato dagli studi di Walzer e Mingay, attenersi al *nous* al dio che è in noi come capacità razionale, speculativa, in stretto collegamento con la *phronesis*, organo della razionalità pratica. Sicché nell'interpretazione dell'*Eudemia*, il modello del *Kalos Kagathos* assumendo in sé l'attività teorica e quella pratica, mostrerebbe il superamento della tradizionale separazione tra la vita politica e la vita filosofica. Rimane ferma, però, la distinzione gerarchica tra i modelli di vita, sebbene la vita filosofica, assolutamente autosufficiente e non relazionale, sembri attenersi ad un uomo divino, mentre la vita politica sia la più alta per l'uomo mortale. Il buon cittadino ha necessariamente bisogno di dimostrare alcune virtù peculiari, al contrario del filosofo, riconosciute dalla collettività: la liberalità, l'equità, l'autocontrollo, il coraggio. Nel capitolo 8 dell'*Eudemia*, il discorso sul filosofo assume nuovi contorni. Il filosofo non è un dio, la sua corporeità lo porta alla non totale autosufficienza rispetto ai bisogni individuali e sociali.

Tutte le argomentazioni aristoteliche a proposito delle distinzioni tra i tipi di vita testimoniano la presenza di un dibattito, nell'ambito dell'Accademia e non solo, esemplificante la crisi del politico nell'Atene tra il V e IV secolo dalle scuole socratiche ad Antistene e Aristippo. Si tratta di un ambito filosofico di contestazione della Città costituito dai sostenitori della vita riservata, da

⁴⁸ Ivi, I, 13, 1102a 5-26.

⁴⁹ Cfr. L. BERTELLI, *La rappresentazione dell'uomo politico in Aristotele dal "Protreptico" all'"Etica Nicomachea"*, «Etica e Politica», 2000 (www.Units.it/dipfilo/etica_e_politica).

⁵⁰ Cfr. H. WANKEL, *Kalos kai agathos*, New York, Arno Press, 1979.

⁵¹ Cfr. W.J. VERDENIUS, *Human Reason and God in the Eudemian Ethics*, in P. MORAUX - D. HARFLINGER (eds), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, Akten des V. Symposium Aristotelicum, 1971, pp. 285-97.



“straniero” per il raggiungimento dell’autentica felicità. In realtà, Aristotele risponde distinguendo l’attività politica, tendente alla virtù e al compimento, dall’azione dispotica, tirannica, con la quale i detrattori della vita politica identificavano la prassi sociale. Da qui la necessità di definire correttamente una scienza politica, attraverso la delineazione della costituzione migliore, che dia ragione dell’impegno e della pratica politica della maggior parte della comunità di liberi e uguali⁵². Appare assai interessante e forse ultimativa del dibattito sulle scelte di vita precedentemente illustrato, l’assoluta assenza di funzione della *Theoria* nell’ambito dell’assetto migliore della città, ed anche il concetto di *praxis* precedentemente connesso con la teoria, sembra del tutto staccato dal *nous* col procedere della trattazione politica.

La conoscenza e l’attività speculativa sono genericamente garantite nella buona costituzione e nel buon governo, ma non fanno parte della *scuola* o dell’educazione tutta tesa alla perfezione delle doti di virtù e di pratica politica. Sembrerebbe, dunque, che il dibattito tra i due modelli di vita abbia una valenza tutta interna al contesto etico, individuale, e sia del tutto superato in sede politica, ed anche in sede etica non appare azzardato individuare la preferenza di Aristotele per la vita politica e pratica. Si guardi, a questo proposito, il ruolo assegnato alla saggezza, tutta interna all’ambito pratico:

«La politica e la saggezza sono la stessa disposizione, benché la loro essenza non sia la stessa. La saggezza che ha per oggetto una città, in quanto è architettonica, è saggezza legislativa; ma in quanto riguarda gli atti particolari, ha il nome comune di saggezza politica. Quest’ultima riguarda l’azione e la deliberazione: il decreto, infatti, è oggetto dell’azione in quanto è l’ultimo termine della deliberazione. È per questo che solo coloro che deliberano sui casi particolari si dice che fanno politica: questi infatti sono i soli ad agire come fanno gli artigiani. Ma comunemente si ritiene anche che la saggezza sia soprattutto quella che riguarda in modo esclusivo l’individuo stesso; e questa ha il nome comune di saggezza; il nome, poi, delle altre forme è “amministrazione familiare” o “legislazione” o “politica”, e quest’ultima si divide in “deliberativa” e “giudiziaria”. E una forma di conoscenza sarà, sì, quella di sapere ciò che è utile a se stessi, ma è molto diversa. E si ritiene che sia saggio colui che conosce il suo interesse e se ne occupa a fondo, mentre gli uomini politici si occupano di un sacco di cose»⁵³.

Si evidenzia così tutta la portata antiplatonica del pensiero di Aristotele: ambiti di assoluta autonomia, sebbene con margini, strumentali, di contatto, appaiono quelli del filosofico e del politico. Lo scopo dell’analisi aristotelica appare chiaro: identificare non la figura del filosofo, del tutto priva di ruolo in ambito sociale, ma la connotazione del buon cittadino della *polis*:

«Ecco dunque delinearci nuovamente l’immagine della città. Non si è qui di fronte all’*ariste politeia*, bensì alla *polis* dell’oggi, che occorre migliorare e perfezionare, tramite buone leggi e un corretto modello educativo. L’intervento in entrambi questi settori, che assumono un’importanza determinante, deve essere assegnato a un

⁵² Cfr. P. ACCATTINO, *L’anatomia della città nella «Politica» di Aristotele*, Torino, Tirrenia, 1986.

⁵³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 8, 1141b 23-34.

esperto: si tratta del legislatore, il *nomothetes*, cui compete di dettare le direttive e di sovrintenderne l'applicazione. Qual è il sapere che egli deve possedere per assolvere a questo compito? Aristotele intraprende al riguardo una lunga argomentazione finalizzata a mostrare che questo personaggio autorevole deve padroneggiare due distinti tipi di conoscenza, quella dei particolari, ricavabile dall'esperienza, e quella dell'universale, la sola che fornisca la garanzia di un sapere stabile. [...] Appare comunque estraneo all'orizzonte aristotelico il nesso platonico tra sapere e potere: lo scienziato della politica si situa al di fuori della sfera del comando, e tuttavia il suo ruolo di "esperto" lo connette alla dimensione della città, lo radica in essa. Difficile dire come questo rapporto si espliciti nella realtà; più facile mostrare come la collaborazione tra politico e scienziato della politica si realizzi in un'*ariste politeia* dove lo scenario pacificato prodotto dall'analisi teorica permette di pensare alla coesistenza di tutte le figure, ed anzi, come si è visto, impone la sinergia delle diverse competenze, teoriche e pratiche, proprio ai fini della realizzazione del modello»⁵⁴.

Si veda adesso la formulazione della migliore costituzione nella *Politica* di Aristotele dove, ancora una volta, si assiste all'analogia tra il politico e il legislatore e l'artigiano che deve possedere gli strumenti adeguati al proprio lavoro. Così, materia del politico diventano la popolazione e il territorio limitati, proprio per la necessità del corretto instaurarsi di quella *philia* tra uguali di cui si è detto⁵⁵. La legge è considerata un ordine, e un buon ordine non può riguardare né l'eccessivamente piccolo, né l'eccessivamente grande⁵⁶. La città autosufficiente, tale è la misura corretta, è composta da governanti e governati la cui conoscenza reciproca è fondamentale per la corretta distribuzione delle cariche. Naturalmente, nella città migliore, guidata da cittadini virtuosi, costoro non devono essere coinvolti in lavori materiali, bensì possedere tempo libero e disinteresse economico, perché l'azione politica avviene in un tempo⁵⁷. Ma al di là di tutte le determinazioni di proprietà, classi, collocazione e beni, il senso profondo della migliore costituzione appare intimamente legato al fine della felicità e, dunque, a questioni inerenti il metodo di valutazione. Ogni buona riuscita dipende dalla capacità di porre correttamente gli obiettivi e di mettere in atto le conseguenti azioni. Così nelle arti e nelle scienze bisogna padroneggiare i fini e le azioni. Ecco che ridiventa essenziale la determinazione scientifica del fine, la felicità, allo scopo di approntare le azioni adatte al suo perseguimento. A questo proposito Aristotele assume per date le argomentazioni delle *Etiche* intorno alla definizione della felicità quale attuazione fruizione perfetta della virtù. Naturalmente alcuni beni devono preesistere, i cosiddetti beni esteriori, gli altri sono obiettivi del legislatore quasi come ad anticipare i ruoli di *fortuna e virtù*:

⁵⁴ S. GASTALDI, *Bios hairetatos*, pp. 184-5.

⁵⁵ Cfr. P. ACCATTINO, *Il regime degli uomini perfettamente virtuosi: aristocrazia e costituzione ottima nella Politica di Aristotele*, in *Analisi teorica e progettualità nel pensiero politico antico*, Pavia, Ibis, 1999.

⁵⁶ Cfr., P. AUBENQUE, *La loi selon Aristote*, «Archives de Philosophie du Droit», 25/1980, pp. 147-157; J. BRUNSCHWIG, *Du mouvement et de l'immobilité de la loi*, «Revue Internationale de Philosophie», 133-134/1980, pp. 512-540; J. BRUNSCHWIG, *Aristotle and Natural Law*, «History of Political Thought», 19/1998, pp. 142-166.

⁵⁷ Cfr. E. CAVAGNARO, *Aristotele e il tempo*, Bologna, Il Mulino, 2003; G.M. CHIODI, *Il tempo della legge e della storia*, Napoli, Guida, 1999.



«Perciò auguriamoci che la città possa godere, fin dalla sua costituzione, di tutti quei frutti di cui la sorte è signora, dal momento che essa ha un dominio che noi riconosciamo; ma ciò non toglie che la bontà della città non sia più opera della sorte, bensì della scienza e della scelta deliberata. Una città è buona, però, solo se tali sono i cittadini che possono adire alle cariche politiche. Bisogna allora indagare in che modo un uomo diventi buono. Ché se anche la collettività dei cittadini potesse essere buona senza che lo fosse ciascuno di essi individualmente preso, sarebbe tuttavia sempre preferibile la seconda condizione, perché se ciascuno è buono, anche i cittadini, presi tutti insieme, lo sono»⁵⁸.

L'attenzione si concentra, dunque, sulle caratteristiche umane finalizzate alla definizione di un percorso di eccellenza. Si tratta dell'indagine sulla natura, l'abitudine, la razionalità dell'uomo: l'educazione diventa mezzo di intervento per eccellenza sulle qualità dell'uomo da parte del legislatore. A questo punto appare la fondamentale asserzione circa l'uguale condizione di governanti e governati, tanto da suggerire la turnazione tra obbedienza e comando quale primario elemento di giustizia della costituzione stessa, ma anche per evitare disordini data la maggiore quantità dei governati rispetto ai governanti e il necessario malcontento che ne nascerebbe pur rimanendo maggiore forza nei governati⁵⁹. La differenza generazionale sembra essere un criterio, ma soprattutto per la necessità che chi comandi abbia prima obbedito. In generale, il problema rimane quello di analizzare la natura dell'uomo, la cui anima ha una parte razionale e un'altra che può obbedirle, e la parte razionale comprende sia la facoltà pratica che teoretica⁶⁰. Nella vita, analogamente, esistono due condizioni: ozio e occupazione, guerra e pace; mentre le azioni si distinguono in necessarie e utili e belle. Il legislatore deve educare in vista dei fini ultimi. L'esempio contrario è ancora quello di Sparta, occasione, fra l'altro, per esaltare il ruolo della *scholè*:

«Nessuno di quei discorsi o di quelle leggi è politicamente opportuno, utile o vero. Identico è ciò che è ottimo così per l'individuo singolarmente preso come per la comunità, e il legislatore deve infonderlo nell'animo degli uomini. E non deve curare l'esercizio guerresco per asservire quelli che non lo meritano, bensì, in primo luogo, per non cadere nella servitù altrui, in secondo luogo per cercare un'egemonia che torni a vantaggio di coloro che sono sottomessi ad essa e che non si trasformi in un dispotismo indiscriminato, in terzo luogo per esercitare un potere padronale su coloro che meritano di servire. I fatti avvalorano la dottrina che il legislatore deve dirigere gli affari bellici e ogni altro provvedimento legislativo alla liberazione dalle occupazioni necessarie e alla pace: infatti le città 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 loro fatto perdere la tempera, come all'acciaio; ma la colpa è del legislatore che non le ha educate alla vita libera dalle occupazioni»⁶¹.

⁵⁸ ARISTOTELE, *Politica*, VII, 13, 1332 a 32-39.

⁵⁹ T. C. LOCKWOOD, *Justice in Aristotle's Household and City*, «*Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought*», 20/2003, pp. 1-21.

⁶⁰ Si guardi, per contestualizzare, M. FREDE-G. STRIKER, *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

⁶¹ *Ivi*, VII, 14, 1333 b 35-41, 1334 a 1-10.

L'occupazione è, dunque, finalizzata al riposo, ma risultano necessari entrambi. Qualità dell'occupazione sono forza e coraggio, del riposo la filosofia, sempre temperanza e giustizia. Rimane centrale però, metodologicamente, poste le condizioni generali di virtù, come si è visto, adeguare le pratiche educative al contesto cittadino⁶². Viano ricorda che Aristotele distingue l'educazione che riguarda l'utile dalle discipline liberali che riguardano gli uomini liberi, secondo la dicotomia servo-padrone, ricordando sempre che caratteristica del cittadino è l'essere libero e dunque indirizzato dal legislatore alla *scuole*, al limite tra l'etica e la politica. Si tratta di una nuova concezione dell'individuo e del suo contesto, in un contesto di molteplicità e di versatilità di identità umana e collettiva:

«Nella filosofia aristotelica, *etica e politica* introducono a una scienza che ordina la molteplicità, ma non elimina le differenze, anzi, nella ricerca dell'*eudemonia*, trova spazio al bene della *città* e di ciascun individuo. Quest'individuo, libero ormai dagli orpelli di una pesante tradizione, muove i suoi primi passi da "uomo", quale identità umana e "personale", staccandosi dal rapporto con il "focolare" della *polis*, che ne omogeneizzava, ai suoi propri obiettivi di felicità, le "qualità eccellenti". Un individuo, di ricomposta coscienza morale, capace di concepire l'*etica* stessa, non più come preludio obbligato alla *politica*, ma come il cuneo, che, inserendosi tra pensiero religioso e pensiero sociale, sarebbe stato in grado di sciogliere l'antica compattezza mentale. Il risultato avrebbe assolto la comunità dal vincolo originario e ne avrebbe fatto una congregazione diversamente ispirata»⁶³.

In definitiva, dunque, Aristotele sembra rompere con la tradizione dei poeti tragici a cui faceva riferimento la concezione ed il lessico di Platone, per porsi in continuità, piuttosto, con il senso che al termine *orexis* aveva dato Democrito. In tal modo, Aristotele apre la tradizione occidentale ad una concezione del desiderio come potenza in movimento di trasformazione immanente che troverà la sua più grande manifestazione nella concezione politica di Spinoza. Così come, nell'unificazione della categoria del piacere con quella del desiderio e del *logos*, può dirsi aperta la strada dell'influenza del pensiero greco sulle opere di Freud. Il principio di piacere infatti, come si è visto, fa coincidere il bene con il buono e con l'utile, diventando principio di realtà. Dal punto di vista politico, non un bene perduto ed utopico, ma un bene concreto, in un contesto comunitario, solo a partire dall'individualità. Vero è infatti che una vita solitaria non è per lo stagirita degna di essere vissuta, e che una vita in comunità è l'unica completa per un essere che si consideri umano, ma è tutta interna alla definizione di individuo la politicità del lessico. Dunque, l'autosufficienza come *autarcheia* riguarda non l'individuo isolato, ma «chi vive in relazione anche ai genitori, ai figli, alla moglie e, in generale, agli amici e ai concittadini»⁶⁴.

⁶² Cfr. E. BERTI, *Aristotele*, Bari, Laterza, 1997; R. G. MULGAN, *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

⁶³ G.F. LAMI, *Socrate Platone Aristotele*, p. 143.

⁶⁴ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1097 b 8-11.



Una “comunità-moltitudine” la cui potenza desiderante integra la visione dell’atto quale “posse”.