

# SCIENZA & POLITICA

## per una storia delle dottrine



### Il tutto e le parti. Categorie e soggetti della conflittualità politica nell'antichità

The Whole and the Parts.  
Categories and Subjects of Political Conflict in Antiquity

*Furio Ferraresi*

Università di Bologna

furio.ferraresi@fastwebnet.it

#### ABSTRACT

Il saggio esamina il modo in cui nell'Antichità classica è stato pensato il conflitto politico a partire dalla riflessione su "fazioni" e "partiti". L'analisi prende le mosse da Omero ed Esiodo, per i quali la Giustizia è lo strumento con cui dal caos originario si passa al cosmo ordinato. Si concentra quindi sulla nascita della *polis* come fattore di mediazione del conflitto fra le "parti" sociali, affrontando il pensiero di Tucidide, Platone e Aristotele, che condividono la stessa critica nei confronti di "parti" interpretate come "fazioni" distruttive dell'ordine politico. Polibio, invece, valorizza le "parti" come elementi costitutivi del "tutto" politico, mentre per Sallustio le "fazioni" sono la causa della decadenza della Repubblica romana. Anche Cicerone rifiuta le "fazioni" in quanto distruttive della "concordia" dello Stato, mentre con l'Impero viene superato l'orizzonte particolaristico delle *poleis*; sarà Tacito, infine, a riflettere sulla contraddizione di un potere particolare che si legittima come universale.

PAROLE CHIAVE: Conflitto politico; Tutto/Parti; *Polis*; Caos/Ordine

\*\*\*\*\*

This article explores how the classical world conceived political conflict, beginning with its views on "factions" and "parties". Starting from Homer and Hesiod, for whom Justice is what enabled the transition from original chaos to an organized cosmos, the article then focuses on the birth of the *polis* as mediator in the conflict between the social "parts". It examines the works of Thucydides, Plato and Aristotle, who share a critical view of "parts", which are seen as "factions" destroying political order. Polybius, on the other hand, credits the "parts" with being constituents of the political "whole", whereas for Sallustius "factions" are responsible for the decline of the Roman Republic. Cicero, too, rejects "factions" as undermining the "concord" of the State, whereas with the advent of the Empire, the particularistic horizon of the *poleis* is superseded. It will take Tacitus to point out the contradictions of a particular power that legitimizes itself as universal.

KEYWORDS: Political Conflict; Whole/Parts; *Polis*; Chaos/Order

SCIENZA & POLITICA, vol. XXV, no. 47, 2012, pp. 151-179

ISSN: 1825-9618



## 1. Dare forma al caos: Omero ed Esiodo

Sarebbe improprio voler rintracciare nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, composti presumibilmente verso la fine dell'VIII secolo a.C., una distinta elaborazione di concetti politici e ancor più il volervi rinvenire una teoria dei gruppi o dei partiti politici. Cionondimeno, essi sono ricchi di notizie riguardanti le modalità di esercizio del potere, i soggetti cui è affidato e lo "spirito" nel quale viene attuandosi – notizie che concorrono a definire il contesto in cui comincia a prendere forma una riflessione sulla giustizia (*dike*) come criterio generale di legittimazione dell'ordine e dell'agire politici, sebbene in un quadro in cui sono ancora assenti i principali fattori storici e culturali che tra il VII e il VI secolo a.C. avrebbero favorito il costituirsi della *polis* e dello spazio civico della cittadinanza quali presupposti dell'«invenzione» greca della politica<sup>1</sup>.

Il mondo omerico è un mondo di eroi guerrieri, che lottano per l'onore (*time*), la fama (*kleos*) e la gloria (*kydos*), dando prova di *arete*, la virtù guerriera saldamente connessa con la violenza (*bia*) e con il furore bellicoso (*lyssa*), riconducibile alla sfera dell'animosità (*thymos*). È un mondo di re (*basileis*), al plurale, che, subentrati alla «monarchia dei tempi eroici»<sup>2</sup> di età micenea, in cui l'autorità era concentrata nella persona del sovrano (*anax*)<sup>3</sup>, si contendono lo "scettro" del comando militare, sfidandosi per l'*aristeia* e contestandosi vicendevolmente con spirito di competizione (*agon*), com'è testimoniato dallo scontro tra Agamennone e Achille nel primo canto dell'*Iliade*. Sono re che stentano a trovare il "consiglio", quell'esercizio della riflessione di cui pure avvertono la necessità per temperare il proprio nobile ardore e comporre i propri conflitti mediante il ricorso a una "misura" comune, a un ordine ispirato alla giustizia<sup>4</sup>.

I re, oltre a contendersi il comando sui *laoi*, i guerrieri della truppa che nell'*Iliade* assistono muti agli scontri degli eroi all'interno del campo acheo, sono anche i portatori delle *themistes*, le norme, o verdetti, affidate loro dagli dei – preesistenti quindi alle comunità umane – per orientarne l'azione di governo e per ordinare la stessa vita collettiva. Il giudicare le cause e il «pronunciare sentenze» sono infatti caratteristiche precipue dei re, nelle quali si riflette il loro legame con le divinità, a una delle quali, Themis, è espressamente demandato da Zeus il compito di sorvegliare l'applicazione terrena delle norme divine.

<sup>1</sup> CH. MEIER, *L'invenzione della categoria del politico in Grecia* (1980), Bologna 1988. Sul tema si vedano C. DE PASCALE, *Giustizia*, Bologna 2010 e E.A. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari 1981.

<sup>2</sup> ARISTOTELE, *Politica*, Roma-Bari 1993, III, 1285 b 4-5.

<sup>3</sup> Cfr. J. CHADWICK, *Il mondo miceneo* (1976), Milano 1976 e G. MADDONI (ed), *La civiltà micenea. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1992<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> Si vedano G.C. VLACHOS, *Les sociétés politiques homériques*, Paris 1974; M.I. FINLEY, *Il mondo di Odisseo*, Roma-Bari 1978 e M. BONANNI, *Il cerchio e la piramide. L'epica omerica e le origini del politico*, Bologna 1992.



Si tratta dunque di una giustizia legata alla decisione dei re e alla correttezza delle procedure nell'attribuire a ciascuno la sua "parte", secondo valori e gerarchie tradizionali che, pur essendo di origine divina, trovano nella dimensione particolaristica delle schiatte aristocratiche il proprio elemento di mediazione<sup>5</sup>.

L'aspetto arbitrale del dire correttamente la giustizia prevale qui sull'aspetto "pubblico" e "comune" (*koinon*) del diritto, saldandosi, in un gioco di analogie e omologie, con la caratterizzazione politeistica e antropomorfica del divino, di cui costituisce una replica terrena. Emblematica è, da questo punto di vista, la scena istoriata sullo scudo di Achille nel XVIII canto dell'*Iliade*. Vi si rappresenta una lite tra due uomini per il riscatto di un defunto. Gli anziani ai quali, in quanto portatori del "giudizio", viene affidato il compito di dirimere la contesa, coadiuvando in questa funzione il re, pronunciano il proprio giudizio dopo avere ascoltato le parti coinvolte nel "processo". L'attività del giudicare da parte degli anziani si specializza, ma proprio in questo processo di monopolizzazione della "giurisdizione" da parte di un "ceto di notabili" è per Omero il germe di nuova ingiustizia, che può condurre a «contorte sentenze»<sup>6</sup> e alla necessaria vendetta riparatrice di Zeus che ristabilisce la giustizia violata. Qui si può intravedere in controluce la tensione tra la «monarchia di matrice carismatico-gentilizia», ovvero i re guerrieri dei poemi omerici, e i «notabili dei gruppi parentali» – il consiglio degli anziani –, che prefigura la successiva nascita della *polis* aristocratica<sup>7</sup>.

La giustizia si sdoppia in una *Themis* divina, tanto idealizzata quanto irraggiungibile, e in una *dike* terrena che la imita; la giustizia comincia a separarsi dalla giurisdizione, le norme dalle procedure, il fondamento dalla funzione, il "tutto" dalle parti; la "parte assegnata" a ciascuno deve infatti avere un criterio oggettivo di riferimento, un *nomos* comune, una misura divina che presieda alla corretta divisione<sup>8</sup>. Testimone di questa esigenza è Esiodo, che nelle *Opere e i giorni* segnala il doppio movimento di scissione cui è sottoposta la coeva «età del ferro», l'esito estremo della decadenza in cui prevale la legge della sopraffazione reciproca e della dismisura: la duplicazione di *Eris*, la contesa, in buona e cattiva – rispettivamente sana competizione e guerra distruttiva –, e la conseguente disgiunzione di giustizia e ingiustizia, della *dike* fondata sul *nomos* divino e dell'*adikia* originata dalla rottura dell'ordine divino a opera di una *hybris* umana priva di misura, di una parte che non riconosce più il fondamento

<sup>5</sup> Cfr. M.I. FINLEY, *Gli antichi Greci* (1963), Torino 1968; M.I. FINLEY, *La politica nel mondo antico* (1983), Roma-Bari 1986 e O. MURRAY, *La Grecia delle origini*, Bologna 1996<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> OMERO, *Iliade*, Torino 1990, 16, 387. Si veda E. CANTARELLA, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano 1979.

<sup>7</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e società* (1922), vol. IV., Torino 1999, pp. 391-392.

<sup>8</sup> Cfr. F. D'AGOSTINO, *BIA. Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia antica*, Milano 1983 e M. GIGANTE, *Nomos basileus*, Napoli 1993<sup>2</sup>.

del tutto. Lo stesso furto del fuoco compiuto da Prometeo ai danni di Efesto – all’origine del mito di Pandora – è motivato in Esiodo non dall’imprevidenza di Epimeteo, cui porrebbe utile rimedio il “preveggenete” Prometeo – secondo la versione del mito risalente al *Protagora* di Platone –, ma da *hybris*; esso produce la “caduta” dell’uomo nell’ordine del tempo e del divenire – la vita e la morte –, la sua condanna al lavoro e alla sofferenza come nemesi storica di una colpa divina<sup>9</sup>.

Alla violazione dell’originaria armonia corrisponde simmetricamente l’immagine esiodea dei «re divoratori di doni», i giudici che con le proprie inique sentenze disconoscono il fondamento e la ragione delle parti, violando l’ordine sacro incardinato nel “padre” degli dei, in Zeus quale garante in ultima istanza della giustizia, vertice sovrano in cui la gerarchia delle parti si salda nel tutto. La sua stessa ascesa a re degli dei è narrata nella *Teogonia* come risultato di una contesa violenta che contrappone il dio e i suoi fratelli al padre Crono e ai Titani, suoi alleati, i quali finiscono con l’essere precipitati nel Tartaro, da cui non potranno più uscire perché Poseidone, su ordine stesso di Zeus, ne ha chiuso la inconcussa porta di bronzo. La presa del potere da parte di Zeus coincide con l’imposizione di un ordine al mondo, ben esemplificata dalla stessa vittoria di Gaia su Chaos, della potenza cosmica «dall’ampio seno» sulla «voragine immensa, senza direzione, spazio di una caduta indefinita»<sup>10</sup>. La nascita di un cosmo ordinato, che sancisce la vittoria del limite sull’illimitato, di uno spazio orientato su uno spazio «senza direzione», avviene in Esiodo in virtù della combinazione del potere generativo di Gaia con il Kratos di Zeus, due forme distinte di *arche* (il principio e il “principe”) che definiscono uno spazio cosmologico orientato secondo l’alto e il basso<sup>11</sup>. L’ordine gerarchico del mondo scaturisce in ultima istanza dall’unione di Zeus con *Themis*, da cui si generano Eunomie, Dike e Eirene, buon governo, giustizia e pace, garanti della vita ordinata in cui ciascuna parte ha il proprio posto, il limite spaziale da cui trae la propria forza e in cui si definisce il suo campo d’azione<sup>12</sup>. Il dire la giustizia, in conclusione, si salda nel pensiero mitico dei greci con l’idea di un *nomos* divino che si impone al mondo secondo la stessa necessità cosmologica che conduce l’ordine a trionfare sul caos: *Themis* e *dike* sono due aspetti di questo stesso ordine, insieme divino e umano, la cui realizzazione è affidata al *kratos* “monarchico” di Zeus<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> ESiodo, *Opere e giorni*, Milano 1985, 187-194. Si veda sul punto J.-P. VERNANT, *Il mito esiodeo delle razze*, in J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica* (1965), Torino 2001, pp.15-90.

<sup>10</sup> ESiodo, *Teogonia*, Milano 2004, 117 e 740-43.

<sup>11</sup> Cfr. J.-P. VERNANT, *Le origini del pensiero greco* (1962), Milano 2007.

<sup>12</sup> ESiodo, *Teogonia*, 901-903.

<sup>13</sup> Su *dike* e *themis*, cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), vol. II, Torino 1976, pp. 357-366.



## 2. La nascita della *polis* e la rivoluzione dell'isonomia

La nascita della *polis* aristocratica tra l'VIII e il VII secolo segna la transizione da un tipo di potere personale, quello monarchico di età micenea già disperso in età omerica, a un tipo di potere tendenzialmente "impersonale"<sup>14</sup> – la comunità culturale della città nata dall'affratellamento delle schiatte nobiliari – con cui si consuma definitivamente la "crisi di sovranità", attestata sia in Omero sia soprattutto in Esiodo, cui fa riferimento Aristotele nella *Costituzione degli ateniesi*<sup>15</sup>. Si tratta di una trasformazione radicale, che pone in termini nuovi i problemi del potere e delle sue forme, così come lo stesso rapporto tra legge e giustizia, basti pensare alla "elezione" del polemarco e degli arconti o all'istituzione dell'Aeropago<sup>16</sup>.

La transizione avviene secondo un doppio movimento: da un lato, il potere/comando (*arche*) si separa dalla *basileia*, vale a dire la sfera del potere politico si rende autonoma dall'ambito della regalità divina di matrice micenea, e quindi le funzioni politiche di governo si desacralizzano autonomizzandosi da quelle sacerdotali del *basileus*; dall'altro, e per conseguenza, si rende necessario il "mettere in comune" il potere come strumento per ricondurre a unità il conflitto distruttivo (*eris* e quindi *stasis*) delle parti (le schiatte aristocratiche, ma anche il *plethos*, la massa dei poveri, opposto ai *gnorimoi*, i nobili) che compongono il corpo sociale, secondo un principio di giusto equilibrio e di armonia (*philia* e *homonoia*) e nella prospettiva di un ordine consapevolmente umano e politico che trova nei *nomoi* il proprio fondamento – la propria giustizia – e la propria misura<sup>17</sup>.

La rivoluzione dell'isonomia<sup>18</sup> implica altresì una rivoluzione spaziale che dalla verticalità dei rapporti gerarchici di dominio, ancora prevalente nella cosmogonia e nella teogonia esiodica, immette nell'orizzontalità dei rapporti reversibili di potere, dalla piramide conduce al circolo: la «deposizione nel mezzo» (*es meson*) del *kratos* fa di quest'ultimo un *koinon*, un elemento comune che mediando il rapporto di tutti i punti di uno spazio politico concepito come geometrico e omogeneo lo sottrae all'appropriazione particolare-stica dell'*idion*

<sup>14</sup> Cfr. C. AMPOLO, *La città antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1980 e G. GLOTZ, *La città greca*, Torino 1980<sup>3</sup>.

<sup>15</sup> ARISTOTELE, *La Costituzione degli ateniesi*, Milano 1999, 3, 2-4.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 3, 2-6.

<sup>17</sup> Sulla "messa in comune" del potere si rinvia a quanto narra Erodoto a proposito di Meandro di Samo: cfr. *Storie*, Milano 1988, III, 142. Cfr. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*; sul *nomos* cfr. GIGANTE, *Nomos basileus* e J. DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris 1971.

<sup>18</sup> Si veda L. BERTELLI, *Isonomia. Lineamenti per la storia della concezione dell'equilibrio politico da Esiodo a Tuciddide*, Torino 1970 e J. MAU - E.G. SCHMIDT (eds), *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im Griechischen Denken*, Berlin 1964.

e lo fa coincidere con la *Hestia koiné*, il focolare pubblico collocato nel centro della *polis*, rispetto al quale tutti i consociati si trovano in un rapporto reversibile di uguaglianza, a una stessa distanza dal centro. Il “principio/principe” si salda così con il “principio/fondamento”, Zeus si ricongiunge con l’*Okeanos* di Omero, il *meson* si identifica con il *koinon* come fondamento della comunità di culto della città<sup>19</sup>.

Nel contesto in cui incomincia a formarsi la concezione di un *arche* pubblico coincidente con la legge della città si sviluppa la forza normativa dell’idea di *polis*, secondo cui, da un lato, ogni parte è per la prima volta concepibile come elemento di un’unità politica cui è organicamente connessa e, dall’altro, e proprio per questo, rappresenta una minaccia per la salute del corpo politico qualora abbandoni la propria costitutiva limitazione e rivendichi per sé la totalità dell’*arche*, con una pretesa distruttiva della reciproca uguaglianza delle parti. Le riforme che da Solone giungono a Clistene, infatti, sono una risposta alla *stasis* latente prodotta dalla contrapposizione sempre più radicale tra nobili e *demos*<sup>20</sup>. Esse mirano a fare della *polis* un terreno comune di mediazione e di equilibrio degli antagonismi sociali, uno spazio istituzionale in cui la *dike*, traducendosi in *nomos* concreto, si trasforma dapprima in *eunomia*, nel buon governo fondato sull’uguaglianza geometrica, ossia sulla gerarchia dei valori e degli onori, quindi in *isonomia*, nell’uguaglianza di diritti politici dei cittadini<sup>21</sup>.

Nelle riforme di Solone – abolizione della schiavitù per debiti e divisione su base censitaria dei cittadini in quattro classi con differenziati diritti politici – prevale ancora l’obiettivo di limitare il predominio delle grandi famiglie aristocratiche, sostituendo ai privilegi di nascita quelli di censo e attribuendo a tutti i cittadini il diritto di partecipare all’assemblea, ma non quello di adire tutte le magistrature. Egli critica l’avidità smisurata (*pleonexia*) e l’ambizione sfrenata dei nobili, ma anche le tendenze sediziose della massa, al pari della propensione di quest’ultima a farsi guidare dai demagoghi e a cadere vittima dei tiranni; emerge, per contrasto, l’immagine del “buon governo” (*eunomia*) in cui hanno valore la concordia e la temperanza (*sophrosyne*), i migliori antidoti contro la *hybris* generatrice di discordia<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> J.-P. VERNANT, *Hestia-Hermes. Sull’espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci; Struttura geometrica e nozioni politiche nella cosmologia di Anassimandro e Spazio e Organizzazione politica nella Grecia antica*, in J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero*, rispettivamente, pp. 147-200, 218-242 e 243-270. Ma si veda anche M. BONANNI, *Il cerchio e la piramide*.

<sup>20</sup> Sul concetto di *stasis* cfr. la sezione monografica dedicata a «metabolé/stasis», «Filosofia politica», III,2/1989 (con saggi di L. BERTELLI e F. INGRAVALLE).

<sup>21</sup> Cfr. V. EHRENBERG, *Lo Stato dei Greci*, Firenze 1980 e D. MUSTI, *Demokratia. Origini di un’idea*, Roma-Bari 1995; C. MEIER - P. VEYNE, *L’identità del cittadino e la democrazia in Grecia* (1988), Bologna 1988 e C. MOSSÉ, *Il cittadino nella Grecia antica* (1988), Roma 1998.

<sup>22</sup> Su Solone si vedano G. FERRARA, *La politica di Solone*, Napoli 1964 e A. MASARACCHIA, *Solone*, Firenze 1958.



L'intonazione morale e la valenza gnomica delle formule soloniane cedono il passo, con Clistene, a un approccio più marcatamente politico-istituzionale, che sottrae viepiù al principio gentilizio l'organizzazione della *polis* accentuando l'elemento geometrico-spaziale della cittadinanza<sup>23</sup>. Tra Solone e Clistene si collocano la tirannide dei Pisistratidi, ma soprattutto la lotta tra le "fazioni" tribali e territoriali dei *pediaci*, gli abitanti delle città e del territorio circostante, di orientamento aristocratico, dei *parali*, gli abitanti della zona costiera rappresentanti del nuovo "ceto medio" (*mesoi*), e dei *diacri*, gli abitanti dell'entroterra, base del partito popolare composto dagli appartenenti agli strati sociali più bassi, molti dei quali esclusi dall'organizzazione tribale e quindi dalla città aristocratica. La rifondazione della *polis* da parte di Clistene, che Aristotele definirà il «capo del partito popolare» che concesse «pieno potere al popolo»<sup>24</sup>, ha proprio il significato di distruggere la vecchia organizzazione tribale del corpo sociale, sostituendovi una nuova ripartizione non più fondata sui legami di sangue né principalmente sul censo, ma su una suddivisione puramente geografico-territoriale della popolazione quale base per la cittadinanza. Quando Erodoto afferma che Clistene «lega il "popolo" alla sua eterìa»<sup>25</sup> allude al fatto che le riforme dell'Alcmeonide ebbero di mira l'integrazione del popolo come "gruppo politico" nella sfera dello spazio civico, e quindi la limitazione del potere delle famiglie aristocratiche rurali non inserite nei *demi* urbani<sup>26</sup>.

La città come espressione della dimensione pubblica del vivere associato – contrapposta a quella privata dell'*oikos* – è dunque al centro della *politeia* clistenica. Essa trasforma il codice agonico dell'isonomia, che animava la lotta politica delle eterie aristocratiche rinsaldandone il prestigio di ceto contro l'ascesa sociale dei non nobili (*kakoi*), e che compare soprattutto nei versi di Alceo e di Teognide<sup>27</sup>, nel legame di comune appartenenza alla città come comunità politico-culturale che indebolisce le precedenti appartenenze. Con le parole di Aristotele:

«Sono pure utili a una democrazia siffatta espedienti sul tipo di quelli che usarono Clistene ad Atene quando volle ampliare la democrazia e i fondatori della democrazia a Cirene: si devono costituire altre tribù e fratriche, in gran numero, le celebrazioni dei riti religiosi privati vanno ridotte a poche e rese comuni e si deve

<sup>23</sup> Cfr. P. LÉVÊQUE - P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du 6. siècle à la mort de Platon*, Paris 1964 e J.-P. VERNANT, *Spazio e organizzazione politica*.

<sup>24</sup> ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 20-21.

<sup>25</sup> ERODOTO, *Storie*, V, 66.

<sup>26</sup> Su questi temi si veda D. MUSTI, *Storia greca*, Roma-Bari 1990.

<sup>27</sup> Una traduzione dei loro componimenti si trova in M. CAVALLI, *Lirici greci. Poeti elegiaci*, Milano 1992.

escogitare ogni mezzo perché i cittadini tutti si amalgamino al massimo tra loro e le associazioni preesistenti si sciolgano»<sup>28</sup>.

### 3. L'ideologia della città democratica e i suoi critici

Il tema dell'isonomia è ripreso e canonizzato da Erodoto nel *Logos tripolitikòs* compreso nelle sue *Storie*. In esso Otane, uno dei personaggi del dialogo, perorando la causa della democrazia afferma la necessità di «collocare il potere nel mezzo (*es meson*)» dando così vita a una forma di governo che «ha il nome più bello di ogni altro», isonomia<sup>29</sup>. Lo storico greco contribuisce così a istituire il binomio libertà-uguaglianza caratteristico dell'auto-rappresentazione della democrazia ateniese; la libertà greca è fatta risaltare per contrasto con il Gran Re persiano – identificato con un tiranno – e rivendicata altresì contro i tiranni interni, i Pisistratidi; l'uguaglianza è a sua volta fatta coincidere con l'assetto democratico della *polis* come sintesi unitaria delle molteplici parti di cui si compone il corpo sociale. L'elemento nuovo è la contrapposizione tra i liberi greci e gli schiavi barbari, rafforzata dalla vittoria greca nelle guerre persiane, presente in modo eminente anche nei *Persiani* di Eschilo, che sposta il conflitto dal piano interno a quello esterno, dalla *stasis* al *polemos*, dal terreno politico-sociale a quello ideologico di costruzione del mito fondativo dell'identità nazionale. La strategia di neutralizzazione del conflitto interno attraverso la sua proiezione sul piano della missione “civilizzatrice” della *paideia* ateniese e su quello interellenico del confronto tra *poleis* portatrici di differenti valori – Atene e Sparta –, trova una delle sue massime espressioni nell'*Epitaffio* di Pericle riportato in Tucidide<sup>30</sup>. L'esaltazione di Atene come «scuola della Grecia» va qui di pari passo con l'esaltazione della sua democrazia isonomica, in cui il *demos*, ossia tutti coloro che esercitano i diritti politici, detiene legittimamente il *kratos* e lo esercita nell'interesse generale e non di una minoranza, senza che ciò inibisca il giusto riconoscimento del merito personale, che conta in Atene «più dell'appartenenza a questa o a quella fazione politica»<sup>31</sup>. È tuttavia nelle *Supplici* di Euripide a trovare compiuta articolazione l'autoconsapevolezza della democrazia ateniese: «Il popolo regna a turno, con

<sup>28</sup> ARISTOTELE, *Politica*, VI, 1319 b 19 ss.

<sup>29</sup> ERODOTO, *Storie*, III, 80. Cfr. N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino 1976.

<sup>30</sup> Sullo «spettacolo” della *polis*» messo in scena negli epitaffi ateniesi si veda TUCIDIDE, LISIA, PLATONE, DEMOSTENE, IPERIDE, *Morire per la libertà. Gli epitaffi ateniesi tra V e IV sec. a.C.*, a cura di F. Ingravalle, Torino 1996.

<sup>31</sup> TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, Milano 1995, II, 37. Si vedano K. GAISER, *Das Staatsmodell des Thukydides. Zur Rede des Perikles für die Gefallenen*, Heidelberg 1975; M.A. LEVI, *Pericle. Un uomo, un regime, una cultura*, Milano 1980; D. KAGAN, *Pericle di Atene e la nascita della democrazia*, Milano 1991 e M.I. FINLEY, *La democrazia degli antichi e dei moderni* (1973), Roma-Bari 1997<sup>2</sup>.





successione annuale. I ricchi non hanno maggiore potere, ma uguale ai poveri»<sup>32</sup>.

Se nell'*Epitaffio* di Pericle emergono i tratti distintivi di quella «ideologia della città»<sup>33</sup> che si nutre dell'idea di formale uguaglianza di tutti i cittadini entro lo spazio civico e di una netta distinzione tra pubblico e privato, nella *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte, la cui datazione è collocata in un arco temporale compreso tra il 440 e il 410 a.C., questa ideologia è rovesciata da un punto di vista coerentemente oligarchico<sup>34</sup>. Al centro dell'analisi vi è la storia recente di Atene, che dopo la battaglia di Salamina (480 a.C.) e la fondazione della Lega delio-attica (478 a.C.), si sarebbe trasformata in una potenza marittima con vocazione imperialistica, portando alla ribalta il *demos*, inteso non come totalità dei cittadini, ma come maggioranza dei più poveri, vero bastione della talassocrazia ateniese. Nello scritto si fa costante ricorso alla contrapposizione di due parti sociali, gli aristocratici e il *demos*, come rappresentanti, rispettivamente, di un valore e di un disvalore. Il valore impersonato dai primi è quello della *patrios politeia*, la "costituzione ancestrale" fondata sulla superiorità morale e sociale degli uomini "dabbene" depositari dell'*arete* (*chrestoi*); il disvalore del secondo è raffigurato da una massa incolta di individui, mossi esclusivamente dalla ricerca del proprio utile e dal basso desiderio di arricchirsi attraverso l'esercizio delle cariche pubbliche, a cominciare dalla retribuzione (*misthos*) prevista dalla riforma di Efiante (462 a.C.) per la partecipazione all'Eliea, il tribunale popolare. La *kakonomia* democratica viene quindi contrapposta all'*eunomia* aristocratica, mentre la *stasis* latente tra i migliori e i peggiori mette in mora l'idea di uno spazio politico "posto nel mezzo" su cui era andata definendosi l'ideologia della *polis* democratica. Lo Pseudo-Senofonte demistifica – come farà Isocrate nella *Pace* e nell'*Areopagitico* – sia il presunto universalismo della *polis* periclea, l'idea che attraverso l'isonomia e l'isegoria (o *parresia*) essa operasse una virtuosa mediazione dei conflitti sociali, sia la concezione secondo cui la legge, costituendo uno spazio politico definito dall'uguaglianza dei cittadini, fungesse da argine al dominio naturale dei più forti<sup>35</sup>. Il *demos* non coincide con la totalità dei cittadini, ma con la parte

<sup>32</sup> EURIPIDE, *Supplici*, Milano 1995, 405-408. Su Euripide cfr. G. MURRAY, *Euripide e i suoi tempi*, Bari 1932 e V. DI BENEDETTO, *Euripide: teatro e società*, Torino 1992.

<sup>33</sup> AA.VV. *L'ideologia della città*, Napoli 1977 e CH. MEIER, *L'ideologia del cittadino*, in CH. MEIER – P. VEYNE, *L'identità del cittadino*, pp. 11-69.

<sup>34</sup> PSEUDO-SENOFONTE, *La costituzione degli Ateniesi*, Milano 1990, I, 1-15. Sullo Pseudo-Senofonte cfr. E. FLORES, *Il sistema non riformabile. La pseudo-senofontea Costituzione degli Ateniesi e l'Atene periclea*, Napoli 1982 e M. GIGANTE, *La Costituzione degli Ateniesi. Studi sullo Pseudo-Senofonte*, Napoli 1953.

<sup>35</sup> Cfr. M. VEGETTI, *Il dominio e la legge*, in AA.VV., *L'ideologia della città*, pp. 29-56.

dei più poveri; la democrazia, di conseguenza, non è l'espressione dell'unità della città, ma una figura della guerra civile.

#### 4. La politica come potenza e lo spirito di fazione in Tucidide

La dinamica oppositiva tra logica della potenza politica e logica della legge, interesse e giustizia, natura e legge è al centro della riflessione di Tucidide, che per questa via giunge alla prima chiara concettualizzazione dei "partiti" come anomalia distruttiva della *polis*. Innanzitutto, lo storico greco rileva come la giustizia, anziché esserne un argine, si fonda sulla potenza e come, di converso, il più potente abbia un diritto al dominio pari alla propria potenza, in sintonia con una linea di pensiero elaborata in ambito sofistico che va dal Callicle del *Gorgia* platonico a Trasimaco, protagonista della *Repubblica*; in secondo luogo, mostra come la politica sia lotta per il potere, terreno pratico di determinazione della potenza e di conflitto tra potenze, e come ogni potere abbia la tendenza a conservarsi e a espandersi, in ciò rispondente a una caratteristica costante della "natura umana", di cui fa però parte un altrettanto necessario impulso alla libertà. Interpreta quindi l'ascesa di Atene e il suo violento imperialismo talasocratico come conseguenza in sé razionale e necessaria della sua potenza politica, ma anche come tentativo di proiettare all'esterno le contraddizioni che la attraversano, a cominciare dal conflitto tra ricchi e poveri<sup>36</sup>.

Tucidide demistifica quindi l'ideologia della città democratica e stabilisce con forza il modello di una comunità politica che, al di là della sua forma di governo, è comunque "tirannica" nella misura in cui detiene un potere irresistibile, che dà vita a un impero «certo illegale a conquistarsi, ma rischiosissimo a deporsi»<sup>37</sup>. Come dichiarano gli ambasciatori ateniesi ai Melii: «I concetti della giustizia affiorano e assumono corpo nel linguaggio degli uomini quando la bilancia della necessità sta sospesa in equilibrio tra due forze uguali. Se no, a seconda; i più potenti agiscono, i deboli si flettono»<sup>38</sup>.

La potenza come categoria centrale della politica è priva di ancoraggio etico, sebbene sia razionale, sottoposta a una logica autonoma e immanente, a quella «forza insita nei fatti»<sup>39</sup> che ha portato Atene alla supremazia, rispetto alla quale la giustizia e il diritto appaiono subordinati in senso funzionale e stru-

<sup>36</sup> Su Tucidide si vedano J. DE ROMILLY, *Thucydide et l'imperialisme athénien*, Paris 1951<sup>2</sup>; L. CANFORA, *Tucidide e l'impero*, Roma-Bari 1991; M. CESA, *Le ragioni della forza. Tucidide e la teoria delle relazioni internazionali*, Bologna 1994 e L. STRAUSS, *Tucidide: il significato della storia politica*, in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998, pp. 86-120.

<sup>37</sup> TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 63.

<sup>38</sup> *Ibid.*, V, 89. Cfr. L. CANFORA, *Introduzione a TUCIDIDE, Il dialogo dei Melii e degli Ateniesi*, Venezia 1992<sup>2</sup>, pp. 11-40.

<sup>39</sup> TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, I, 75.



mentale; ogni giustizia che pretenda di limitarla, isolandola dalla sua forza, finisce paradossalmente con il privarla del suo diritto. Ne consegue che l'unica "etica politica" legittima è quella, razionale e naturale, orientata al supremo valore della conservazione della potenza, ossia dell'utile del più forte: «È universale e perenne norma che il più debole sia suddito del più forte»<sup>40</sup>. Ma è proprio alla luce di questa "scoperta" che Tucidide può considerare i "partiti" come fazioni distruttrici dell'unità necessaria alle comunità politiche forti e sane. La discordia civile, infatti, è la negazione stessa della potenza di una comunità politica, perché le impedisce di esprimersi, di conservarsi e di accrescersi. Le «lotte faziose» che insanguinano la Grecia intera, provocate dalla guerra tra i sostenitori dei «partiti popolari», appoggiati da Atene, e quelli dei «partiti oligarchici», sostenuti da Sparta, innescano una «spirale atroce» che conduce a una situazione in cui «persino al vincolo di sangue si riconosceva minor vigore che a quello di parte». Ne sortisce una condizione a tal punto patologica da sovvertire tutte le norme etiche vigenti, da piegare la virtù allo spirito di parte, da fare sprofondare lo stesso senso delle parole, come scrive lo storico greco a proposito della guerra civile a Corcira:

«L'ordinario rapporto tra i nomi e gli atti rispettivamente espressi dal loro significato, cioè l'accezione consueta, fu stravolto e interpretato in chiave assolutamente arbitraria. La temerarietà irriflessiva acquistò valore d'impeto eroico al sacrificio per la propria parte; la cautela accorta di maschera decorosa, per pannelleggiare uno spirito vile. La prudenza fu ritenuta un ripiego per celare la paura»<sup>41</sup>.

Lo spirito di fazione, al contrario della guerra – che ne è la ragione fondante e il valore orientativo –, rappresenta la degenerazione della potenza politica, perché introduce il «seme della discordia» là dove dovrebbe regnare l'unità; la radicalizzazione dello scontro politico tra partiti avversari è infatti una delle ragioni della sconfitta militare di Atene, cui Tucidide contrappone sia la stabilità e la durata della costituzione spartana sia, soprattutto, la temperanza e moderazione (*sophrosyne*) dei suoi cittadini-soldati, giudice in ultima istanza della durata della potenza. L'ordinamento costituzionale è dunque importante per l'acquisto della potenza da parte di una comunità politica – e in Atene il migliore assetto costituzionale è per Tucidide quello riformato da Teramene nel 411-410 a.C. sulla base di «una temperata fusione di istituti oligarchici e democratici»<sup>42</sup> –, ma la qualità dei cittadini lo è anche di più per la sua conservazione; la radicalizzazione della democrazia ateniese ha distrutto la temperanza necessaria a stabilizzarne la potenza, mettendo in crisi la natura stessa della po-

<sup>40</sup> *Ibid.*, I, 76.

<sup>41</sup> *Ibid.*, III, 82.

<sup>42</sup> *Ibid.*, VIII, 97.

lis antica come «corporazione di guerrieri»<sup>43</sup>. Anche in Tucidide, in definitiva, prevale la forza normativa dell'idea di *polis* come unità politica escludente dal proprio ordinamento ogni forma di pluralismo e di riconoscimento degli interessi antagonisti delle “classi sociali”, che restano invece appannaggio esclusivo della dimensione particolaristica dei gruppi umani, inevitabilmente identificati con le fazioni distruttive della città<sup>44</sup>.

##### 5. Il tutto della Giustizia in Platone

La riflessione di Platone sui partiti-fazioni si colloca nel contesto della sua concezione secondo cui alla crisi della *polis* ateniese, attestata emblematicamente dalla condanna inflitta a Socrate nel 399 a.C., si doveva rispondere con un programma di riforma radicale della società da attuare attraverso lo strumento di una politica ancorata alla filosofia come scienza delle idee, le strutture logiche e ontologiche della realtà. La politica avrebbe potuto così diventare un tipo di sapere razionalmente fondato – una *techne*; poteva recuperare un contenuto scientifico di verità e un criterio oggettivo di riferimento – una misura e una virtù –, che Platone identifica con il Bene come idea somma conferente realtà e bontà a tutte le altre idee. La politica come «scienza di allevare uomini in collettività»<sup>45</sup>, paragonata ripetutamente, soprattutto nel *Politico*, all'arte del medico e del nocchiero, permette la realizzazione del bene della città, consistente nella più significativa delle virtù, la giustizia come «tessitura» armonica delle diverse funzioni e virtù sociali all'interno di una collettività, cui corrisponde una parallela articolazione e gerarchizzazione delle tre parti (concupiscibile, irascibile e razionale) in cui si suddivide l'anima individuale. Solo uomini dotati di un'anima bene ordinata, infatti, nella quale la parte razionale dirige le altre, possono governare una città bene ordinata, mentre una città bene ordinata è a sua volta una comunità in cui le gerarchie sociali rispecchiano le gerarchie dei “tipi umani”<sup>46</sup>.

La giustizia, cui è dedicato il dialogo della *Repubblica*, si riassume per Platone nell'idea che «ciascuno faccia ciò che gli tocca»<sup>47</sup> in una città nata – dal momento che nessuno è autosufficiente – per soddisfare, con la divisione del

<sup>43</sup> WEBER, *Economia e società*, vol. IV, p. 459.

<sup>44</sup> Sul punto si veda K. VON BEYME, *Partei, Faktion*, in O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. IV, Stuttgart 1978, pp. 677-733.

<sup>45</sup> PLATONE, *Politico*, 267 D, in Platone, *Tutti gli scritti*, Milano 2000. Su Platone si vedano E. VOEGELIN, *Ordine e storia: la filosofia politica di Platone*, Bologna 1986; M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico di Platone*, Roma-Bari 1996; A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari 1997 e E. RUDOLPH (ed), *Polis e Cosmo in Platone*, Milano 1997.

<sup>46</sup> Su questo punto si vedano anche T.J. ANDERSSON, *Polis and Psyche. A Motif in Plato's Republic*, Göteborg 1971 e P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?* (1995), Torino 2010, soprattutto pp. 41 ss.

<sup>47</sup> PLATONE, *Repubblica*, IV, 433 C, in *Platone tutti gli scritti*.



lavoro e l'invenzione delle tecniche, i bisogni di tutti<sup>48</sup>; il che significa che chi possiede la sapienza (*sophia*) deve governare, chi la risolutezza (*andreia*) combattere e chi la moderazione (*sophrosyne*) lavorare, tutti contribuendo alla «concordia» (*homonoia*) della città. La giustizia e l'ingiustizia sono forze unificanti e disgreganti la società e l'anima individuale, tra le quali esiste una strutturale analogia:

«In tal modo l'individuo, disponendo in buon ordine le proprie cose e prendendo il comando di sé, dandosi un equilibrio e interiormente rappacificandosi – ovvero raccordando le tre parti dell'anima come se fossero tre suoni di un'armonia [...] legati insieme tutti questi elementi e diventando interamente uno di molti, temperato ed equilibrato, così d'ora innanzi operi, quando decida di operare, o per l'acquisto di ricchezze, o per la cura del corpo, o per qualcosa riguardante la vita pubblica, o per i commerci privati. In tutte queste cose egli giudicherà, chiamando azione giusta e bella quella che conservi questo Stato e contribuisca al medesimo, e sapienza la conoscenza che sovrintende siffatte azioni; chiamando invece azione ingiusta quella che dissolve quest'ordine, e così ignoranza la falsa opinione che sovrintende ad essa»<sup>49</sup>.

Il “tutto” che ne deriva è superiore alla semplice somma delle parti; è un «uomo più grande», un organismo governato da una superiore conoscenza del Vero e del Bene che, trascendendo la città, la rende un “ente di ragione” strutturalmente “utopico” e “ideale”, che funge però da «modello esemplare»<sup>50</sup> per giudicare le costituzioni esistenti sulla base della loro maggiore o minore distanza dal paradigma ideale. Il sommo bene per la *polis* è quindi l'unità, il sommo male la disunione, che nasce «quando una parte dispera e l'altra si rallegra per le stesse vicende che toccano il paese e i suoi cittadini»<sup>51</sup>; quando una parte dell'anima si rivolta contro la totalità dell'anima, il suo equilibrio e la sua armonia, o quando una classe si ribella contro la totalità della città. La rottura dell'unità avvia quel ciclo di degenerazione progressiva delle costituzioni reali che dall'aristocrazia – considerata da Platone la più vicina al modello ideale – conduce necessariamente alla timocrazia, quindi all'oligarchia, alla democrazia e infine, attraverso la degenerazione della libertà democratica in licenza e anarchia, alla tirannide. Il motivo fondamentale del mutamento è la corruzione del principio cui si ispira ogni governo, prodotta dalla sua unilaterale estremizzazione e manifestantesi nella discordia e nella «sedizione». Il sintomo della degenerazione è la ricomparsa della distinzione tra pubblico e privato, tra *oikos* e Stato – annullata nella *kallipolis* platonica –, perché l'accumulazione privata di beni e ricchezze è la causa più importante della corruzione, insieme con la crisi

<sup>48</sup> Cfr. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino 1971.

<sup>49</sup> PLATONE, *Repubblica*, IV, 443 D - 444 A.

<sup>50</sup> *Ibid.*, V, 472 C.

<sup>51</sup> *Ibid.*, V, 462 C. Cfr. J.F.M. ARENDS, *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons «Staat»*, Leiden 1988.

dell'autorità paterna, la generale confusione di ruoli e la scomparsa di ogni criterio di competenza<sup>52</sup>.

Mentre nel passaggio dall'aristocrazia alla timocrazia e da quest'ultima all'oligarchia la discordia si manifesta all'interno della stessa classe dirigente, nell'oligarchia si prepara il passaggio di potere da una classe a un'altra, poiché essa rappresenta la forma di governo in cui il potere è già passato dalle mani dei "migliori" a quelle dei ricchi. È infatti l'antagonismo tra ricchi e poveri il fattore decisivo di rottura dell'unità della costituzione oligarchica, ed esso dà vita a una *stasis* latente:

«Il fatto che questo Stato non sia unitario, ma, per forza di cose, duplice, l'uno costituito dai poveri e l'altro dai ricchi, e in quanto abitano ambedue nello stesso luogo, essi non cesserebbero mai di ordire trame a reciproco danno»<sup>53</sup>.

Quando i poveri prevalgono sui ricchi si afferma la democrazia:

«Come a un corpo malaticcio basta un nonnulla che venga dal di fuori per causare un malanno, e talvolta anche senza influenze esterne è di per sé sottosopra, allo stesso modo per uno Stato che si trovi nelle condizioni di quel corpo è sufficiente un accidente qualsiasi, anche irrilevante, perché cada ammalato affetto da una lotta intestina, vuoi perché una fazione chiama rinforzi da altri Stati oligarchici e un'altra da Stati democratici, vuoi perché anche in assenza di interventi dall'esterno, lo Stato è talvolta in rivolta»<sup>54</sup>.

Platone distingue nettamente la guerra civile tra membri della stessa città e tra greci – la *stasis* – dalla guerra esterna, che contrappone greci e barbari come «popoli nemici per natura» e definisce la prima «sedizione» o «rivolta» – essa non merita nemmeno il nome di guerra in quanto è più propriamente una «sommossa» che «divide» la città in «fazioni» contrapposte conducendola alla rovina:

«A mio giudizio, il fatto che esistano due nomi di sedizione e di guerra, comporta che esistano anche due realtà diverse le quali fanno riferimento a due diversi tipi di discordia; potrei dire che delle due, l'una coinvolge consanguinei e concittadini, l'altra gente straniera e d'altri paesi. Dunque, quando il conflitto è in casa si chiama sedizione, quando riguarda gente forestiera si chiama guerra»<sup>55</sup>.

Come è detto nelle *Leggi*, il compito più difficile per i legislatori è predisporre leggi che impediscano la guerra civile, «la peggiore» e più temibile di tutte le guerre perché non è solo conflitto intestino tra fazioni, ma anche tra le parti dell'anima, espressione del fatto che «nel nostro intimo noi siamo in conflitto con noi stessi»<sup>56</sup>. Il sommo bene della città è invece «la pace fra gli uomini

<sup>52</sup> Su questi temi si vedano i classici W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (1944), Milano 2003 e J. STENZEL, *Platone educatore* (1928), Bari 1966.

<sup>53</sup> PLATONE, *Repubblica*, VIII 551 E. Cfr. anche, più in generale, *Ibid.*, IV 423 A - B: «In primo luogo sono due in ogni caso, nemiche l'una all'altra, quella dei poveri e quella dei ricchi. E in ciascuna di queste due ce ne sono poi moltissime, talché se tu le trattassi come una ti sbagliaresti di grosso».

<sup>54</sup> *Ibid.*, VIII 557 A.

<sup>55</sup> *Ibid.*, V 470 C.

<sup>56</sup> PLATONE, *Leggi*, I 627 A, in Platone, *Tutti gli scritti*.



e l'amorevolezza, al punto che la vittoria che lo Stato riporta su se stesso non è tanto il bene maggiore quanto addirittura una necessità»<sup>57</sup>. Lo Stato deve quindi "superarsi", vincere la propria costitutiva vocazione alla guerra e alla vendetta e configurarsi come totalità orientata alla pace esterna e alla coesione interna, come custode della giustizia e della concordia tra le sue parti. In esso i migliori prevalgono sui peggiori e tutte le virtù cooperano alla realizzazione del bene comune<sup>58</sup>.

La filosofia platonica recupera un fondamento oggettivo per la virtù e per la giustizia come sua eminente manifestazione. In primo luogo, essa rappresenta un approfondimento, ma anche una sostanziale ridefinizione, dell'intellettualismo etico socratico: la virtù è sì sapere, ma un sapere ancorato a una norma trascendente e assoluta di Verità; a un ordine gerarchico dell'essere cui corrisponde una gerarchia di saperi e di tipi umani. La filosofia di Platone costituisce da questo punto di vista una risposta alla "tragedia" di Socrate, che con la propria testimonianza esistenziale aveva esibito la crisi della compattezza etica della *polis* greca, contrapponendo la propria moralità soggettiva ai *nomoi* della comunità politica<sup>59</sup>. Istituito il parallelismo tra psicologia e politica, Platone dimostra che l'aver "cura di sé" e della propria anima – il più importante insegnamento etico-politico di Socrate – è il presupposto di una comunità politica bene ordinata, il cui ordine dipende dalla capacità degli uomini di istituire ordine nella propria anima; ristabilisce così la possibilità di un'analogia tra soggetto e oggetto, tra moralità e giustizia, la cui compiuta realizzazione non è però affidata alla natura e nemmeno primariamente alle leggi, ma alla politica come «scienza direttiva» e all'educazione, ossia al sapere dei filosofi e alla loro capacità di prendersi cura della collettività esercitando un "potere pastorale" sugli uomini<sup>60</sup>. È così superato, almeno nella *Repubblica* – molto meno nel *Politico* e nelle *Leggi* in cui prevale un'antropologia più pessimistica – il "legalismo" socratico, l'idea che la giustizia consista essenzialmente nel rispetto delle leggi della città<sup>61</sup>.

In secondo luogo, la filosofia politica platonica risponde alla sfida lanciata dai sofisti, le cui tesi sono rappresentate nella *Repubblica* da Trasimaco, Glaucone e Adimanto, i quali, individuando un concetto di forza privo di ogni

<sup>57</sup> *Ibid.*, I 628 D.

<sup>58</sup> Si veda M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico di Platone*.

<sup>59</sup> Cfr. L. STRAUSS, *Il problema di Socrate: cinque conferenze*, in L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, pp. 120-210.

<sup>60</sup> Su questi temi si veda M. FOUCAULT, *Omnes et singulatim: verso una critica della ragion politica*, «Lettera internazionale», 15/1988, pp. 35-42 e M. FOUCAULT, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)* (2008), Milano 2009.

<sup>61</sup> Su questi temi si vedano L. STRAUSS, *Il problema di Socrate*, pp. 120 ss e L. STRAUSS - J. CROPSY (eds), *Storia della filosofia politica* (1964), Genova 1993, pp. 140 ss.

riferimento etico e inteso come matrice generativa delle gerarchie naturali – secondo un’idea di natura non come ordine necessario ma come impulso all’autoaffermazione di individui e Stati – lo avevano collocato in un contesto “nichilistico” di pluralismo intrinsecamente disarmonico e conflittuale e reso di conseguenza un potenziale oggetto di contesa e di appropriazione particolaristica<sup>62</sup>. Fondando il potere sulla conoscenza e la conoscenza sulla trama gerarchica dell’essere, Platone conferisce invece un fondamento ontologico e scientifico alla politica facendo della giustizia la norma trascendente e oggettiva del potere. Il che, però, non si traduce in una forma di ingenuo ottimismo metafisico, perché il filosofo greco è ben consapevole della distanza che separa l’ideale dal reale e affida il compito di colmare questo divario a reggitori e legislatori che assomigliano sempre più a medici che ad abili tessitori<sup>63</sup>.

Quella platonica resta dunque una filosofia del dover essere razionale, un’utopia politica pensata a partire dalla centralità assoluta del valore dell’unità dello Stato in cui ogni dimensione privata e familiare è annullata e assorbita nel superiore bene del Tutto, di quel grande *oikos* in cui ogni conflitto tra le classi sociali è equiparato a un cancro distruttivo dell’intero organismo<sup>64</sup>. Non vi è spazio per il fiorire delle libere soggettività: ogni parte e addirittura ogni individuo sono ridotti a potenziali fazioni. Infatti, più aumenta l’uguaglianza democratica più cresce il pericolo della sedizione, e quando infine prevalgono i desideri più sfrenati, privi di qualsiasi limite, e tutti gli appetiti sono considerati legittimi, la città assomiglia a un «mantello ricamato di fiori sgargianti di ogni genere», a un «mercato dei governi»<sup>65</sup> in cui ciascuno trova ciò che desidera e le costituzioni diventano tante quanti sono gli individui.

## 6. L’ordine delle parti in Aristotele

La riflessione di Aristotele sui partiti e sulle fazioni si colloca in un contesto teorico profondamente diverso da quello platonico. Innanzitutto, la politica è per lo Stagirita una scienza pratica, avente per oggetto le azioni umane, e non una scienza teorica, come per Platone, e quindi il suo fine è la felicità, il «vivere bene» (*eu zen*) che si realizza nella *polis* tramite la cooperazione delle virtù individuali. La norma della politica è di natura etica; si esprime e si realizza attraverso la prassi, sullo sfondo di una concezione teleologica e organicistica della politica. La comunità politica, infatti, in quanto esito necessario di un

<sup>62</sup> Si vedano G.B. KERFERD, *I sofisti*, Bologna 1988; G. CASERTANO, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli 1971 e M. BONAZZI, *I sofisti*, Roma 2010.

<sup>63</sup> Su questo punto si veda S.S. WOLIN, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale* (1960), Bologna 1996, pp. 47 ss.

<sup>64</sup> Cfr. L. BERTELLI, *L’utopia greca*, in L. FIRPO (ed), *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, vol. I, Torino 1982, pp. 463-581.

<sup>65</sup> PLATONE, *Repubblica*, VIII 557 D-E.





processo naturale-sociale – dall'*oikos* al villaggio alla città –, costituisce il fine cui è orientato fin dall'inizio lo sviluppo delle potenzialità dell'agire e delle forme di aggregazione umana, sempre più complesse, cui esso dà vita. Se nell'*oikos*, inteso da Aristotele come famiglia allargata in cui si producono e riproducono le condizioni di esistenza dell'intera comunità, vige il legame tra disuguali motivato o dall'affetto – del marito verso la moglie e del padre verso i figli – o dall'interesse – del padrone nei confronti degli schiavi –, nella *polis*, invece, vige il legame politico tra liberi ed uguali legittimato dal perseguimento del bene e dell'interesse comuni mediato dal possesso del *logos* e del linguaggio da parte di tutti i cittadini<sup>66</sup>.

La gerarchia su cui si fondano i ruoli domestici costituisce però il presupposto "naturale" della *polis*, cui accedono infatti i capifamiglia, ossia i maschi adulti; è questo uno dei motivi della critica aristotelica al progetto platonico di abolizione della famiglia. L'uguaglianza politica, esemplificata dalla reversibilità del rapporto comando/obbedienza, dalla partecipazione in misura uguale al governare e all'essere governati<sup>67</sup>, è in primo luogo fondata sull'esclusione costitutiva di una "parte" – gli schiavi e le donne – che non potendo, per natura, che obbedire non hanno accesso alla cittadinanza, alla libertà politica e alla conseguente distribuzione dei vantaggi politici. La conseguenza è che solo i capifamiglia, coloro che comandano su mogli, figli e schiavi nell'ambito privato dell'*oikos*, sono abilitati a realizzare, nella sfera politica, la propria umanità di esseri razionali e socievoli, di *zoon politikon*. Ne deriva un'immagine di *polis* come di un «composto» naturale di molteplici parti, di «uomini specificamente diversi»; un organismo che unificando il molteplice sociale ne articola le diverse funzioni senza azzerarne le differenze:

«È chiaro che se uno Stato nel suo processo di unificazione diventa sempre più uno, non sarà più neppure uno Stato, perché lo Stato è per sua natura pluralità [*plethos*] e diventando sempre più uno si ridurrà a famiglia da Stato e a uomo da famiglia: in realtà dobbiamo ammettere che la famiglia è più una dello Stato e l'individuo più uno della famiglia: di conseguenza chi fosse in grado di realizzare tale unità non dovrebbe farlo, perché distruggerebbe lo Stato»<sup>68</sup>.

Per ciò che concerne l'elemento più importante di questo composto – il cittadino –, Aristotele da un lato afferma che la qualità di «cittadino in senso assoluto» è propria di chi «ha la facoltà di partecipare all'ufficio di consigliere e di giudice», ossia di chi può esercitare il potere deliberativo e giudiziario, condividendo uno *status* ed esercitando una funzione per la quale è richiesta la virtù

<sup>66</sup> Su Aristotele si vedano, tra gli altri, E. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari 1997 e G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele* (1973), Bologna 1985.

<sup>67</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, Milano 1993, V, 6, 1134b 15.

<sup>68</sup> ARISTOTELE, *Politica*, II, 2, 1261 a 18-27. Cfr. S. CAMPESE, *Polis ed economia in Aristotele*, in AA.VV., *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli 1977, pp. 13-60.

politica; dall'altro, trattando della «costituzione migliore», esclude dallo spazio della cittadinanza anche i lavoratori salariati (*banausoi*) perché, sottoposti alla necessità del lavoro, non possono essere dotati della capacità e della libertà necessarie al buon cittadino (*polites spoudaios*). Essi non sono quindi «parti della città»: «Gli operai meccanici non hanno parte nello Stato, né alcun'altra classe che non realizzi azioni virtuose. Ciò è chiaro in forza del principio fondamentale: la felicità deve esistere in unione con la virtù e felice si deve dire uno stato non guardando a una sua particolare sezione, ma a tutti i cittadini»<sup>69</sup>. La *polis* è quindi definita da una strutturale disuguaglianza, naturale e sociale, che sola rende possibile e alimenta la specifica uguaglianza di *status* dei cittadini (uguali per nascita e per capacità), consistente nell'esercitare il potere politico, che, a differenza di quello dispotico, è esercitato da e su «persone della stessa stirpe e libere»<sup>70</sup>.

Passando da quella del cittadino all'analisi delle costituzioni, Aristotele ne classifica le forme in base a un duplice criterio, numerico e prescrittivo: chi esercita il potere – uno, pochi, molti – e come lo esercita – nell'interesse comune o nell'interesse proprio, nel rispetto della legge o in assenza di legge. La tassonomia che ne deriva (tre costituzioni rette: monarchia, aristocrazia, *politia*; tre costituzioni deviate: tirannia, oligarchia e democrazia) deve però fare i conti con la realtà degli assetti politici esistenti, in cui non compaiono pressoché mai i tipi ideali nella loro forma pura. Il criterio economico-sociale, non da solo ma insieme a quello del valore e della nascita, appare maggiormente in grado di rendere conto delle complesse dinamiche di funzionamento e di trasformazione delle diverse forme di costituzioni esistenti, che si riducono a due: democrazia e oligarchia, essendo l'aristocrazia una specie di oligarchia e la *politia* una specie di democrazia<sup>71</sup>. Utilizzando tale parametro Aristotele può mettere in luce le differenze economico-sociali che, sussistendo all'interno dello spazio comune della cittadinanza (come quella tra *demos* e *gnorimoi*), contribuiscono a qualificare le diverse costituzioni, anche quelle che possono essere classificate sotto lo stesso "tipo". Qui emerge l'attenzione aristotelica ai rapporti di forza tra le "classi" e le parti – equiparate agli organi di un corpo vivente<sup>72</sup> – che agendo all'interno dello spazio sociale qualificano lo specifico assetto di potere di una comunità: «La pluralità delle costituzioni è dovuta al fatto che ogni Stato ha un considerevole numero di parti»<sup>73</sup>. Da questo punto di

<sup>69</sup> *Ibid.*, VII, 9, 1329 a 20-25. Cfr. P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella «Politica» di Aristotele*, Torino 1986 e S. GASTALDI, *Lo spoudaios aristotelico tra etica e politica*, «Elenchos», 8/1987, pp. 63-104 e S. GASTALDI, *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, «Elenchos», 16/1995, pp. 253-290.

<sup>70</sup> *Ibid.*, III, 4, 1277 b 9-15.

<sup>71</sup> *Ibid.*, IV, 3, 1290 a 13.

<sup>72</sup> *Ibid.*, IV, 4, 1290 b, 25 ss.

<sup>73</sup> *Ibid.*, IV, 3, 1289 b 28-29.



vista, il primo e più importante parametro socio-economico adottato è la distinzione e l'antagonismo tra ricchi e poveri, sulla base del quale egli può affermare che «si ha democrazia quando stanno al potere uomini liberi e poveri, che sono in maggioranza, oligarchia quando vi stanno uomini ricchi e nobili, che sono in minoranza»<sup>74</sup>.

Da qui deriva altresì la riflessione aristotelica sulla *stasis* e la sua predilezione per la costituzione mista che, evitando gli eccessi e combinando i vantaggi di ciascuna forma, garantisce l'equilibrio e la stabilità politici. L'esempio più importante di costituzione mista è la *politia*, il governo buono dei molti, che nasce dalla «mistione di oligarchia e di democrazia. Ma si è soliti chiamare *politie* le forme di governo che inclinano verso la democrazia, aristocrazie quelle che inclinano piuttosto verso l'oligarchia»<sup>75</sup>. Le *politie*, prodotto di ingegneria istituzionale più che di osservazione della realtà effettuale, presuppongono l'equilibrio tra le due parti dei ricchi e dei poveri e la mescolanza dei rispettivi «valori»: la libertà del *demos* e la ricchezza degli *oligoi*. La *politia* è cioè ispirata al criterio fondamentale del giusto mezzo (*mesotes*), l'architrave dell'etica aristotelica che permette la realizzazione della «vita buona». Dal punto di vista sociologico, alla *politia* corrisponde la «costituzione dei *mesoi*», considerata la migliore perché fondata sulla virtù della medietà, tipica della classe media. Gli appartenenti a quest'ultima non sono né molto ricchi né molto poveri, né mossi da eccessiva libertà né bramosi di eccessiva ricchezza, né invidiosi dei pochi né timorosi dei molti; perciò obbediscono facilmente alla ragione e il loro rafforzamento premunisce contro quello «Stato di schiavi e di despoti» in cui degenerano, rispettivamente, la democrazia estrema e l'oligarchia dei più ricchi:

«È chiaro, dunque, che la comunità statale migliore è quella fondata sul ceto medio e che possono essere bene amministrati quegli Stati in cui il ceto medio è numeroso e più potente, possibilmente delle altre due classi, se no, di una delle due, che in tal caso aggiungendosi a una di queste, fa inclinare la bilancia e impedisce che si producano gli eccessi contrari»<sup>76</sup>.

Il criterio fondamentale che orienta la riflessione aristotelica sulla costituzione del ceto medio è la stabilità e la garanzia da essa rappresentata contro l'insorgere della lotta tra le parti che pregiudicherebbe il benessere del tutto: «È chiaro che la forma media di costituzione è la migliore: essa sola non è sconvolta dalle fazioni perché dove il ceto medio è numeroso non si producono affatto fazioni e dissidi tra i cittadini»<sup>77</sup>. I dissidi tra le classi dei ricchi e dei po-

<sup>74</sup> *Ibid.*, IV, 4, 1290 b 17-20.

<sup>75</sup> *Ibid.*, IV, 8, 1293 b 34-37.

<sup>76</sup> *Ibid.*, IV, 11, 1295 b 35-40.

<sup>77</sup> *Ibid.*, IV, 11, 1296 a 7-10.

veri rompono infatti l'unità della comunità, impedendo la solidarietà (*philia*) tra i suoi membri:

«Siccome tra demo e ricchi avvengono tumulti [*staseis*] e lotte reciproche, qualunque dei due ha la ventura di dominare gli avversari, non stabilisce una costituzione comune e basata sull'uguaglianza, ma si prende come premio della vittoria una superiorità politica e gli uni creano la democrazia, gli altri l'oligarchia»<sup>78</sup>.

Il filosofo sembra dirci che l'«uguaglianza» su cui si regge la *politike koinonia* è rotta dalla libertà del *plethos* (la moltitudine), da una «proprietà» che non coincide né con il merito né con la ricchezza, né con una qualità specifica; da una proprietà tipica di uomini senza proprietà, che si manifesta nel tentativo della moltitudine di trasformare l'ordine stesso del discorso politico. Aristotele comprende che tale parte è portatrice di un conflitto radicale, e infatti la sua preoccupazione per la stabilità politica emerge chiaramente nel quinto libro della *Politica*, dedicato alle cause dei mutamenti (*metabole*) e della rovina delle costituzioni. Mentre i mutamenti costituzionali possono avvenire anche per ragioni pacifiche e addirittura fortuite, la *stasis* si configura come radice di un mutamento violento, come aperta ribellione nei confronti del gruppo dominante all'interno di una determinata costituzione<sup>79</sup>. Le ribellioni «sono prodotte dalla ricerca di uguaglianza», che può essere numerica, regolante la compensazione di profitti e perdite, o proporzionale, associante una qualità a un rango; sono il modo con cui chi si sente ingiustamente escluso dalla distribuzione dei vantaggi politici cerca di sovvertire l'ordine della ripartizione. Riguardano sia coloro che essendo uguali sotto un certo rispetto pensano di doverlo essere sotto tutti i rispetti (ribellione democratica) sia coloro che essendo diversi sotto qualche riguardo pensano di doverlo essere sotto tutti i riguardi (ribellione oligarchica). Si creano così due partiti: quello dei poveri e quello dei ricchi. Il primo afferma che la proprietà fonda la comunità, il secondo che la comunità è fondata dalla libertà come assenza di proprietà. La comunità, in questo secondo caso, non è una proprietà particolare, ma l'assenza di ogni proprietà. Il *plethos*, giocando libertà contro necessità, introduce un principio di scissione in una *polis* che si è costituita a partire dall'esclusione di ogni scissione. La moltitudine, infatti, è sempre più e meno della somma delle parti e la sua semplice presenza istituisce la politica come cosa diversa dal mero dominio fondato sul calcolo delle parti<sup>80</sup>.

Le cause delle ribellioni, continua Aristotele, sono sia di natura economico-sociale sia di natura etico-psicologica, attinenti alle «disposizioni di chi si ribella». Se infatti la causa principale è materiale ed è collegata a un determinato assetto della giustizia distributiva, e in particolare a uno «sviluppo spro-

<sup>78</sup> *Ibid.*, IV, 11, 1296 a 27-32.

<sup>79</sup> L. BERTELLI, *Metabolè politeion*, «Filosofia Politica», III, 2/1989, pp. 275-326.

<sup>80</sup> Su questo tema si veda J. RANCIÈRE, *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), Roma 2007, pp. 23 ss.



porzionato» di una parte rispetto alle altre, non meno rilevanti sono le passioni che insorgono quando la conflittualità è già presente e che possono essere interpretate secondo l'alternativa etica tra virtù e vizio; esse sono la prepotenza (*hybris*) di chi governa e la sua brama di guadagno, il disprezzo dei governanti nei confronti dei governati, ma anche dei secondi nei confronti dei primi, la paura di chi ha commesso dei torti e teme di doverne rendere conto, il senso di superiorità di chi detiene il potere. L'etica del giusto mezzo è dunque l'unica in grado di evitare che le differenze, di cui si compone necessariamente la comunità politica, degenerino nei dissidi tra virtù e vizio e tra ricchezza e povertà.

Perché la comunità possa essere ordinata al bene comune è dunque necessario che esista tra le sue parti una proporzione commisurata al valore di ciascuna; ma con la proposta della costituzione dei *mesoi* Aristotele cerca di rispondere con i criteri della giustizia commutativa e distributiva a una sfida che appare ben più radicale: l'inclusione della parte più povera della comunità – e della sua libertà – nella sfera del comune, della libertà comune. Questo problema non si risolve né con l'ingegneria istituzionale né con il rafforzamento del ceto medio, ma con il riconoscimento del «torto» fondamentale su cui la comunità si è edificata, ossia con l'inclusione delle sue esclusioni costitutive, che interrompe la logica distributiva riassumibile nella formula «a ciascuno il suo». La moltitudine, infatti, non è una parte che possa essere conteggiata con le altre nell'economia del tutto, ma è una parte che rivendicando di essere il tutto – ossia rivelando il nulla del tutto – rompe l'equilibrio di ogni paradigma organicistico e armonicistico dell'ordine, di ogni ripartizione in base al valore e al merito di ciascuno. Pone cioè l'esigenza di un tutto qualificato solo dall'uguaglianza delle sue parti, delle sue differenze; di un tutto che si identifichi e coincida con tutte le sue parti e che sia riconoscibile in ogni sua parte e non di un tutto che sia la somma superiore alle parti. Un uno/tutto, dunque, un universale dequalificato, indifferenziato, che esprima l'autentico legame politico, il comune della comunità politica<sup>81</sup>.

Il *demos*, in definitiva, non può pensarsi come parte di un tutto, perché il tutto rispetto a cui dovrebbe essere parte è in realtà un particolare, un ordine fondato sulla gerarchia delle differenze – di genere, di nascita, di virtù –, che non può contemplare la pura uguaglianza di ciascuno con chiunque. L'irruzione del *plethos* organizzato è, da questo punto di vista, la prima manifestazione della politica. Essa segna la fine del naturale dominio dei pochi e la concreta operatività storica e concettuale non di una «fazione», ma di un «partito». Il *plethos* si presenta come grandezza incommensurabile alla «giusta

<sup>81</sup> Cfr. anche É. BALIBAR, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano 2001.

misura” di ogni ordine “naturale” e “necessario”; infatti non può essere sommato alle altre grandezze nella cornice di un’uguaglianza aritmetica, poiché propone povertà e libertà contro ricchezza e dominio, né può essere riconosciuto per il suo specifico valore e armonizzato con le altre nella cornice di un’uguaglianza geometrica, poiché è privo di valore e di qualità. Esso è una dismisura negativa, un’assoluta alterità: non ha niente e può tutto, è privo di fondamento e contingente<sup>82</sup>.

## 7. Ordine e conflitto in Polibio

Le *Storie* di Polibio sono scritte nel II sec. a.C., in un periodo nel quale la situazione interna della repubblica romana è contrassegnata dalle lotte sempre più violente tra l’aristocrazia senatoria e le masse popolari, cominciate dopo la fine delle guerre di conquista che avevano compattato l’ordine interno e favorito la concordia civile. Ricostruendo le ragioni della grandezza di Roma, che «in meno di cinquantatré anni – fatto senza precedenti nella storia – ha conquistato quasi tutta la terra abitata»<sup>83</sup>, il greco Polibio si interroga sull’assetto politico che ha reso possibile un tale incredibile successo, culminato nella conquista romana della Grecia (168 a.C.) di cui egli era stato testimone e vittima, consapevole che «la costituzione di un popolo è da considerarsi come la prima causa della riuscita o del fallimento di ogni azione»<sup>84</sup>. Nel VI libro egli riprende, con qualche variazione terminologica, la tradizionale tipologia delle forme di governo risalente a Platone e Aristotele: tre rette (monarchia, aristocrazia e democrazia) e tre corrotte (tirannia, oligarchia e olocrazia). Le sei forme si succedono secondo un ordine necessario e naturale, di carattere degenerativo, che si ripete ciclicamente nel tempo (anaciclosi). Il criterio di distinzione tra quelle rette e quelle corrotte sembra consistere nella modalità di esercizio del potere, lo stesso che per Platone: il consenso contrapposto alla forza e la legalità contrapposta all’illegalità<sup>85</sup>.

Polibio, inoltre, sostiene che esiste una settima forma di costituzione, migliore di tutte le altre perché risultante dalla combinazione delle tre forme semplici: «Evidentemente infatti la migliore forma di governo comprende le caratteristiche di tutte e tre le forme»<sup>86</sup>. Oltre all’esempio della Sparta di

<sup>82</sup> Sul concetto di popolo si rinvia a S. CAGNAZZI, *Demos (Lessico politico degli oratori attici)*, «Quaderni di Storia», XI/1980, pp. 297-314 e W. DONLAND, *Changes and shifts in the meaning of demos in the literature of the archaic period*, «La Parola del Passato», XXV/1970, pp. 381-395.

<sup>83</sup> POLIBIO, *Storie*, Milano 1998, I, 1. Su Polibio si vedano D. MUSTI, *Polibio e la democrazia*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie II, 36/1967, pp. 155-207; D. MUSTI, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli 1978 e F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, vol. III, Oxford 1975-79.

<sup>84</sup> POLIBIO, *Storie*, VI, 2.

<sup>85</sup> Si veda H. RYFFEL, *Metabole politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern 1949.

<sup>86</sup> POLIBIO, *Storie*, VI, 3. Sul punto si veda K. VON FRITZ, *The Theory of Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York 1954.



Licurgo, egli cita quello della costituzione romana, in cui l'equilibrio tra il potere dei consoli, quello del senato e quello dei comizi del popolo ne garantisce la stabilità: «Considerando il potere dei consoli, si sarebbe detto lo Stato romano di forma monarchica, valutando quello del senato lo si sarebbe detto aristocratico; se qualcuno infine avesse considerato l'autorità del popolo, senz'altro avrebbe definito lo Stato romano democratico»<sup>87</sup>. La sintesi e il controllo reciproco tra i tre organi della *res publica* ha preservato la costituzione romana dalla degenerazione cui va necessariamente incontro ogni forma semplice, poiché ha fatto sì «che nessuna parte fosse sopraffatta o acquistasse troppo potere, e lo Stato, a guisa di nave che resiste alle correnti, fosse conservato a lungo dal regolare equilibrio delle sue forze»<sup>88</sup>. La differenza e il punto di forza della costituzione romana rispetto, per esempio, a quella spartana è che non è opera di un unico legislatore, né frutto di un mero ragionamento, ma si è formata attraverso «grandi lotte e agitazioni», militari e politiche, realizzando col tempo un meccanismo istituzionale in grado di integrare e mediare i conflitti tra le parti sociali. Essa ha quindi, per un lungo periodo, interrotto il ciclo degenerativo delle forme di governo, sebbene Polibio avverta, soprattutto dopo le ultime vicende – la distruzione ingiustificata di Cartagine e Corinto nel 146 a.C. e la repressione dei tentativi di riforma dei Gracchi nel 133 e nel 122 a.C. –, «che come ogni altro Stato subisce questo ciclo, così anche quello romano, che ha avuto un'origine e uno sviluppo, naturalmente avrà pure una decadenza»<sup>89</sup>. La profezia polibiana resta indeterminata nei suoi confini cronologici, ma sembra alludere all'incipiente processo di decadenza morale dell'aristocrazia romana e all'immiserimento crescente dei contadini, che in un non lontano futuro avrebbero causato lo sbilanciamento della costituzione in senso oligarchico.

La novità dell'analisi polibiana consiste innanzitutto nel fatto di avere posto al centro del discorso il rapporto tra poteri, classi sociali e istituzioni politiche, ossia di avere riconosciuto che il conflitto non è semplicemente distruttivo dell'unità politica ma può anche, se adeguatamente incanalato nelle istituzioni, produrre ordine. Questa è una differenza fondamentale rispetto ad Aristotele, il quale credeva invece che l'ordine della *polis* potesse essere prodotto solo dall'espansione del ceto medio, che avrebbe eliminato le ragioni stesse del conflitto tra classi contrapposte. La stabilità è connessa in Polibio con la sintesi istituzionale di parti sociali radicalmente differenti: la forza e l'unità di comando dei consoli, la virtù e l'autorità dell'aristocrazia terriera, la libertà del popolo e

<sup>87</sup> *Ibid.*, VI, 12.

<sup>88</sup> *Ibid.*, VI, 10.

<sup>89</sup> *Ibid.*, VI, 9.

la sua dinamica espansiva. Il conflitto sociale è quindi riconosciuto e valorizzato in vista dell'interesse dell'intero. In Polibio, quindi, sembra prendere forma un concetto di "parte" come fattore costitutivo di un tutto politico che vive della cooperazione tra parti sociali riconosciute nella loro parzialità, e non ridotte a mere funzioni di una totalità ipostatizzata e presupposta. La parte non è pensata come una fazione distruttiva dell'intero, ma è ciò attraverso cui vive la vita dell'intero, il quale è aperto sulla società che lo costituisce e ricostituisce continuamente mediante i propri conflitti. In definitiva, il tutto non precede né logicamente né ontologicamente le parti, ma è il risultato dell'azione delle parti: il fattore integrativo non è una norma trascendente (giustizia o natura), ma il conflitto stesso, una differenza costitutiva che impedisce al tutto di chiudersi organicisticamente nell'identità di sé con se stesso<sup>90</sup>.

Polibio sembra anche dirci che il conflitto tra le classi sociali regolato politicamente è in grado di interrompere, sebbene non di annullare, la ciclicità del tempo storico, la sua naturalità regressiva: il tempo politico prende il sopravvento sul tempo naturale. Il riconoscimento della cooperazione tra organi istituzionali differenti come portatori di interessi e aspirazioni di classi confliggenti è il più potente strumento di integrazione della società in un corpo politico radicato nelle dinamiche del sociale; le istituzioni politiche sono per la prima volta riconosciute come prodotto del movimento della società, che esse devono certo contenere e rappresentare, ma che è privo di una qualificazione e di una durata predeterminate in termini etico-politici. Non è quindi il governo in quanto tale a interrompere la corruzione, ma quel governo che riconosca la propria costitutiva dipendenza dalla dinamica della società. È la società il *telos* della politica e non viceversa.

## 8. Le fazioni senza ordine in Sallustio

Un'articolata teoria della decadenza della repubblica romana nel I sec. a. C. è quella fornita da Sallustio nelle opere dedicate alle tre tappe più significative e drammatiche di questo processo degenerativo: la congiura di Catilina (63 a.C.), la guerra giugurtina (112-106 a.C.) e la crisi venutasi a creare nel decennio successivo alla morte di Silla (78 a.C.). Questa storia è interpretata da Sallustio come progressivo esaurimento della capacità formativa e integrativa della *virtus* romana, la quale operò finché durarono le guerre di conquista e il timore del nemico esterno, ma prese a capovolgere in vizio quando, con la pace e la ricchezza, «la fortuna cominciò a infierire e a sconvolgere ogni cosa» e «crebbe la cupidigia, prima di denaro poi di potere; alimento per così dire di ogni male»<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> Cfr. A. NEGRI, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano 1992, pp. 117 ss. e M. HARDT - A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano 2001, pp. 294 ss. e 344 ss.

<sup>91</sup> SALLUSTIO, *La congiura di Catilina*, Milano 1992, X, 1-3. Su Sallustio si vedano D.C. EARL, *The Poli-*





Nel contesto di tale descrizione, Sallustio, nel cosiddetto «*excursus* sulle fazioni» dei capitoli XLI-XLII della *Guerra giugurtina*, fa ricorso e introduce nel lessico politico del tempo il termine-concetto «fazione» con un significato peggiorativo rispetto a «parte», cui era ancora parzialmente associato il significato avalutativo di “parti” del processo, per indicare soprattutto i gruppi nobiliari, contrapposti in età tardo-repubblicana a quelli plebei. La lotta senza quartiere tra nobiltà e plebe è una lotta distruttiva della *res publica* – collocata «nel mezzo» –, l’espressione della «corruzione» di ogni concordia e di ogni misura e l’anticipazione delle terribili guerre civili che avrebbero portato la repubblica alla rovina:

«Inizio la degenerazione: la nobiltà trasformò in sfrontatezza la sua autorità, il popolo la libertà, ciascuno pensava a sé, arraffava, rapinava. Così si creò una spaccatura totale tra i due partiti [*partes*]; la repubblica, che si trovava nel mezzo, ne fu straziata. Ma la nobiltà era più potente per spirito di corpo [*factione*], mentre la forza della plebe, divisa e dispersa nel gran numero, aveva un potere minore. Era l’arbitrio di pochi a regolare la vita, sia in guerra sia in pace; erano sempre nelle stesse mani l’erario, le province, le magistrature, gli onori e i trionfi; il popolo era oppresso dal servizio militare e dalla miseria; le prede di guerra andavano nelle mani dei comandanti e di pochi altri»<sup>92</sup>.

Mentre dunque utilizza il termine *pars* per indicare la separazione tra *optimates* e *populares*, e anche per indicare il senato e il popolo, Sallustio riserva preferibilmente il termine *factio* ai gruppi nobiliari di natura oligarchica, perché su di essi ricade la maggiore responsabilità della degenerazione della *res publica*. Il banco di prova è l’assassinio dei Gracchi, che pur essendo rimproverati di avere «oltrepassato la misura», vengono risarciti con le seguenti parole: «Per l’uomo onesto però è certamente meglio essere vinto piuttosto che ricorrere a mezzi disonesti per vincere l’ingiustizia»<sup>93</sup>. Ciò che ne seguì fu la prova che la repubblica era ormai preda dei «pochi» che con spirito di vendetta e di fazione abusarono di quella vittoria: «È così infatti che per lo più vanno in rovina i grandi Stati, perché la lotta tra le parti è senza quartiere [*dum alteri alteros vincere quovis modo* e ci si vendica dei vinti con eccessiva crudeltà»<sup>94</sup>. Il pessimismo di Sallustio riguardo al destino della repubblica dilaniata dalle guerre civili è assoluto e non sembra poter essere risarcito o attenuato dal ricorso a elementi di tecnica istituzionale che, sul modello della costituzione mista di Polibio, possano invertire la tendenza degenerativa; il male è infatti morale, e risiede nella malvagità della natura umana, sempre alla ricerca di gloria, potere e libertà.

*tical Thought of Sallust*, Cambridge 1961 e R. SYME, *Sallustio*, Brescia 1968.

<sup>92</sup> SALLUSTIO, *La guerra giugurtina*, Milano 1994, XLI, 5-6. Sul punto si veda W. WACHSMUTH, *Geschichte der politischen Parteien von alter und neuer Zeit* (1853), Hildesheim 1968, vol. 1, pp. 171 ss.

<sup>93</sup> SALLUSTIO, *La guerra giugurtina*, XLII, 3.

<sup>94</sup> *Ibid.*, XLII, 4.

## 9. I partiti e l'ideale della concordia in Cicerone

Cicerone utilizza il termine *factio* in modo meno unilaterale di Sallustio; se nel *De republica* afferma che le famiglie ricche «sono una fazione ma vengono chiamate ottimati» e che «dall'aristocrazia nasce la fazione»<sup>95</sup>, in altri contesti utilizza preferibilmente il termine *partes* per indicare i gruppi che si formano come seguiti personali dei capi politici, mentre per la distinzione fondamentale tra *optimates* e *populares* non usa il termine *partes*, ma *genera*. Il che si spiega con il fatto che Cicerone è legato all'idea della *concordia ordinum*, l'alleanza tra il ceto dei cavalieri e quello dei senatori, da cui dovrebbe scaturire la coesione interna necessaria a fronteggiare la crisi della *res publica*. Egli sembra non voler riconoscere ai *populares* e più in generale alla *multitudo* l'attestato e il riconoscimento politico di essere una "parte" dello Stato. Si spiegherebbe così la preferenza ciceroniana a usare *pars* per indicare, anziché l'unione, la divisione del popolo nei vari seguiti personali di Silla, Mario, Cesare.

Anche quando nell'orazione *Pro Sestio* (56 a.C.) propone il *consensus omnium bonorum*, un ampliamento della "categoria" degli *optimates*, Cicerone ragiona sempre presupponendo la distinzione non di due "partiti", ma di due codici di comportamento gerarchicamente ordinati, quello degli uomini migliori, che «agivano in modo da provocare sulla condotta propria l'approvazione dei cittadini migliori», e quello di coloro che «attuavano e predicavano le cose che sapevan gradite alla moltitudine». Non a caso il *genus* degli ottimati si amplia fino a comprendere

«i più autorevoli membri del senato, coloro che ne seguono l'indirizzo, coloro che appartengono agli ordini maggiori e ai quali è aperto l'accesso alla curia; abbondano tra i cittadini romani dei municipi e delle campagne, tra gli uomini d'affari, tra i figli stessi dei liberti»<sup>96</sup>.

Il programma politico del *consensus omnium bonorum* autorizza dunque un ampliamento della categoria a persone accomunate non solo dalla ricchezza ma anche dalla condivisione della *dignitas* e della virtù, che ne fanno «uomini integri, moralmente sani, di benestante famiglia», addirittura una «stirpe» (*natio*). Il fine cui devono tendere nel governo della cosa pubblica è «una vita tranquilla e dignitosa» (*cum dignitate otium*)<sup>97</sup>, formula che restituisce bene il tenore del conservatorismo ciceroniano. I nemici della "stirpe" degli uomini

<sup>95</sup> CICERONE, *Dello Stato*, Milano 1992, III, 23 e I, 45. Su Cicerone si vedano L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, Firenze 1990; E. NARDUCCI, *Introduzione a Cicerone*, Roma-Bari 1997<sup>3</sup>; T.E.J. WIEDEMANN, *Cicero and the End of the Roman Republic*, London 1994 e K. KUMANIECKI, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, Roma 1972.

<sup>96</sup> CICERONE, *Pro Sestio*, in CICERONE, *Due scandali politici. Pro Murena. Pro Sestio*, Milano 1998, 96-97. Cfr. W.K. LACEY, *Cicero Pro Sest. 96-143*, «Classical Quaterly», 12, 1/1962, pp. 67-71.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 98. sul punto si vedano P. BOYANCÉ, *Cum dignitate otium*, «Revue des Etudes anciennes», 43/1941, pp. 172-191 e C. WIRSZUBSKI, *Cicero's cum dignitate otium. A reconsideration*, «Journal of Roman Studies», 44/1954, pp. 1-13.



migliori sono la «turba di quelli che temono il castigo, consci delle proprie colpe, ed auspicano disordini e sovvertimenti politici; o che si esaltano per innata follia nelle discordie cittadine e nelle rivolte»<sup>98</sup>. Ne risulta un'immagine pacificata, del tutto in contrasto con le incipienti guerre civili, in cui il conflitto è espunto dalla politica attraverso la riaffermazione delle gerarchie tradizionali incentrate sul senato come «il custode della repubblica, il suo reggitore, il suo difensore»<sup>99</sup> e sull'aristocrazia conservatrice come loro base sociale.

Anche la riproposizione nel *De republica* del tema polibiano – con innesti platonici, aristotelici e stoici – della superiorità della costituzione mista sembra corrispondere in ultima istanza all'esaltazione dell'ordine, della stabilità e di una equa concessione di diritti ai cittadini, nella cornice di una concezione sostanzialmente statica degli assetti politici:

«Il genere di governo che risulta da un saggio temperamento di quelle forme politiche non è generalmente soggetto a sovvertimento, se non per difetti e colpe dei governanti. Non vi possono essere infatti motivo e occasione di sovvertimento in uno Stato in cui ciascuno occupa saldamente il posto che gli spetta»<sup>100</sup>.

Qui le “parti” sono ricondotte al ruolo di “funzioni” precostituite di una *res publica* intesa come «ciò che appartiene al popolo. Ma non è il popolo ogni moltitudine di uomini riunitasi in modo qualsiasi, bensì una società organizzata che ha per fondamento l'osservanza della giustizia e la comunanza di interessi»<sup>101</sup>. Lo stesso investimento sulla capacità dei governanti di usare ragione e prudenza e la definizione delle qualità morali e intellettuali del *rector rei publicae* alludono all'importanza che per Cicerone continua a rivestire la superiorità etico-politica del ceto senatorio come garanzia di stabilità e come argine contro il mutamento che condurrebbe alla *turba et confusio* del governo popolare<sup>102</sup>. In definitiva, in Cicerone i “partiti” sono concepiti, tradizionalmente, come contrari al benessere e all'ordine della *res publica*; le lotte per il potere di gruppi e “fazioni” sono sì riconosciute, ma rifiutate in quanto distruttive dell'unità e della necessaria “concordia” dello Stato.

## 10. Il principato e l'ideologia dell'impero

La *pax augustea* rimodula i termini stessi del dibattito intorno a partiti e fazioni, ponendo come nuovo punto di riferimento l'universalità dell'impero in quanto costitutivamente opposta a ogni potere politico che si presenti con i tratti della parzialità. Augusto apre, significativamente, le sue *Res gestae* con la

<sup>98</sup> CICERONE, *Pro Sestio*, 99.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>100</sup> CICERONE, *Dello Stato*, I, 45.

<sup>101</sup> *Ibid.*, I, 25.

<sup>102</sup> Cfr. J.-L. FERRARY, *Cicéron entre Polybe et Platon*, «Journal of Roman Studies», 74/1984, pp.41-58.

seguinte affermazione: «Restituì a libertà la repubblica oppressa da una fazione»<sup>103</sup>. In queste parole è compendiata la legittimazione ideologica del principato, secondo cui esso si pone in continuità con l'*auctoritas* e con le *libertas* romane sin dai tempi della fondazione di Roma, presentandosi come restaurazione e rinnovamento della repubblica. L'identificazione delle fazioni con le cause che hanno condotto la *res publica* alla rovina (le guerre civili) si salda infatti in Augusto con la celebrazione del proprio supremo potere quale garanzia eterna di libertà e concordia dei cittadini e come oggetto di un *consensus universorum*, radicale antitesi di ogni spirito di fazione. Con l'assunzione della *tribunicia potestas* Augusto realizza la sintesi tra l'*auctoritas* del senato e la *potestas* del popolo:

«La sua *auctoritas* faceva di questa *potestas* una realtà costituzionale nuova, la realtà nuova che gli uomini del suo tempo, gli "Augustei", cercavano, a salvaguardia dall'oscura tragica vicenda delle guerre civili»<sup>104</sup>.

Il potere supremo sull'esercito e l'illimitato potere politico dell'imperatore determinarono una profonda trasformazione nel concetto di *libertas*, che perse sempre più il proprio riferimento alla partecipazione attiva dei vari ordini alla formazione della volontà dello Stato, identificandosi in via sempre più esclusiva con l'assicurazione giuridica della posizione preminente dell'aristocrazia e con la certezza del diritto per tutti coloro che erano sottoposti alle leggi dell'impero<sup>105</sup>. Ciò fu di ostacolo all'elaborazione di una specifica autocoscienza costituzionale del principato, preso com'era nella contraddizione tra una tradizione repubblicana che restava vincolante e un potere monarchico che si faceva sempre più assoluto<sup>106</sup>.

Su questa contraddizione costitutiva tra una parte (una persona con le sue doti straordinarie) che si legittima come detentrica di un'autorità universale e superiore a partire dalla critica delle fazioni distruttive della legittimità tradizionale, e un impero che esclude ogni differenza politica che non sia subordinata e dequalificata rispetto al tutto ragiona Tacito, che negli *Annali* critica l'auto-rappresentazione di Augusto, il quale anziché ripristinare l'antica libertà avrebbe sostituito alle fazioni il proprio potere personale:

«Quando questi ebbe attratto a sé i soldati coi donativi, il popolo con le distribuzioni di grano, tutti con la dolcezza della pace, cominciò ad elevarsi a poco a poco, a concentrare in sé le competenze del Senato, dei magistrati, delle leggi, senza che

<sup>103</sup> *Res gestae Divi Augusti*, Milano 1968<sup>2</sup>. Si vedano G. POMA, *L'impero romano: ideologia e prassi*, «Filosofia politica», 1, XVI/2002, pp. 5-36; P. DE FRANCISCI, *Genesi e struttura del principato augusteo*, Roma 1940 e S. MAZZARINO (ed), *Trattato di storia romana*, vol. II: *L'impero romano*, Roma 1962<sup>2</sup>.

<sup>104</sup> S. MAZZARINO, *L'impero romano*, p. 74.

<sup>105</sup> Si veda M. PANI, *Potere e valori a Roma fra Augusto e Traiano*, Bari 1992.

<sup>106</sup> Su questo tema si vedano L. CANALI (ed), *Potere e consenso nella Roma di Augusto*, Roma-Bari 1975 e C. WIRSZUBSKI, *Libertas: il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, Bari 1957.



alcuno gli si opponesse, poiché gli avversari più fieri erano scomparsi o sui campi di battaglia o nelle proscrizioni, e gli altri patrizi colmati di ricchezze e di onori quanto più erano pronti a servire, ed innalzati dalle nuove circostanze, preferivano la sicurezza delle condizioni presenti ai pericoli delle antiche»<sup>107</sup>.

Il quadro è desolante e la conclusione cupamente pessimistica: «Nella città tranquillo era lo stato delle cose, le magistrature conservavano gli stessi nomi; i più giovani erano nati dopo la vittoria d’Azio, la maggior parte dei vecchi nel pieno delle guerre civili: quanti mai rimanevano che avessero conosciuto la repubblica?»<sup>108</sup>

Con l’impero e con le sue conquiste, con la sua egemonia e con la sua nozione di un diritto che si estende a tutto lo spazio universale della civiltà viene definitivamente superato l’orizzonte particolaristico della *polis* e dell’*urbs* tipico del mondo antico. L’impero rappresenta la vittoria sul tempo – la sua vocazione all’eternità – e la garanzia di pace e giustizia universali; ha un fondamento etico e giuridico. Mentre le guerre civili erano il canone della democrazia antica e la lotta tra classi e gruppi, tra partiti e fazioni, era il fondamento della vita della città, nell’impero la differenza tra le parti non è più interna allo spazio politico, ma esterna: è il *limes* che separa civiltà e barbarie<sup>109</sup>. Dall’universo particolaristico e polemologico antico si passa a quello di una *civitas* complessa e ordinata al contempo, che si pensa *maxima*, indefinitamente capace di assimilare le differenze particolari entro lo spazio giuridico-universale della cittadinanza, sovradeterminata da un potere unitario che fa «guerre giuste» contro i ribelli e contro i barbari. Tacito, per voce di Calcago, commenta:

«Predatori del mondo intero, adesso che mancano terre alla loro sete di totale devastazione vanno a frugare anche il mare: avidi se il nemico è ricco, arroganti se povero, gente che né l’Oriente né l’Occidente possono saziare; loro soli bramano possedere con pari smania ricchezze e miseria. Rubano, massacrano, rapinano e, con falso nome, lo chiamano impero; infine, dove fanno il deserto, dicono che è la pace»<sup>110</sup>.

<sup>107</sup> TACITO, *Annali*, Milano 1997, I, II. Su Tacito si vedano R. SYME, *Tacito*, Brescia 1967-71; A. MICHEL, *Tacito e il destino dell’impero*, Torino 1973 e T.J. LUCE - A.J. WOODMAN (eds), *Tacitus and the Tacitean Tradition*, Princeton 1993.

<sup>108</sup> TACITO, *Annali*, I, III.

<sup>109</sup> Sul punto si veda C. GALLI, *Spazi politici. L’età moderna e l’età globale*, Bologna 2001, pp. 17 ss.

<sup>110</sup> TACITO, *Agricola*, in TACITO, *Agricola. Germania. Dialogo sull’oratoria*, Milano 2004, 30, 4.