

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



L'uomo come ζῷον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico

Man as ζῷον πολιτικόν.
An Interpretative Hypothesis of a Fundamental Lemma of
Aristotelian Thought

Giulia Angelini

Università di Padova

giuliangelini@gmail.com

A B S T R A C T

Il seguente articolo si occupa della questione dell'uomo come animale politico (ζῷον πολιτικόν), quale emerge sia dalle opere etico-politiche di Aristotele che dai suoi testi più prettamente biologici. Di fronte ad alcuni problemi delle principali scuole di pensiero (l'ipotesi razionalista, il *biological approach* e l'ipotesi Mulgan), in questo articolo si lega il problema della politicità umana a quello della comunità (κοινωνία), a cui pure l'uomo appartiene, dove la comunità risulta essere la chiave di volta per comprendere il senso di questo "politico".

PAROLE CHIAVE: Aristotele; Animale politico; Comunità; Politica; Filosofia pratica.

The following article is about the famous question of man as a political animal (ζῷον πολιτικόν), that emerges from the ethical-political and biological works of Aristotle. In view of the problems connected with the main interpretations (rationalistic approach, biological approach and Mulgan's theory), we will try to link the problem of human politics to the horizon of the community (κοινωνία), which is the real key to understand the meaning of this "politics".

KEYWORDS: Aristotle; Political Animal; Community; Politics; Practical Philosophy.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXX, no. 58, 2018, pp. 131-154

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/8403>

ISSN: 1825-9618



1. *Chi è lo ζῶον πολιτικόν?*

Da sempre, uno dei temi più controversi della filosofia pratica dello Stagirita è costituito dalla questione del “politico”, vale a dire dal significato che questo termine, nella sua astrazione, assume nei diversi contesti in cui è adoperato. Per quanto esso sia un vocabolo di cui Aristotele si serve molto frequentemente, ci sono dei criteri ben precisi che determinano il suo impiego, i quali però risultano essere di difficile individuabilità, anche e soprattutto perché nelle sue opere non se ne riscontra un’accezione univoca, né tantomeno usi sovrapponibili. Oltre all’uomo come ζῶον πολιτικόν, si ha una sostantivizzazione del “politico” nel πολιτικός¹ vero e proprio (il politico di professione, si direbbe oggi), la cui ἐπιστήμη (o τέχνη) è la πολιτική, passando poi per la πολιτική ἀρχή – che si distingue dalle altre forme di ἀρχή possibili – e per la κοινωνία πολιτική. Quest’ultima si dice “comunità politica” per il fatto di darsi come unione di uomini liberi e uguali, laddove le altre aggregazioni sono composte da elementi qualitativamente diversi su cui si esercita un governo ora aristocratico, ora dispotico. Per quanto la κοινωνία πολιτική sia una particolare forma di comunità, non si può pensare che l’ἐπιστήμη πολιτική abbia esclusivamente a oggetto questa associazione – e non le altre –, con la conseguenza che, in questo caso, si ha già uno scarto nell’impiego del “πολιτικός”, che è più che mai necessario assumere in quanto tale.

Di fronte a questa situazione, senza operare nessuna generalizzazione, nel seguente articolo si vuole prendere in considerazione solo ed esclusivamente il problema dell’uomo come ζῶον πολιτικόν: il “politico” umano da dove deriva? Sono animali politici solo i cittadini oppure lo sono anche quelle figure che, per un motivo o per un altro, non possono accedere alla cittadinanza? Ma ancora: si può sostenere che la validità di questa espressione sia ancorata alla sola realtà delle πόλεις greche?

Senza entrare nei dettagli, sono notevoli le conseguenze che ognuna di queste domande porta con sé, date le sintomatiche esclusioni che una certa loro lettura comporta: se solo il πολίτης può essere un animale politico, non solo lo “ζῶον πολιτικόν” diventa un titolo a cui aspirare per via degli specifici criteri con cui poter accedere alla cittadinanza, ma sono estromesse dalle sue fila le donne e gli schiavi, vale a dire quei tipi umani che non appartengono alla vita della πόλις, ma a quella dell’οἶκος. Infatti, “cittadino” può essere solo colui che è maschio e, contemporaneamente, libero. Pur in modalità diverse, si ripresenterebbe la stessa identica situazione dicotomica se si attribuisse la

¹ Per quanto questo sia un termine che appartenga più alla speculazione platonica (si pensi al titolo dell’omonimo dialogo), esso non è estraneo alla riflessione di Aristotele, dato che nell’incipit di *Pol. I* si pone proprio il problema della differenza tra l’“uomo politico”, l’“uomo regale”, l’“amministratore della casa” e il “padrone” (cfr. *Pol. I* 1252 a 7-8).



politicalità al solo orizzonte ellenico, dato che l'uomo greco risulterebbe l'ideale da seguire, perseguire e ricercare: egli incarnerebbe lo ζῶον πολιτικόν *par excellence*, con il risultato che il non-greco - il famoso βάρβαρος - si troverebbe a un livello inferiore di sviluppo, così come tutte le altre etnie, dove il riferimento è all'ἔθνος e alla sua contrapposizione, non solo storica, con la struttura della πόλις *stricto sensu*².

Dopo aver evidenziato i pregi e i limiti delle varie interpretazioni, qui si porterà avanti un'idea inclusiva della politicalità umana, che, per la sua precisa configurazione, struttura il darsi stesso della vita dell'uomo e della vita tra gli uomini. La politicalità non sopraggiunge in un secondo momento, ma è alla base della nostra più autentica esistenza - per cui la stessa non può essere utilizzata come un discriminante all'interno del mondo umano. Piuttosto, deve essere intesa come quel sostrato comune che può estrinsecarsi in svariati modi - senza che però ci siano preconcetti su ciò che è "politico" e ciò che non lo è.

1.1 L'ipotesi razionalista

Cominciando la nostra analisi dallo stato dell'arte, è necessario osservare che, se è vero che la questione dell'uomo come ζῶον πολιτικόν attraversa tutta la storia dell'aristotelismo, lo è altrettanto il fatto che nel Novecento sono state altre le tematiche che hanno appassionato i critici: dallo statuto della φρόνησις al rapporto, sempre ambivalente, tra etica e politica, passando per tutti quei nodi legati alla struttura dell'azione e alla sua volontarietà, ammesso e non concesso che di "volontà" si possa parlare per l'orizzonte greco. Delle opere etico-politiche dello Stagirita, si è cercato di estrapolarne gli elementi utili per mettere in crisi il pensiero politico moderno e i suoi paradigmi, con uno spirito che va al di là del semplice approccio filologico e storico-filosofico di commento ai testi³.

Ciononostante, è comunque possibile individuare tre linee interpretative rispetto al nostro problema, che, mettendo in risalto di volta in volta un aspetto diverso del tema, si pongono tra loro senza soluzione di continuità alcuna: a) l'ipotesi razionalista, b) il *biological approach* e c) l'ipotesi Mulgan.

Per quanto riguarda la prima di queste tre proposte, quella razionalista, essa consiste nell'ancorare la politicalità al λόγος, cioè, nel leggere lo ζῶον πολιτικόν come un animale razionale (alla latina, *animal rationale*), anche se ovviamente "λόγος" non significa solo "ragione", ma anche "parola", "calcolo" e

² Per questa questione, cfr. M. MOGGI, *L'éthnos in Aristotele: un'anomala alternativa alla polis*, «Politica antica», 1/2014, pp. 145-156.

³ Per quanto riguarda la ricezione del pensiero aristotelico nel Novecento, cfr. E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

“linguaggio”⁴. L'uomo è un animale politico perché la sua vita è scandita dall'incontro/scontro tra questi quattro termini - o meglio, da queste quattro declinazioni di un medesimo lemma. Fin dalla sua prima manifestazione, il mondo umano appare come un mondo che va al di là della mera datità empirica e questo accade proprio in virtù del λόγος:

«L'uomo è per natura un animale politico (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) e [...] colui che non vive nella città, per natura e non per caso, o è un miserabile o è superiore all'essere umano (ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος) [...]. È chiaro allora perché l'uomo è un animale politico più di ogni ape e di ogni animale che vive in greggi (διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον). La natura infatti, come diciamo noi, non fa nulla inutilmente; soltanto l'uomo, tra gli animali, ha la parola (λόγον)»⁵.

Nonostante le sue radici siano difficilmente distinguibili nella storia della filosofia, una posizione del genere ha trovato grande eco grazie a molti membri della cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*⁶, dato che, se per J. Ritter la πόλις «è il luogo dell'essere uomo, perché essa stessa si basa sulla ragione ed è ordine sociale ragionevole»⁷, per G. Bien⁸ lo stesso aggettivo “politisch” è intercambiabile con “Sprache habend”, senza contare le posizioni che H. Arendt esprime più volte in *The Human Condition* (1958), per cui il discorso razionale risulta porsi sia all'inizio sia alla fine della vita degli uomini. Coloro che ne sono sprovvisti, risultano privi «di un modo di vita in cui solo il discorso ha senso» e «nel quale l'attività dei cittadini è proprio parlare tra loro»⁹. In altri termini, la politicità è coestensiva al mondo simbolico degli stessi uomini, che è cementato dalla loro capacità dialogica: essa non fonda semplicemente una comunità, ma permette alla stessa di mantenersi come tale, dato che il λόγος media e, quindi, riconfigura i conflitti che possono insorgere al suo interno.

Per quanto riguarda la giustificazione di ciò, essa è duplice: sulla scorta di *Eth. Nic.* I 7, 1098 a 7 e *Top.* V 4, 132 b 1-3, essa si rinviene nel fatto che la differenza specifica dell'uomo consiste nell'essere un animale dotato di λόγος, dove con “differenza specifica” si intende la caratteristica che limita e definisce un uomo rispetto a tutti gli altri enti. In altri termini, essa costituisce una sorta di suo particolare *principium individuationis*, visto che attraverso la differenza specifica e il genere prossimo viene data la definizione (ὀρισμός) di qualsiasi ente¹⁰. Proprio per questo, se il genere prossimo dell'uomo risulta essere “animale”, la differenza specifica - cioè, ciò che lo distingue da quegli altri enti che, come lui, sono animali - è proprio il possesso del λόγος. Il λόγος non è appannaggio di nessun altro ζῷον e, per questo motivo, l'essere un

⁴ Cfr. H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1968, pp. 1057-1059.

⁵ *Pol.* I 2, 1253 a 3-10, tr. it. ARISTOTELE, *La Politica. Libro I*, Roma, «L'erma» di Bretschneider, 2011.



“animale razionale” corrisponde all’*ὄρισμός* dell’uomo, dato che, a differenza delle altre predicazioni che se ne possono dare – come “bipede implume”, ad esempio – va a designarne la natura più propria¹¹:

«L’opera proprio dell’uomo è l’attività dell’anima secondo ragione (*ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον*)»¹².

«Per esempio poiché l’esser vivente capace di accogliere la scienza si dice con verità di ogni uomo e in quanto è uomo (*οἷον ἐπει τὸ ζῶον ἐπιστήμης δεκτικὸν κατὰ παντὸς ἀνθρώπου ἀληθεύεται καὶ ἡ ἄνθρωπος*), sarà proprio dell’uomo l’essere vivente capace di accogliere la scienza (*εἴη ἂν ἀνθρώπου ἴδιον τὸ ζῶον ἐπιστήμης δεκτικόν*)»¹³.

Dato che l’essenza dell’uomo è rinvenuta nella sua razionalità, egli non può essere considerato come *ζῶον πολιτικόν* senza che sia posto, contemporaneamente, come animale avente il *λόγος*, dove quest’ultimo elemento modifica alla radice il primo. Il “politico” viene ridislocato, alterato e trasformato da questo passaggio nella ragione umana proprio per la sua inaggrabilità. Non è postulabile un “politico” che non sia razionale – vuoi per sottrazione, vuoi per strutturale mancanza – vista l’importanza fondamentale del *λόγος* nella costituzione stessa dell’umano.

Passando alla seconda giustificazione, in *Pol. I 2*, 1253 a 12-15 si afferma che l’utile e il dannoso, così come il bene e la giustizia, si manifestano nell’uomo proprio in virtù del *λόγος*, mentre tutti gli esseri a-razionali hanno esclusivamente la voce (*φωνή*), la quale li rende in grado di esprimere solo il dolore e il piacere. A questo punto, si può capire la centralità del *λόγος* se si tiene presente il ruolo che i primi due elementi, il bene e la giustizia, ricoprono all’interno di una comunità, dato che la strutturano fin dalle fundamenta -

⁶ Per un inquadramento del fenomeno della *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, cfr. F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in L. ISEPPI – C. NATALI – C. PACCHIANI – F. VOLPI (eds), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme (Padova), Aldo Francisci, 1980, pp. 11-97 e, da una prospettiva più generale, C. PACCHIANI, *Che cos’è la filosofia pratica?*, in D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 7-45.

⁷ J. RITTER, *Metafisica e politica*, Torino, Marietti, 1983, p. 67.

⁸ Cfr. G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Karl Alber, 1985, p. 72: «Die Bestimmung „menschlich“, „politisch“ (im betrachteten weitesten Sinne), „rechtlich“, „Sprache habend“ sind austauschbar; die fundamentalen Sätze, in denen Aristoteles, die Axiome seiner „Theorie über das zum Menschen Gehörige“ als politische Theorie formulierend, sie verwendet, sind tautologisch: „Der Mensch ist von seiner Natur her ein politisches Wesen“ [...]; ein solches aber ist er, weil er „als einziges Lebewesen Sprache besitzt“ [...]; die Sprache ist dazu bestimmt, das Gerechte und Ungerechte kundzutun».

⁹ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 21.

¹⁰ Cfr. *Top. I 5*, 101 b 39-102 a 2, trad. it. ARISTOTELE, *I Topici*, Napoli, Loffredo: «È *definizione* (in questo caso, ὄρος) il discorso che dà indicazione dell’essenza di una cosa e si dà o il discorso in sostituzione del nome o il discorso in sostituzione di un discorso».

¹¹ Per un approfondimento di questa questione, cfr. E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 149-150: «Una differenza del tutto esteriore, ma sufficiente ad identificare la specie umana, è ad esempio “bipede implume”, la quale distingue l’uomo dagli animali senza piedi, da quelli che hanno più di due piedi e dagli uccelli. Ma la differenza fondamentale, che per Aristotele costituisce l’essenza dell’uomo, è il fatto di possedere il *logos*».

¹² *Eth. Nic. I 6*, 1098 a 7, trad. it. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

¹³ *Top. V 4*, 132 b 1-3.

cosa che non potrebbe fare la sola sensazione del λυπηρός e dell'ἡδύς. Non si tratta solo di constatare e assumere che «il giudizio (ἡ γὰρ δίκη) è l'ordine della comunità politica (πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν)»¹⁴, ma della stessa necessità che tutte le comunità si organizzino in vista di qualche bene, senza cui non potrebbero esistere. Se gli uomini possiedono l'idea del giusto, è perché sono razionali. Ammesso e non concesso che non si possa postulare la politicità a prescindere dalla giustizia, se gli uomini sono politici, è perché sono razionali.

Per utilizzare le parole di J. Rancière, che entra inaspettatamente in questo dibattito, «la qualità eminentemente politica dell'individuo è attestata da un *indizio*: il possesso del *logos*, cioè della parola, che manifesta, laddove la voce *indica* soltanto». Rendendo evidente «a una comunità di soggetti che la ascoltano» l'utile e il dannoso e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto, la parola fonda «un essere politico superiore, che trova compimento nella famiglia e nella città»¹⁵, mentre, per contrasto, il solo possesso della voce non è in grado di produrre nessuna comunità: la voce non crea nessun legame.

Riccollegandoci all'introduzione, è ora evidente come sia l'ipotesi razionalista a fondare una visione esclusiva della politicità umana, dato che pensare il "politico" a partire dal λόγος comporta l'estromissione da esso di tutte quelle figure che non esercitano appieno la ragione. Nella fattispecie, solo i cittadini e i greci possono essere animali politici: da una parte, le donne¹⁶ e gli schiavi¹⁷ non sono razionali come il loro rispettivo marito e padrone, motivo per cui non possono decidere autonomamente, così come non hanno la forza per imporre la loro decisione qualora si trovino nella possibilità di prenderla. Dall'altra, gli stessi barbari risultano inferiori agli elleni proprio per la loro mancanza di λόγος, che, qui, è sempre da intendersi tutt'uno con la politicità¹⁸. Nel momento in cui viene individuato un criterio a fondamento del "politico", c'è il rischio che non tutti siano a esso conformi e che, quindi, alcuni uomini non siano politici. Non c'è nessun'altra ragione per cui un uomo può dirsi tale, se non conformandosi alla pietra di paragone data dal λόγος.

¹⁴ *Pol. I 1*, 1253 a 36-37.

¹⁵ J. RANCIÈRE, *Il disaccordo*, Milano, Meltemi, 2016, pp. 23-24.

¹⁶ Per una problematizzazione del ruolo della donna in Aristotele e, in generale, nell'antica Grecia, cfr. S. CAMPESE, *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Palermo, Sellerio, 1997.

¹⁷ Per un approfondimento della figura dello schiavo in Aristotele, così delle tensioni che attraversano questa tematizzazione, cfr. A. FERMANI, *Modelli esplicativi della schiavitù in Aristotele*, in E. CATTANEI – F. RONTERRA – S. MASO (eds), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, pp. 77-92.

¹⁸ Su questo punto, cfr. E. BERTI, *I "barbari" di Platone e Aristotele*, in E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici. Vol. 3. Filosofia pratica*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 251-267.



1.2 //biological approach

Procedendo con lo stato dell'arte, si arriva al *biological approach*¹⁹, che, diffusosi soprattutto grazie agli studi di W. Kullmann²⁰, si colloca direttamente contro l'ipotesi razionalista, essendo che interpreta il "politico" come una categoria del mondo degli esseri viventi che non si riferisce solo all'uomo. Esso comprende anche altri animali, come l'ape, la vespa, la formica e la gru, che sono esclusi sistematicamente²¹ dalla precedente trattazione per il semplice fatto di essere privi di λόγος. Tuttavia, a detta dello Stagirita, anche l'ape, la vespa, la formica e la gru sono politici, con la conseguenza che dovrà essere riconfigurato – nella direzione di un suo sostanziale ampliamento – lo stesso senso del πολιτικός:

«Vi sono inoltre le seguenti differenze relative ai modi di vita e alle attività degli animali. Alcuni di essi vivono in società, altri sono solitari (possono essere terrestri o volatili o acquatici), altri ancora possono vivere in entrambi i modi (τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἀγελαῖα τὰ δὲ μοναδικά, καὶ περὶ καὶ πτηνὰ καὶ πλωτά, τὰ δ' ἐπαμφοτερίζει). Anche fra gli animali che vivono in società, vi sono quelli collettivisti e quelli individualisti (Καὶ τῶν ἀγελαίων καὶ τῶν μοναδικῶν τὰ μὲν πολιτικά τὰ δὲ σποραδικά ἐστὶν). [...] Sono collettivisti quegli animali che si adoperano tutti per un fine unico e comune, ciò che non tutti gli animali sociali fanno (Πολιτικά δ' ἐστὶν ὧν ἐν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον· ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα). Sono tali l'uomo, l'ape, la vespa, la formica e la gru (Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρανος)»²².

Parafrasando questo passo, che contiene un forte echeggio alla diairesi platonica, bisogna innanzitutto distinguere gli animali che vivono solitari ("μοναδικά") da quelli che vivono in società ("ἀγελαῖα"). Tra questi ultimi, poi, si ha la suddivisione tra gli animali individualisti ("σποραδικά") e quelli collettivisti, dove "collettivista" è la traduzione di "πολιτικά", il quale, il più delle volte, è reso con "politico". Facendo entrambi parte degli animali che vivono in società, gli σποραδικά sono, probabilmente, quelli che si costituiscono in gruppo in maniera temporanea, mentre i πολιτικά si danno al suo interno in

¹⁹ Per l'utilizzo di questa espressione, così come per un ripercorrimto simile *dello status quaestionis*, cfr. F. O'ROURKE, "Political Animal": *Biological or Metaphysical?*, in R. EDMONDSON - K. HÜLSER (eds), *Politics of Practical Reasoning: Integrating Action, Discourse and Argument*, Maryland, Lexington Books, 2012, pp. 17-38, che rilegge il problema dell'"animale politico" attraverso le due grandi interpretazioni che sono state date nella storia: quella metafisica (e, quindi, razionalista), da una parte, e dall'altra quella più prettamente biologica.

²⁰ Per quanto riguarda l'opera più significativa di questo autore, che qui si è tenuto fortemente in considerazione anche per il successivo sviluppo di questo articolo, cfr. W. KULLMANN, *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano, Guerini e Associati, 1992.

²¹ Dato che il passo che segue costituisce un evidente ostacolo all'ipotesi razionalista, non è un caso che, nella maggior parte dei casi, i suoi esponenti non lo prendano nemmeno in considerazione: con alcune eccezioni, non si ha nessuna problematizzazione della politicità degli altri animali politici, come se, non considerando questo corno della questione, l'evidente difficoltà che pone si risolvesse da sé.

²² *Hist. anim.* I 1, 487 b 33-488 a 10, trad. it. ARISTOTELE, *Ricerche sugli animali*, a cura di M. Vegetti, in ARISTOTELE, *Opere biologiche*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971, pp. 129-482.

maniera permanente - nel senso che la vita in comune rappresenta un prerequisito della loro stessa esistenza come singoli.

Proseguendo nella lettura, Aristotele afferma che questi animali politici sono tali perché vivono in associazioni in cui vi è un fine unico e condiviso (κοινόν), dove è la condivisione di ciò la radice della politicità *sic et simpliciter*. A questa altezza del ragionamento, non si tratta semplicemente di vivere tutti insieme nello stesso luogo - cosa che anche gli animali sociali fanno - ma di condividere una vita con un obiettivo ben preciso a monte, che la strutturi secondo dei canoni prestabiliti. Lo ζῷον πολιτικόν è tale perché vive con altri animali politici all'interno di un insieme finalizzato a un κοινόν: il κοινόν è quel "comune" che cementa la stessa unione per il fatto di costituire la vera ragione del suo esserci. Infatti, qui non si ha a che fare con un raggruppamento casuale, né tantomeno accidentale.

Come si può intuire, secondo il *biological approach* non solo tutti gli uomini sono politici, ma la politicità è da pensarsi al di là del solo orizzonte umano, dato che appartiene anche ad altri animali, i quali sono "politici" tanto quanto l'uomo. Questo riferimento all'animalità stravolge lo stesso senso di "politico" proprio perché lo pone oltre i limiti abituali: lo trasla su quel comune retroterra biologico che, fino a ora, non era mai stato considerato.

A confermare quest'interpretazione, si ha quel celebre passo di *Pol. I* dove si dice che l'uomo è più (μᾶλλον) politico degli altri animali: «È chiaro perché l'uomo è un animale politico più (μᾶλλον) di ogni ape e di ogni animale che vive in greggi»²³, dove questo "μᾶλλον" indica una differenza quantitativa tra le varie politicità, per cui, perché si possa comparare la politicità dell'uomo a quella degli altri animali onde poi istaurare differenze, il minimo comune denominatore non può essere il λόγος - che è posseduto solo dall'uomo - ma deve essere per l'appunto questo determinato modo di vivere in comune. Con un'eccezione eccellente, tutti gli animali politici sono privi del λόγος, il quale non costituirà più, a questo punto, la radice del "politico".

Ciò detto, c'è chi sostiene, come R. Bodéüs, che "μᾶλλον πολιτικόν" non è un vero e proprio comparativo di maggioranza, nel senso che l'uomo è il vero animale politico "a differenza" degli altri animali.

«Le remarque ne vise pas, nous semble-t-il, une différence du plus ou moins. Aristote n'entend pas dire vraiment que l'espèce humaine possède un caractère politique plus marqué que toute autre espèce du même genre, mais que c'est elle, plutôt que n'importe quelle espèce d'abeille ou d'animal grégaire, qui possède ce caractère»²⁴.

²³ Cfr. *Pol. I* 2, 1253 a 7-8.

²⁴ R. BODEÜS, *L'Animal politique et l'animal économique*, «Cahiers de philosophie ancienne», 3/1985, p. 66.



Infatti, se Aristotele avesse voluto istaurare una differenza quantitativa, avrebbe utilizzato “πολιτικότερον” – termine che tra l’altro compare nei testi dello Stagirita: esso lo si trova in *Hist. anim* VIII 1, 589 a 3²⁵ in relazione agli animali che allevano più o meno a lungo la loro prole.

Tuttavia, dal punto di vista linguistico, questa affermazione non è propriamente corretta: per quanto l’altra opzione possa pure essere più praticata, anche “μᾶλλον” può formare in greco antico un vero e proprio comparativo di maggioranza. È sicuramente vero che questa particella ha vari significati, ma nel passo in questione è utilizzata in maniera inequivocabile proprio per porre una differenza quantitativa tra la politicità dell’uomo e quella degli altri animali.

1.3 *L’ipotesi Mulgan*

Se questa è la situazione che si presenta con il *biological approach*, sempre relativamente recente è il tentativo di rinunciare a una spiegazione unitaria del problema dell’uomo come ζῷον πολιτικόν per ancorare il suo significato ai vari contesti in cui, di volta in volta, quest’espressione compare. Se viene fatta questa operazione, è perché, di fronte alla varietà delle sue occorrenze, faticosamente si riesce a ritrovare un significato unitario, senza tener conto che la presenza di questa espressione in opere dello Stagirita appartenenti a diversi ambiti del sapere rende filologicamente imparagonabili le varie occorrenze: ogni branca della conoscenza si basa su degli assunti specifici che non sono assolutamente intercambiabili tra loro, pena la loro validità - con la conseguenza che è più semplice leggere nella loro autonomia le varie occorrenze dell’espressione “ζῷον πολιτικόν”, piuttosto che cercare di produrne una sintesi coerente.

Per quanto riguarda l’esponente più eccellente di questa linea interpretativa, non si può non citare R. Mulgan, il quale, in un famoso articolo del 1974, *Aristotle’s doctrine that Man is a Political Animal*²⁶, individua tre significati sottesi all’utilizzo di “ζῷον πολιτικόν”:

1. in *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 22-24²⁷ e in *Eth. Nic.* VIII 14, 1162 a 16-19²⁸ si ha il contrasto tra il cittadino e le varie figure appartenenti alla sfera

²⁵ *Hist. anim.* VIII 1, 589 a 3: «[Certi animali] vivono più a lungo e in modo socialmente più articolato (πολιτικότερον) con la loro progenitura».

²⁶ R.G. MULGAN, *Aristotle’s Doctrine That Man Is a Political Animal*, «Hermes», 102/1974, pp. 438-445.

²⁷ *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 22-24, trad. it. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, in ARISTOTELE, *Le tre etiche*, Milano, Bompiani, 2008, pp. 2-430: «L’essere umano, infatti, è un animale, non solo politico, ma anche domestico (ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον), e non è come gli altri animali che si accoppia occasionalmente con chiunque, sia esso maschio sia femmina, ma è in un senso del tutto particolare che egli non è solitario».

dell'οἶκος. Lo ζῷον πολιτικόν sarebbe solo il πολίτης, onverosia colui che può esercitare attivamente e passivamente il governo politico, mentre tutti coloro che non hanno i requisiti per accedere alla cittadinanza non sono da ritenersi tali;

2. in *Eth. Nic.* I 5, 1097 b 8-11²⁹, *Eth. Nic.* IX 9, 1169 b 16-22³⁰ e *Pol.* III 6, 1278 b 17-21³¹ tutti gli uomini sono degli animali politici, proprio perché tutti, al di là del loro *status*, hanno bisogno di raggrupparsi in un insieme più grande per vivere ed è questa necessità l'origine della loro politicità. L'uomo è un animale politico perché non è autosufficiente, in altri termini;

3. in *Hist. anim.* I 1, 488 a 8, *Hist. anim.* VIII 1, 589 a 3 e *Pol.* I 2, 1253 a 7-9, quella di ζῷον πολιτικόν deve essere intesa come una vera e propria categoria biologica, con il superamento della politicità dai confini del solo mondo umano. Il "politico" è ciò che accomuna gli uomini agli altri animali politici all'interno delle classificazioni aristoteliche.

Come si può osservare, tutt'altro che propendere in una direzione, con l'ipotesi Mulgan ogni opzione in campo è valida, proprio perché non ci sarebbe una soluzione di continuità tra le varie formulazioni aristoteliche, quanto una continua risignificazione che ne logora un senso originario. "Politico", infatti, può essere tutto e il contrario di tutto, dato che lo Stagirita non ne fa un uso tecnico: il suo significato cambia a seconda del contesto.

2. *L'uomo come ζῷον κοινωνικόν*

2.1. *La centralità della κοινωνία*

Concentrandoci sulla sola politicità umana, la nostra proposta, che ci permetterà di vagliare lo stato dell'arte appena esposto, parte dal presupposto che il campo di esplicazione della stessa è la κοινωνία, dove "κοινωνία" è un

²⁸ *Eth. Nic.* VIII 14, 1162 a 16-19: «Tra marito e moglie l'amicizia pare essere per natura: l'essere umano tende ad accoppiarsi per natura, più di quanto non sia animale politico (ἄνθρωπος γὰρ τῆ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν)».

²⁹ *Eth. Nic.* I 5, 1097 b 8-11: «Noi non usiamo il termine "autosufficiente" in relazione a un singolo individuo che vive una vita solitaria, ma in relazione anche a genitori, figli, moglie e in generale agli amici e concittadini, poiché per natura l'uomo è un animale politico (ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος)».

³⁰ *Eth. Nic.* IX 9, 1169 b 16-22: «Forse è assurdo anche fare dell'uomo beato un individuo solitario, dato che nessuno sceglierebbe di avere tutti i beni possibili a questo prezzo: l'uomo è un animale politico, e per natura tende a vivere in comune (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός), quindi questa sarà una caratteristica anche dell'uomo felice, dato che egli possiede i beni naturali».

³¹ *Pol.* III 6, 1278 b 17-21, trad. it. ARISTOTELE, *Politica. Libro III*, Roma, «L'erma» di Bretschneider, 2013: «Nei primi discorsi, dove si sono fornite precisazioni circa la conduzione della famiglia e l'autorità del padrone, si è appunto anche detto che l'uomo è per natura un animale politico (ὅτι φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν), ragion per cui, anche quando non hanno alcun bisogno dell'aiuto reciproco, non di meno gli uomini tendono a vivere insieme».



termine tradotto comunemente con “comunità”, “associazione” e “società”³². L’uomo è uno ζῷον πολιτικόν per il fatto di darsi in questo insieme più grande, motivo per cui l’origine della sua politicità è da ricercarsi al suo interno e non in qualche altra caratteristica che vi si aggiunge dopo. Oppure, in qualche caratteristica che è appannaggio dell’uomo come entità a sé stante. All’opposto, quest’ultimo deve essere inteso come elemento *particolare* della κοινωμία, dato che al suo di fuori non potrebbe esistere.

Come sottolinea Kullmann³³, il riferimento alla κοινωμία non è così banale, dato che va contro certe interpretazioni molto esplicite nell’Ottocento per cui la πόλις è il solo raggruppamento che permette di parlare del “politico”. C’è chi sostiene come H. Bengtson che solo nel 400 a.C. «der Bürger ist ein ζῷον πολιτικόν geworden»³⁴, così come vi è V. Ehrenberg che pensa alla sua possibile esplicazione solo con a monte l’esistenza – esistenza *storica*, ancor prima che concettuale - della schiavitù, essendo che fu proprio quest’ultima che «diede al πολίτης una larga possibilità di dedicare la sua vita allo stato, di essere veramente ζῷον πολιτικόν»: senza il tempo libero donatogli dal suo sottoposto, il cittadino non avrebbe potuto fare la sua comparsa³⁵.

Tuttavia, per quanto è indubbio che la πόλις sia la κοινωμία centrale di tutte le opere aristoteliche, essa è solamente una delle κοινωμία possibili, con la conseguenza che il problema della politicità umana non si riassume totalmente in essa. L’uomo è un animale politico al di là dell’orizzonte della πόλις, perché lo è - più precisamente - nell’orizzonte comunitario, che comprendere e allo stesso tempo supera quello della città³⁶. La comunità non deve essere assunta come un valore da realizzare e, quindi, nella sua configurazione ideale - che si ha sicuramente con la πόλις - ma in senso più generale, che corrisponde, tra l’altro, al suo senso più originario.

Da una parte, come sostiene Mulgan³⁷, lo stesso aggettivo “πολιτικά” utilizzato in *Hist. anim.* I in riferimento agli altri animali politici, dovrebbe farci

³² Cfr. H.G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 970.

³³ Per questi riferimenti, cfr. W. KULLMANN, *Il pensiero politico di Aristotele*.

³⁴ H. BENGTSON, *Griechische Geschichte* [= Handbuch der Altertumswissenschaft 3. Abt., Teil 4], München, C. H. Beck, 1965, p. 143.

³⁵ V. EHRENBURG, *Lo stato dei Greci*, Firenze, La nuova Italia, 1967, p. 58.

³⁶ Cfr. W. KULLMANN, *La concezione dell’uomo nella “Politica” di Aristotele*, in E. BERTI – L.M. NAPOLITANO VALDITARA (eds), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell’età moderna*, L’Aquila-Roma, Japadre, 1989, p. 42: «In questo contesto la caratteristica di “politico” non è assolutamente riferita, conformemente al senso originario del termine, alla polis comune in Grecia, e si fa bene, anche in *Pol. I 2, 1253 a 7*, a non intenderla in un senso troppo stretto: in nessun caso infatti il termine va limitato alla città-stato greca. Anche in *Eth. Nic. I 1, 1094 b 10*, si parla del bene umano, il quale ha valore per “un popolo e per le città”, dove per “popolo” si devono intendere anche quelli di Stati molto estesi, come quelli che si possono trovare in Asia. Del resto neanche il concetto di polis, almeno in *Pol. I 2, 1252 b 28*, è riferito ad una città limitata da mura, perché la polis stessa viene definita come una comunità costituita da più villaggi e ciò potrebbe valer appunto anche per Stati di grande superficie».

³⁷ Cfr. R.G. MULGAN, *Aristotle’s Doctrine That Man Is a Political Animal*, p. 439.

capire come “πολιτικός” non significhi “appartenente alla πόλις” (“belonging to the πόλις”), ma “appartenente ad associazioni simili alla πόλις” (“belonging to a πόλις-like association”), nel senso che lo Stagirita lo utilizza sempre in maniera analogica. In altri termini, ogni ζῶον πολιτικόν è tale perché si dà in comunità che sono *come* la πόλις, dove la πόλις funge solo ed esclusivamente da metro di paragone per la loro descrizione, ma non esaurisce minimamente il ventaglio di possibilità delle comunità. O meglio, di che cosa sia una comunità.

Dall'altra, non è nemmeno un caso che in *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 25 sia Aristotele stesso, in quello che si può definire un vero e proprio *hapax*, a definire l'uomo uno ζῶον κοινωνικόν, cioè, “animale comunitario” – ma anche: “animale atto a vivere in comunità” e “animale che è spinto ad associarsi” – dove la κοινωνία risulta di nuovo il vero motivo per cui l'uomo, come “animale politico”, è tale. Se l'uomo è un “animale comunitario”, è ovvio a cosa rimandi questo “κοινωνικός”, dato che, in questo caso, l'etimologia è indubbia:

«L'essere umano però è un animale politico (κοινωνικόν ἄνθρωπος ζῶον) portato ad associarsi con coloro con cui ha una parentela per natura; con costoro, poi, anche se non esistesse la città, instaura una comunità e una forma di giusto (καὶ κοινωνία τοίνυν καὶ δίκαιόν τι, καὶ εἰ μὴ πόλις εἴη)»³⁸.

Riprendendo le parole dello Stagirita, “anche se non esistesse la città” l'uomo si associa con altri uomini istaurando una κοινωνία, proprio perché è nella sua stessa essenza la possibilità di dar vita a comunità diverse senza per forza dover cristallizzarsi in una sola forma, vale a dire la πόλις. Pur essendo una prerogativa della sola politicità umana, lo stesso giusto si dà nell'orizzonte della comunità e non solamente in quello della πόλις. Infatti, se anche al suo interno si può parlare di giusto, è perché essa è una comunità.

Per inciso, è curioso come in questa edizione dell'*Ethica Eudemia* l'espressione “ζῶον κοινωνικόν” venga proprio tradotta da A. Fermani con “animale politico” e non con “animale comunitario” o con qualche altra perifrasi: ciò sembrerebbe suggerirci che l'uomo come ζῶον κοινωνικόν e l'uomo come ζῶον πολιτικόν siano lo stesso uomo. Con una piccola forzatura, che si pone al di là della mera analisi filologica e, probabilmente, degli intenti della traduttrice, si avrebbe a che fare con un caso di perfetta intercambiabilità tra i due aggettivi, che però può avvenire solo laddove si intendano correttamente gli stessi, dato che nessuna identificazione deve essere irriflessa.

2.2. *Il rapporto tra l'uomo e la κοινωνία*

Ciò detto, se la politicità umana trova la sua realizzazione nella κοινωνία, è perché l'uomo come ζῶον πολιτικόν non è pensabile al di fuori di essa: la co-

³⁸ *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 25-29.



munità non è solo uno spazio precipuamente umano, ma anche il motivo per cui un essere vivente si dice “politico”, dato che essa produce la politicità *tout-court*. Senza una *κοινωνία*, non si avrebbe nessun ζῶον πολιτικόν perché verrebbe meno il meccanismo che genera, crea e cementa il πολιτικός e che, quindi, genera, crea e cementa lo stesso uomo.

Anche se questo discorso rimane inevitabilmente sullo sfondo, è sì vero che gli altri animali politici non si organizzano in una *κοινωνία*, ma lo è altrettanto il fatto che si dànno in delle associazioni che presentano lo stesso meccanismo alla loro base, con la conseguenza che, per quanto non ricorra il termine “*κοινωνία*” per le loro organizzazioni, il fondamento di questa politicità è da rinvenirsi nello stesso funzionamento che caratterizza e scandisce la vita umana. Si tratta sempre di concepire questi enti all’interno del raggruppamento più generale di cui fanno parte - e non già come singoli che possono vivere autonomamente rispetto al gruppo.

Tornando alla politicità umana, la ragione di ciò è da ricercarsi nel fatto che la *κοινωνία* come spazio, struttura e ambiente precede l’essere umano. Dato che l’uomo non può vivere al di fuori di essa (la *κοινωνία* contiene l’uomo, non viceversa), egli risulta essere solo un elemento che ne influenza sì la struttura, ma che non la può produrre a partire da sé. L’uomo è una derivazione di questo insieme, dato che al di fuori di questo raggruppamento viene meno come ente capace di qualsiasi pensiero (θεωρία) e azione (πράξις), cioè, di quelle due caratteristiche che lo rendono unico e, soprattutto, precipuamente umano:

«È quindi chiaro che la città è per natura e che è anteriore a ciascun individuo (ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον); se infatti l’individuo, preso da solo, non è autosufficiente, sarà rispetto alla totalità nella stessa relazione in cui stanno le altre parti (εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον), e chi non ha una capacità per esser membro di una comunità o chi non ne ha bisogno perché è completamente autosufficiente, non è parte della città, sicché è una bestia o un dio (ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι’ αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός)»³⁹.

In termini logici il tutto (τὸ ὅλον) precede sempre la parte (τὸ μέρος), sicché qualsiasi parte esiste solo in un insieme determinato - alla maniera della concezione, successiva, della *totalitas ante partes*. In caso contrario, questo stesso μέρος perderebbe la sua più propria essenza, oltre a non essere autosufficiente: ogni μέρος può esplicare il suo compito solo in un ὅλον compiuto. Non si possono scindere i due poli del rapporto, ma bisogna capire come essi si diano in questa interdipendenza reciproca che si deve assumere in senso forte: se il tutto è un composto di più parti, le parti fuori dal tutto non potrebb-

³⁹ *Pol.* I 2, 1253 a 27-29.

bero porsi nemmeno come delle singolarità, per il fatto che la stessa singolarità è postulabile solo in un insieme⁴⁰.

Con una metafora che Aristotele utilizza più volte, da *Metaph. V* fino alla parte conclusiva dei *Meteorologica*, le mani e i piedi esistono solo all'interno di un corpo. Essi sono in relazione con tutti gli altri organi, da una parte, e dall'altra si trovano in un insieme organizzato. Solo così possono esplicare la loro vera natura e, quindi, svolgere la loro funzione. Se ciò non accadesse, essi sarebbero solo due mani e due piedi senza vita – della stessa potenza di una mano e di un piede di una statua: sia la mano sia il piede compiono la loro funzione specifica solo all'interno di questo raggruppamento più grande, che gli dà la possibilità di realizzarsi in un contesto fortemente simbiotico e interconnesso:

«[...] necessariamente l'intero viene prima della parte (τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους): in effetti, tolto l'intero, non vi sarà né più né piede né mano, se non per omonimia (ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως), come nel caso in cui ci si riferisca a una mano di pietra - sarà infatti in una tale situazione quando sarà morta -; tutte le cose sono definite dalla funzione e dalla capacità, sicché non bisogna dire che sono le stesse, quando non sono più tali, ma solo che hanno lo stesso nome»⁴¹.

Per comprendere meglio la situazione, si può giocare un po' liberamente con una famosa citazione marxiana, tratta dall'*Einleitung* del 1857, in cui si afferma che «l'uomo (*der Mensch*) è nel senso più letterale uno *zoon politikon*, non soltanto un animale sociale (*ein geselliges Tier*), ma un animale che solamente nella società può isolarsi (*sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann*)»⁴². Forzando volutamente il passo, l'uomo è talmente legato a una κοινωμία che lo stesso può porsi come isolato esclusivamente al suo interno, anche perché al di fuori di questa aggregazione non può esistere alcun essere umano, ma solo degli esseri biologicamente uguali agli uomini e che però non sono uomini. O meglio, non lo sono ancora. È la κοινωμία a produrre l'uomo – come forma. La conseguenza è proprio quella che Marx ha delineato: paradossalmente, l'individuo isolato può esistere solo all'interno di una società, essendone un prodotto.

A livello metodologico questo rilievo sul rapporto tra l'uomo e la κοινωμία è di fondamentale importanza perché ci costringe a compiere una sorta di riorientamento gestaltico all'interno della nostra ricerca. Per cogliere il significato della politicità umana non bisogna tanto interrogarsi sulle caratteristiche che l'uomo come animale politico ha, ma sulle qualità che la κοινωμία presenta, visto che è il darsi dell'uomo al suo interno il motivo per cui egli si dice po-

⁴⁰ Per un approfondimento della relazione tra parte e tutto in Aristotele, che però non abbraccia le opere più prettamente etico-politiche, cfr. E. RINI, *Il nostro metodo consueto. Parte e tutto in Aristotele: dal continuo alle forme degli animali*, Milano, Vita e Pensiero, 2015.

⁴¹ *Pol. I 2*, 1253 a 20-27.



litico. La politicITÀ dipende dall'insieme e non già da una caratteristica degli elementi che si dànno, di volta in volta, in esso.

In questo senso, per quanto l'essere un "animale razionale" costituisca l'essenza dell'uomo, all'altezza della nostra trattazione l'uomo è un animale che ha il λόγος. È un animale "λόγον ἔχον". Se è stato scelto il verbo "avere" e non il verbo "essere", è perché il λόγος si presenta come un attributo non già dell'uomo, ma dell'uomo come animale politico, per cui la predicazione di ζῷον πολιτικόν precede l'attribuzione del λόγος allo stesso essere umano. Fuor di metafora, per quanto il λόγος sia fondamentale per la politicITÀ umana, esso non è la ragione della politicITÀ *tout-court*, dato che si aggiunge solo dopo alla stessa: l'uomo è un animale politico a prescindere dall'elemento razionale, anche se quest'ultimo finisce per determinare in maniera preponderante il suo essere in comunità.

2.3. Che cos'è la κοινωνία?

A questo punto, se è assodato che l'uomo è uno ζῷον πολιτικόν perché è uno ζῷον κοινωνικόν, è necessario aprire una parentesi per capire che cosa sia, nel concreto, la κοινωνία, sia a livello della sua strutturazione logica sia all'altezza degli elementi che la compongono.

In questo senso, per quanto il *biological approach* ricopra una fondamentale importanza perché ha preparato la strada a questo tipo di indagine, esso ha il limite di non averla mai percorsa fino in fondo, dandola forse un po' troppo per scontata. Anche se è un termine di cui si fa molto uso, in questo tipo di produzione non c'è alcuna traccia della precisa natura di una κοινωνία, che, quindi, può essere equivocata proprio perché è un termine che non si è, primariamente, disambiguato. In questi autori, essa rimane un'associazione che non ha delle caratteristiche precise. O almeno, tali da farci capire che cos'è.

Seguendo la decisiva indicazione di W. L. Newman, da un punto di vista filologico Aristotele è il primo pensatore a utilizzare "κοινωνία" in maniera tecnica⁴³, nel senso che, per quanto questo termine fosse già presente nella speculazione precedente - da Platone a Senofonte e negli storici -, lo Stagirita è il primo a dargli un significato ben preciso, che non può essere frainteso, laddove negli altri autori se ne trova un'accezione molto vaga che non ci permette di distinguere tra i vari raggruppamenti.

Come passeremo subito ad analizzare, quando utilizza questo vocabolo, Aristotele fa sempre riferimento a un insieme ben determinato che, per esser-

⁴² K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La nuova Italia, 1997, p. 124.

⁴³ Cfr. W.L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, vol. I, Michigan, Clarendon Press, 1887, pp. 41-45.

ci, deve soddisfare due requisiti: a) la diversità delle parti alla sua base e b) avere un τέλος che soggiace alla stessa unione, dove questi due elementi costituiscono le condizioni necessarie e sufficienti per il suo darsi.

2.4 *La diversità*

Per quanto riguarda la prima caratteristica⁴⁴, la κοινωμία deve essere formata da (almeno) due elementi diversi per il semplice fatto che due elementi uguali non avrebbero alcun motivo di riunirsi in un insieme più grande - né questa unione sarebbe necessitata da alcunché. Il secondo elemento non apporterebbe al primo niente di diverso da ciò che esso già possiede, con la conseguenza che verrebbe meno la ragione più intrinseca dell'unione. Infatti, l'unione è sempre un qualcosa di altro dalle parti di cui si compone e, per esserlo, ha bisogno di essere formata da termini diversi in maniera che la loro somma sia distinta, qualitativamente e non già quantitativamente, dagli stessi:

«Infatti tra due medici non si forma un'associazione (οὐ γὰρ ἐκ δύο ἰατρῶν γίνεται κοινωμία), ma essa nasce tra un contadino e un medico, e in generale tra diversi, non tra uguali (ἀλλ' ἐξ ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ, καὶ ὅλως ἐτέρων καὶ οὐκ ἴσων)»⁴⁵.

«La città non soltanto è costituita da una pluralità di uomini (οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις), ma anche da uomini differenti per specie (ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων), poiché non ha origine da individui uguali»⁴⁶.

In questo senso, rientrano sotto il termine “κοινωμία” un qualsivoglia costruito socio-politico di grandi dimensioni, ma anche una transazione economica (acquisto o vendita) tra due contraenti, proprio perché si tratta sempre di rapporti composti da elementi diversi. Non è tanto importante la forma di una κοινωμία, quanto la qualità delle relazioni (o di quell'unica relazione) che ospita: sono queste ultime a determinarla in ultima istanza e non c'è un limite prestabilito alle κοινωμίες possibili.

A questo punto, però, è necessaria una precisazione: se è vero che, teoricamente, tutte le relazioni composte da almeno due termini possono dirsi “κοινωμία”, solo in una κοινωμία autosufficiente⁴⁷ le stesse sono in grado di darsi, nel senso che, al di fuori di un insieme in sé compiuto, le unioni più piccole non avrebbero nemmeno la forza per conservarsi. Infatti, ci possono essere κοινωμίες che contengono altre κοινωμίες senza che questo sia contraddit-

⁴⁴ Per tutto quello che si dirà sulla struttura della κοινωμία, così come per un approfondimento dei passi aristotelici che saranno utilizzati a sostegno di questa tesi, cfr. P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986, che qui si è tenuto in particolare considerazione sia per l'individuazione delle parti che la compongono sia per il meccanismo grazie a cui si uniscono.

⁴⁵ *Eth. Nic.* V 8, 1133 a 16-17.

⁴⁶ *Pol.* II 2, 1261 a 22-24, trad. it. ARISTOTELE, *La Politica. Libro II*, Roma, «L'erma» di Bretschneider, 2012.

⁴⁷ Per quanto riguarda una trattazione del problema dell'autarchia in Aristotele, cfr. S. GULLINO, *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, Padova, CLEUP, 2013.



torio: una comunità come unione-di-elementi-differenti può implicare anche una comunità come unione-di-due-κοινωνία-differenti, purché, alla fine, si riesca a ottenere un raggruppamento tale da permettere la vita e garantirla continuativamente sia nello spazio sia nel tempo. Alla fine, gli elementi da cui una comunità è composta devono soddisfare tutte le necessità presenti in quell'insieme e lo devono fare senza riferirsi ad altro (l'idea di autarchia indica proprio ciò). In questo senso, non c'è un utilizzo discriminatorio del termine "comunità", anche se, *ça va sans dire*, le comunità più complete risultano essere migliori di quelle che, invece, hanno bisogno di essere ricondotte ad altre per trovare la loro ragion d'essere. La molteplicità di cui ogni κοινωνία è composta deve risolversi in un tutto in sé compiuto che non sia manchevole di nulla – proprio perché, se lo fosse, soccomberebbe per via delle sue stesse imperfezioni⁴⁸.

Se ci chiediamo il motivo di questa situazione, è presto detto: dato che un uomo da solo non può soddisfare i suoi bisogni, è obbligato, o meglio, è portato a unirsi ad altri uomini. Tuttavia, per dar luogo a un insieme compiuto, è necessario che i suoi stessi membri si suddividano i vari compiti per appagare tutte le esigenze che insorgono nella vita in comune - che non sono le stesse da gruppo a gruppo. In altri termini, perché un insieme ci sia, gli uomini devono differenziarsi tra di loro, senza che questa diversificazione corrisponda minimamente alla moderna divisione del lavoro: ciò che infatti vengono spartite sono le posizioni indispensabili affinché la stessa comunità sia completa sotto tutti i punti di vista. Solo di una tale comunità l'uomo ha bisogno: al di fuori di quest'ultima, la stessa vita umana sarebbe instabile, precaria e incessantemente sottoposta ai capricci del caso.

A questo punto, data la difficoltà dell'argomento, è utile aprire una parentesi sulla struttura di due κοινωνία specifiche, l'οἶκος e la πόλις⁴⁹, che sono esemplificative dell'intero problema.

Per quanto riguarda l'οἶκος, per Aristotele esso è composto sempre e solo da "padrone", "schiavo", "marito", "moglie", "padre" e "figli", cioè, da uomini qualitativamente diversi le cui funzioni non sono intercambiabili tra di loro,

⁴⁸ Rifacendoci alla realtà che Aristotele meglio descrive, per quanto la relazione tra un contadino e un medico formi una κοινωνία, la scienza politica ha per oggetto solo una comunità come la πόλις perché essa è autosufficiente: essa corrisponde a quella comunità dove anche la comunità più piccola formata esclusivamente dal contadino e il medico trova la sua collocazione. La scienza politica si occupa delle comunità più complete, perché, alla stregua di una πόλις, esse sono le sole in grado di assicurare la vita e, nel farlo, non si devono riferire ad altre comunità per essere tali, cosa che invece le comunità meno complesse sono costrette a fare.

⁴⁹ Ricollegandoci a quanto già affermato, se in *Pol.* I l'οἶκος risulta essere una parte della πόλις, ciò non deve farci ritenere che l'οἶκος non sia, al pari della πόλις, una κοινωνία: una comunità può essere formata da altre comunità, senza che queste ultime non possano arrogarsi questo titolo per il fatto che poi si compongono in una maggiore.

ovverosia poste come equivalenti. Ognuna di queste figure occupa una posizione ben precisa e assolve un determinato compito nella comunità:

«Poiché ciascun oggetto deve essere indagato prima di tutto nelle sue parti minime, e le parti prime e minime (πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη) della casa sono padrone e schiavo (δεσπότης καὶ δοῦλος), marito e moglie (καὶ πόσις καὶ ἄλλοχος), padre e figli (καὶ πατήρ καὶ τέκνα), è riguardo a questi tre elementi che bisognerebbe indagare che cosa sia ciascuno e di quale qualità debba essere»⁵⁰.

Tra l'altro, riprendendo una terminologia delle *Categorie*, tutte queste figure non formano una molteplicità casuale, ma si danno come “relativi” (πρὸς τι)⁵¹ all'interno delle rispettive coppie in cui compaiono: 1) padrone-schiavo, 2) marito-moglie e 3) padre-figli⁵². In altri termini, tenendo conto di come la caratteristica delle coppie formate da πρὸς τι sia data dal fatto che i due elementi messi in relazione si co-implicano (per cui, posto l'uno, si pone di necessità anche l'altro - e viceversa), si può affermare che la diversità che caratterizza l'uomo a livello dell'οἶκος è necessitata ontologicamente e logicamente proprio perché la posizione di ogni termine implica anche la posizione di un diverso-da-sé: come il padrone si può dare solo se c'è lo schiavo, così il marito si dà solo in relazione alla moglie e il padre in relazione ai figli. Non si tratta di una mera molteplicità, quanto di una diversità ben strutturata: ogni termine della relazione ne produce un altro e nessuno può essere posto autonomamente.

Tornando a noi, se questa diversità non ci fosse, lo stesso οἶκος verrebbe meno: esso risulterebbe essere un raggruppamento che non ha più una sua forma specifica nel momento in cui gli elementi da cui è composto sono intercambiabili. La qualità delle relazioni ospitate determina l'οἶκος per il fatto che permette di distinguerlo da qualsiasi altro raggruppamento. Conseguentemente, questa diversità ha senso solo se è posta al suo interno, proprio perché fuori dall'οἶκος non sarebbe necessitata da alcunché: non tutte le comunità hanno bisogno di quelle figure che si trovano all'interno di altre. Basti pensare alla donna, che può essere postulata solo nell'orizzonte dell'οἶκος e non già in quello della πόλις.

Come si può osservare, lo stesso accade quando si parla della πόλις⁵³, per quanto qui sia più difficile riportare un elenco esaustivo delle sue parti dato che si ha a che fare con un raggruppamento molto più complesso: essa non è solo formata da cittadini che partecipano attivamente e passivamente al governo della città, ma anche da tutta una serie di uomini che contribuiscono alla tenuta del tutto, come i “manovali”, gli “artigiani”, i “difensori” e così via. Ognuno di questi uomini, o meglio, ognuna di queste figure è fondamentale

⁵⁰ *Pol.* I 3, 1253 b 5-8.



per il darsi dell'insieme, perché contribuisce alla sua completezza, coestensiva alla sua stessa diversità interna⁵⁴:

«Bisogna ora cercare quante sono queste condizioni senza le quali una città non potrebbe sussistere, nelle quali son necessariamente comprese quelle che noi chiamiamo propriamente parti (μέρη) della città. Innanzitutto ci deve essere il cibo, poi ci devono essere delle arti (ché la vita ha bisogno di molti strumenti), in terzo luogo armi (che sono necessarie ai membri di una comunità politica e per sostenere l'autorità contro i ribelli e per rintuzzare le offese che possono venire da nemici esterni), in quarto luogo abbondanza di denaro e per gli usi esterni e per le guerre, in quinto luogo, sebbene sia la prima funzione in ordine di importanza, il culto divino, che porta il nome di sacerdozio; al sesto posto collochiamo la funzione più necessaria di tutte, cioè il giudizio sugli interessi e sui diritti reciproci. Queste dunque sono le funzioni di cui si può dire che ogni città deve disporre, perché la città è una massa di uomini non raggruppati a casaccio, ma capace di vita autosufficiente (ἢ γὰρ πόλις πλήθός ἐστιν οὐ τὸ τυχόν ἀλλὰ πρὸς ζωὴν αὐτάρκες), come usiamo dire e, se manca di qualcuna di quelle funzioni, è assolutamente impossibile che possa ancora costituire una comunità autosufficiente (ἀδύνατον ἀπλῶς αὐτάρκη τὴν κοινωνίαν εἶναι ταύτην)»⁵⁵.

Tra l'altro, la diversità alla base di una κοινωνία è così stringente che anche nella κοινωνία πολιτική, che è quel tipo di comunità formata da uomini liberi e uguali, essa si mantiene, nonostante la sua stessa definizione non ammetta nessuna distinzione: questa differenza la si ritrova a livello dell'ἀρχή, dato che in qualsiasi insieme vi deve essere chi governa e chi è governato⁵⁶. Per quanto gli uomini possano essere simili, lo stesso darsi in una molteplicità implica la necessità di istaurare una qualsivoglia gerarchia, sicché qualsiasi mito dell'autogoverno deve essere abbandonato pena la perdita dell'insieme. La relazione governante-governati è ineliminabile, proprio perché è pensata all'interno di una totalità: se non ci fosse chi governa, il tutto si disgregherebbe perché parti diverse - anche solo quantitativamente - non possono stare

⁵¹ Per un'introduzione al problema dei "relativi", cfr. M. ZANATTA, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Le categorie*, Milano, BUR, 1989, pp. 196-221.

⁵² Anche se non viene quasi mai sottolineato, in base a quello che si è precedentemente detto, anche le coppie padrone-schiavo, marito-moglie e padre-figli formano tre distinte κοινωνίαι: per quanto siano ridotte all'essenziale, ognuna di esse è formata da due termini diversi che si uniscono in vista di uno scopo ben preciso.

⁵³ Per quanto riguarda un approfondimento della struttura della πόλις e del problema della "divisione sociale", cfr. J. NAVONE, *The Division of Parts in Society according to Plato and Aristotle*, «Philosophical Studies», 6/1956, pp. 113-122 e J. TERREL, *La politique d'Aristote. La démocratie à l'épreuve de la division sociale*, Paris, Vrin, 2015.

⁵⁴ In questo senso, ha ragione Accattino a dire che «ridotta ai suoi tratti essenziali, la κοινωνία si configura qui come un rapporto paritario tra attori di prestazioni diverse regolato dal principio di reciprocità», dato che ogni membro riceve qualcosa dall'unione. «Ogni membro, legato all'altro da una pari situazione di partenza, cede all'altro una parte, avanza la propria quota di partecipazione di cui il secondo può fruire e si aspetta un trattamento analogo», che altro non significa che ottenere in cambio l'equivalente di quanto già ha ceduto (cfr. P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, p. 8).

⁵⁵ *Pol.* VII 8, 1328 b 1-19, trad. it. ARISTOTELE, *Politica*, Milano, BUR, 2002.

⁵⁶ Per quanto riguarda la differenza tra l'ἀρχή degli antichi e il potere dei moderni, che qui si è tenuto ben presente, cfr. G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2007.

insieme immediatamente (da intendersi letteralmente, ovvero senza alcuna mediazione)⁵⁷.

2.5 *Ἰτέλος*

Se questa è la situazione, in base a *Pol. I 1, 1252 a 1-5* il secondo requisito per il darsi di una κοινωμία è il fatto che essa abbia un τέλος (“fine”, “ciò in vista di cui” e “scopo”). Più esplicitamente, gli uomini si costituiscono in una κοινωμία solo se c'è un motivo che soggiace, costituisce e precede la loro unione, al di là dello stesso beneficio che poi i singoli vi traggono. È la comunità nel suo insieme che deve farsi portatrice di uno scopo tendendo a un certo bene, da cui poi riceve la sua forma precisa⁵⁸.

Questo τέλος può essere «il cibo, il territorio o qualcos'altro del genere» (*Pol. VII 7, 1328 a 25*), ma può arrivare a interessare anche obiettivi superiori, cioè, non strettamente materiali come, ad esempio, la realizzazione stessa dell'uomo - non bisogna assolutamente ridurre questo τέλος alla mera sopravvivenza di un insieme, infatti. Al di là della sua diversità, senza un τέλος si può dare solo un raggruppamento casuale di uomini e non già un insieme. Come si sa, un raggruppamento può esserci come non esserci proprio perché non c'è una ragione che tenga unite le varie parti da cui esso è composto, né le varie parti da cui è formato sono necessitate da alcunché. A prescindere dal suo preciso contenuto, il τέλος è il vero motivo per cui degli esseri viventi si costituiscono in un gruppo e non vivono isolati, dato che, fornendo la forma alla comunità, esso permette che sia ordinata e organizzata la stessa diversità che ospita:

«Dal momento che vediamo che ogni città è una forma di comunità e ogni comunità è costituita in vista di un qualche bene - giacché tutti compiono tutte le loro azioni per quello che sembra loro essere un bene (ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρᾶμεν κοινωμίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωμίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες) -, è chiaro che tutte mirano ad un qualche bene (δηλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται)»⁵⁹.

Come si può vedere, questo τέλος è chiamato da Aristotele ἰἀγαθόν, che è ciò verso cui/a cui ogni κοινωμία tende, dato che tutte le κοινωμίαι si sono formate per raggiungere ciò che a loro sembra il meglio, al di là di quello effettivo. Che sia vero o presunto, l'importante è che esso ci sia, proprio perché dà un senso all'aggregazione nel momento stesso in cui viene postulato.

Ritornando con la mente all'οἶκος e alla πόλις, si può ora capire come il fine precipuo di queste due comunità è ciò che stabilisce la molteplicità che sot-

⁵⁷ C fr. *Pol. VII 14, 1332 b 26-29*: «È necessario che tutti ugualmente abbiano in comune il comando e l'obbedienza a turno; infatti tra persone di eguali qualità vige l'eguaglianza di diritti ed è difficile che sia stabile un regime costituito contro giustizia».

⁵⁸ Per quanto riguarda la centralità del τέλος nella formazione della comunità aristotelica, sia in sé che rispetto alla sua diversità nella teorizzazione moderna dello Stato, cfr. A. BIRAL, *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, Padova, Il Prato, 2012.

⁵⁹ *Pol. I 1, 1252 a 1-5*.



tendono: dato che lo scopo dell'οἶκος è la γένησις e la σωτηρία, vengono esercitati al suo interno esattamente quei ruoli necessari a soddisfarlo – e non altri. Infatti, se il rapporto marito-moglie e padre-figli è obbligatorio per la “generazione”, quello padrone-schiavo è fondamentale per la stessa “sopravvivenza” dell'insieme. Come lo schiavo contribuisce con il suo lavoro a mantenere l'οἶκος nel suo complesso, così il padrone permette che lo stesso non si disgreghi, dato che egli ha il tempo libero per governare bene - condizione necessaria affinché l'οἶκος ci sia. Lo stesso meccanismo si verifica all'altezza della πόλις, in cui compaiono molte più diversificazioni tra gli uomini proprio perché il suo fine è più alto e più difficile da raggiungere: per l'εὖ ζῆν non devono essere soddisfatte solo le necessità materiali, ma anche i bisogni più spirituali - tra cui rientra la stessa filosofia e l'esigenza con cui l'uomo si rivolge a essa. In questo senso «bisogna che la città sia costituita [...] dei guerrieri, dei commercianti, dei sacerdoti e dei giudici di ciò che è necessario e utile»⁶⁰ e, quindi, anche da quelle figure che si preoccupano della cura dell'anima degli uomini, così come della riflessione sulla stessa giustizia di una comunità.

3. *L'uomo come ζῶον πολιτικόν*

Riferendoci allo stato dell'arte esposto all'inizio, dovrebbe essere ormai chiaro come le interpretazioni più diffuse sul problema dell'uomo come ζῶον πολιτικόν limitano drasticamente il significato del πολιτικός umano, il quale può essere compreso solo a partire da un'accezione forte di κοινωνία: *in negativo* è ormai evidente che, quando si parla di uomo come ζῶον πολιτικόν, non si fa riferimento a un uomo indeterminato che si associa ad altri uomini siffatti. L'Uomo – nella sua concettualizzazione – non trova spazio nella speculazione aristotelica, proprio perché un raggruppamento di uomini indistinti corrisponde qualitativamente a un singolo uomo replicato su grande scala, che mantiene la sua parzialità - nel senso di insufficienza - proprio perché non riesce a completarsi grazie all'unione con ciò di cui manca. Non solo l'individuo moderno non esiste, ma non si dà nemmeno un uomo svuotato di quelle qualità che, in un atto di estrema astrazione, ci permetterebbero di postulare l'Uomo: bisogna riferirsi, sempre e comunque, a uomini differenziati l'uno rispetto all'altro, che, a livello etico-politico, si riuniscono mantenendo le loro peculiarità.

In positivo, dovrebbe esserlo altrettanto il fatto che questa politicità indica che l'uomo, per essere tale, si può dare solo in un insieme organizzato. L'uomo è politico proprio perché si configura come uomo solo al ritmo della sua diffe-

⁶⁰ *Pol.* VII 8, 1328 b 30-35.

renziamento con gli altri – all'interno della condivisione di quello spazio comune che è la comunità. In questo consiste la sua politicità: nel prodursi come ciò-che-è in virtù dei rapporti che intrattiene in questo raggruppamento in cui solo può esistere. Paradossalmente, la politicità umana corrisponde al terreno stesso che organizza, produce e struttura l'uomo – e non già a una qualità dell'essere umano che si aggiunge dopo allo stesso: l'uomo è uno ζῷον πολιτικόν perché fuori dalla κοινωνία non può esistere, dato che al di fuori della comunità vengono meno quei meccanismi di determinazione che lo rendono tale delimitandolo rispetto a quell'indistinto in cui non è ammesso nessun uomo⁶¹.

Con le debite differenze, non è un caso che con gli altri animali politici (l'ape, la vespa, la formica e la gru) si ripresenti la stessa situazione, proprio perché ognuna di queste figure si dà all'interno di un insieme dove, con la spartizione delle varie cariche, questi animali si producono e, simultaneamente, esistono come enti qualitativamente differenti – proprio in vista di quel κοινόν che è a monte della loro stessa unione. Delle api, delle vespe, delle formiche e delle gru indeterminate non potrebbero raggiungere quello standard di vita di cui hanno bisogno per vivere – ma ognuno di questi animali si presenta in organizzazioni che vanno al di là della mera dedità naturale (ognuno di questi insiemi risulta essere logicamente strutturato, infatti): è il κοινόν a cui si punta che ordina la molteplicità che l'insieme stesso sottende, andando così a costituire il vero e proprio modo d'esistere di questi animali, proprio perché, se essi fossero assunti in una loro ipotetica uguaglianza o se non ci fosse un fine alla loro unione, non potrebbero nemmeno darsi⁶².

In questo senso, non solo gli schiavi e le donne sono animali politici perché compaiono come esseri determinati all'interno di un insieme (non si parla, di nuovo, di un uomo generico), ma la stessa πόλις è solo una delle comunità in cui si può trovare lo ζῷον πολιτικόν, senza che non si possa riferirsi alla politicità, in generale, al di fuori del suo orizzonte: nel momento in cui si danno delle comunità che, alla stregua della πόλις, sono complete, si ha lo “ζῷον πολιτικόν”, proprio perché anche queste comunità si costruiscono sulla base dello stesso meccanismo, differenziando i vari enti tra di loro per permettere la vita nel suo complesso.

⁶¹ Se l'uomo appena delineato sembra portare con sé l'idea dell'οικειοπραγία platonica, non è un caso: nel momento in cui viene concepito come essere determinato (al di fuori di ogni astrazione, quindi), lo stesso compito che l'uomo ha di fronte a sé consiste nel ricoprire al meglio il suo ruolo, che gli viene proprio conferito dalla struttura della comunità e che si differenzierà, di conseguenza, da quello degli altri uomini. Non c'è il riferimento a un bene tanto generale quanto vago, ma ognuno deve sapere, nello specifico, quello che deve fare e quello che deve fare gli deriva proprio dalla sua posizione nella comunità e dal tipo di comunità in cui si trova. Per il riferimento a Platone, cfr. *Resp.* 434 c-435 a.

⁶² Per quanto riguarda la descrizione delle forme di vita di questi animali politici, cfr. *Hist. anim.* IX - 40 (api), 41 (vespe), 38 (formiche) e 10 (gru) - che, per quanto da alcuni sia ritenuto spurio, nasce all'interno delle discussioni, dibattiti e indagini del Liceo.



Per capire meglio questa situazione, è forse utile riprendere un'espressione che compare in *Pol. I*, ovvero sia quella del "coltello di Delfi", che viene utilizzata da Aristotele stesso, più avanti, come negazione dell'uomo come ζῷον πολιτικόν, ovvero sia come sua diretta ed esplicita antitesi:

«La natura infatti non produce nulla al risparmio, sul tipo del coltello di Delfi fatto dai fabbri, ma fa una singola cosa per una sola funzione (οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον ὅσον οἱ χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν, πενιχρῶς, ἀλλ' ἐν πρὸς ἑν); così infatti ogni strumento che non serve a molte operazioni, ma a una sola, potrebbe portare a compimento il suo scopo nel migliore dei modi»⁶³.

Cercando di cogliere il significato di questa frase, bisogna ricordare come del "coltello di Delfi" non si abbia altra notizia, cosa che ci rende difficile avere un'immagine ben precisa di esso. Molto probabilmente esso era un coltello in voga in quei tempi che era adatto a tutti gli usi e che, proprio per questo, era "roba da poveri". Tenendo conto di come nell'antichità si avesse una notevole varietà di strumenti per uccidere, sezionare e sacrificare gli animali - per cui ogni procedura era regolamentata da un rituale e da una procedura ben precisa -, il "coltello di Delfi" non aveva un suo uso specifico e, quindi, era considerato di poco valore. Infatti, esso si poteva impiegare per tutto, dove questa sua enorme applicabilità è direttamente proporzionale alla sua pochezza⁶⁴.

Quando Aristotele afferma che l'uomo come ζῷον πολιτικόν non può essere un "coltello di Delfi", fa riferimento al fatto che ogni uomo, per essere tale, deve avere una qualche determinazione, dove le possibili determinazioni sono tutte quelle che può assumere all'interno di una comunità: "padrone", "schiaivo", "marito", "moglie", "cittadino", "artigiano", "religioso" e così via, all'interno di un *range* limitato, ma determinabile in maniera diversa a seconda della comunità di riferimento. Non c'è un canone prestabilito che deve essere rispettato, ma a dover essere rispettati sono i criteri con cui si può parlare di una comunità: di volta in volta, essi danno diverse determinazioni all'animale politico, il quale, mai e poi mai, potrà essere pensato al di fuori delle stesse.

Se questa è la conclusione del nostro articolo, non ci si può nascondere che ci si trova di fronte a un bivio, che però non esclude la connessione tra le due strade: da una parte, infatti, si è messo in luce il fondamento della politicità umana, che è da ricercarsi nella dipendenza ontologica e logica dell'uomo dalla κοινωμία e nello stesso rapporto, necessario, tra il tutto e le sue parti, ma dall'altra si è tralasciato di parlare del modo di vita specificamente umano,

⁶³ *Pol. I* 2, 1252 b 1-5.

⁶⁴ Per quanto riguarda uno dei pochi commenti a disposizione, cfr. T. D'AQUINO, *Commento alla Politica di Aristotele*, Bologna, ESD, 1996, p. 54: «[...] la natura non opera come coloro che usando il bronzo, cioè un metallo, costruiscono il coltello di Delfi, roba da poveri; in città infatti c'era chi costruiva dei coltelli adatti a molteplici usi, in quanto cioè un unico coltello serviva per tagliare, levigare e altri lavori del genere: ciò si faceva per i poveri, i quali non erano in grado di comperarsi diversi tipi di utensili».

che stacca la politicità dell'uomo da quella degli altri animali politici, le cui associazioni, per quanto si basino sullo stesso meccanismo e presentino le stesse caratteristiche alla loro base, non sono come quelle umane.

Ad esempio, è una prerogativa solo umana la stessa possibilità di riflettere sulla natura della comunità in cui ci si trova a vivere, così come è una caratteristica solo umana la facoltà di dar luogo a varie comunità - diverse e contrastanti tra loro - dove cercar di realizzare e di ottenere la felicità. L'uomo può trasformarsi sia nel migliore che nel peggiore degli animali e la virtù, di nuovo, è appannaggio esclusivamente dell'essere umano, così come l'elaborazione di una comunità che aiuti a realizzare questa virtù, dato che altre possono incoraggiare, invece, comportamenti viziosi. Gli altri animali politici non possono riflettere sull'ordinamento in cui vivono, né possono vivere in una maniera differente da quella in cui si trovano incasellati fin dalla nascita - cosa che, di nuovo, può fare l'uomo, dato che ha un rapporto dialettico con la sua stessa esistenza.

A segnare questa distanza, è sicuramente il λόγος, che, per quanto non sia la radice della sua politicità, determina il modo di vita dell'uomo: senza il λόγος quest'ultimo non si potrebbe nemmeno concepire e non è pensabile che il mondo razionale e simbolico che è a esso connesso non produca una netta differenza tra i vari tipi di comunità e non faccia dell'uomo stesso un animale unico e irripetibile. Il λόγος risignifica lo stesso mondo umano, dandogli delle caratteristiche che nessun'altra associazione presenta e modificando, fin dall'essenza, la stessa esistenza umana, che non ha paragoni all'interno del mondo dei viventi⁶⁵.

Tuttavia, se si è battuto solo il primo corno della questione, lasciando aperto l'altro, è perché qualsiasi discorso che si deve svolgere sul λόγος non può prescindere dal fatto che esso non è il principio della politicità umana. Ciò che è importante per il senso più originario di questo "politico" è proprio l'essere parte di una comunità - nel segno di una netta risignificazione e spostamento dei piani: il "politico", da una parte, e dall'altra il razionale, che non possono assolutamente essere intesi come sinonimi, anche se possono darsi nello stesso tempo. Se la κοινωμία è necessaria, è perché un uomo generico non può esistere, dato che si dà sempre come qualcosa di particolare all'interno del tessuto relazionale che produce e che, al tempo stesso, lo precede. In questo senso, il problema del ruolo del λόγος nella comunità umana deve essere posto a partire da questo scenario - e non prima del dispiegarsi, effettivo, del "politico", il quale, come si è cercato qui di dimostrare, non ha le sue radici in esso.

⁶⁵ Per approfondire questa questione, che qui ci si è limitato a sollevare e non già a risolvere, cfr. W. KULLMANN, *Il pensiero politico di Aristotele*, che, smarcando il "politico" dal possesso, da parte dell'uomo, del λόγος, si pone poi il problema del ruolo che il λόγος occupa nella comunità umana.