

La città Frammenti di storia dall'antichità all'età contemporanea

Atti del Seminario di studi
(Università della Calabria, 16–17 novembre 2011)

a cura di

Maria Intrieri
Paolo Siniscalco



Copyright © MMXIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-6503-7

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: ottobre 2013

Indice

Introduzione, p. 9.

S. Cataldi

La *polis* in Aristotele, p. 15.

M. Intriери

Immagini della *polis* in Tucidide, p. 37.

A.M. Manenti

L'impianto urbano di Siracusa in età arcaica e classica, p. 65.

C. Soraci

Speculatrix et propugnatrix meorum periculorum.

Essere moglie a Roma in un'epoca di trasformazioni (I sec. a.C. – I sec. d.C.), p. 81.

P. Siniscalco

Il costituirsi dello 'spazio cristiano': l'esempio di Roma nella Tarda Antichità, p. 109.

B. Clausi

O rerum quanta mutatio!

Città e deserto nell'ideologia ascetica e nella scrittura epistolare di Gerolamo, p. 123.

M. Roch

Mura di pietra, mura di carne.

Vescovi e santi nella città all'inizio del Medioevo, p. 165.

L. Parisoli

Gilson e le metamorfosi della città di Dio.

La città cristiana nella lunga durata, p. 183.

M. Motta

La città da luogo conflittuale a luogo di fraternità nella Francia del XVII secolo, p. 201.

K. Massara

Ricostruire la comunità: Cosenza nel dopoguerra, p. 221.

M. Luppi

La città come luogo di vocazione sociale, politica ed economica.

L'esempio di Giorgio La Pira, p. 235.

Indice dei nomi, dei luoghi e delle cose notevoli, p. 251.

La *polis* in Aristotele

Per Aristotele ogni comunità (*koinonia*) è costituita in vista di un qualche bene. La comunità più importante di tutte, che comprende tutte le altre, è quella che si chiama *polis* o comunità politica (*koinonia politike*)¹.

La comunità che si costituisce per la vita di tutti i giorni è per natura la famiglia (*oikos*), mentre la prima comunità che deriva dall'unione di più famiglie, volte a soddisfare un bisogno non strettamente giornaliero, è il villaggio (*kome*), che è per natura (*physei*) una colonia (*apoikia*) della casa (*oikia*)².

Dapprima — argomenta Aristotele — le città erano costituite da uomini e governate da re, perché ogni casa è il regno del più vecchio. E così anche le colonie di case, che a queste sono affini, hanno lo stesso regime³. Le famiglie, infatti, abitavano separatamente, come era costume per gli antichi⁴.

La comunità di più villaggi costituisce la città, che ha raggiunto il livello dell'autosufficienza (*autarkeias*) per vivere (*tou zen*) e per produrre le condizioni di un'esistenza buona (*eu zen*).

L'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città (*politikon zoon*)⁵, è l'unico ad avere nozione del bene e del ma-

¹ Aristotele, *Politica*, 1252a, 1–7 (in assenza di diversa indicazione, tutti i passi citati sono della *Politica* di Aristotele).

² 1252b, 12–19. Si tratta di un'espressione già usata da Platone (*Leggi*, III 681b) e da questi presa dall'*Iliade* (XX 308).

³ *Odissea* IX 114. Cfr. Platone, *Leggi*, III 680a–d.

⁴ 1252b, 23–24.

⁵ 1253a, 1–3.

le, del giusto e dell'ingiusto, ed è proprio la comunanza di queste cose che costituisce la famiglia e la città⁶.

Per Aristotele nell'ordine naturale il tutto precede necessariamente la parte, onde è chiaro che la città è per natura anteriore all'individuo (*hekastos*). Perciò, chi non può entrare a far parte di una comunità o non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte (*meros*) di una città, ma o una belva o un dio. Come l'uomo che ha realizzato i suoi fini è il migliore degli animali, così anche è il peggiore di tutti gli animali quando fa a meno della legge (*nomos*) e della giustizia (*dike*). L'uomo nasce con armi che servono alla prudenza morale (*phronesis*) e alla virtù (*arete*), sebbene possa usarle anche per scopi del tutto contrari. Tra le virtù dell'uomo, quella della giustizia (*dikaiosyne*) è riconosciuta come un valore politico (*politikon*), perché il giudizio (*dike*) è regola (*taxis*) della comunità politica ed è lo sceveramento (*krisis*) di ciò che è giusto (*tou dikaiou*)⁷.

In quest'ultimo assioma ricorrono non casualmente tre termini differenti: *dikaiosyne*, che è la virtù della giustizia, ovvero la rettitudine morale, la qualità dell'uomo che vive in conformità con l'etica sociale della città e che costituisce il vero fondamento della comunità politica; *dike*, che è la giustizia positiva, originariamente l'*indicazione* della cosa corretta da fare, quale risulta dai giudizi degli organi della comunità sulla base di norme generali applicate ad un caso particolare; *dikaion*, che è infine quel che spetta a ciascuno in base al pronunciamento degli organi giudiziari. È dunque nella città e in riferimento al suo fine, l'*eu zen*, che i diritti dell'uomo devono essere determinati. In questo modo, la *polis*, comunità sovrana, non ha la funzione di limitare, bensì di proteggere i diritti dell'individuo diventato *polites*, inserito in una rete di relazioni statuite, che determinano ciò che è *giusto* per ciascuno.

Aristotele avverte il bisogno di indagare anche i diversi tipi di *politeiai* — cioè di cittadinanze, ovvero di costituzioni o si-

⁶ 1253a, 15–18.

⁷ 1253a, 20–39.

stemi di vita dei cittadini — per vedere ciò che in esse c'è di corretto e di utile: un metodo d'indagine questo, adottato dal filosofo, proprio a ragione dei difetti che riconosceva nelle costituzioni vigenti⁸.

Alla domanda se è necessario che tutti i cittadini abbiano tutto in comune, o non abbiano nulla in comune o abbiano solo qualcosa in comune, egli risponde che è impossibile che essi non abbiano nulla in comune, dal momento che la *politeia* è una forma di comunità e questa ha come primo presupposto la comunanza del luogo (*tou topou*): infatti unitario è il luogo in cui sorge l'unica città e cittadini (*politai*) sono quelli che fanno parte comune (*koinonoi*) dell'unica città⁹. In polemica con Platone, che nella *Repubblica* fa dire a Socrate che anche i figli, le mogli e le proprietà debbono essere comuni¹⁰, Aristotele, pur ammettendo che l'unità di tutta la città è il sommo bene¹¹, precisa che essa, qualora tendesse sempre più all'unità, finirebbe con il non essere più una città, giacché essa è per natura (*physei*) una molteplicità (*plethos*)¹². Non solo è costituita da una pluralità di uomini (*ek pleionon anthropon*), ma anche da individui diversi specificamente (*ex eidei diapheronton*), perché non nasce da uomini simili fra loro (*ou ginetai polis ex homoion*)¹³.

Per questo è l'uguaglianza (*to ison*) offerta in contraccambio (*to antipeonthos*) a salvare le città¹⁴. Così dice Aristotele, riprendendo un principio già espresso nei due scritti sull'*Etica*, dove l'eguaglianza in virtù della reciprocità è detta verificarsi quando si restituisce ad un altro una quantità equivalente a ciò che si è ricevuto da lui¹⁵. Questo è il tipo di rapporti che necessariamente s'instaura tra uomini liberi e uguali, che non posso-

⁸ 1260b, 27–36.

⁹ 1260b, 36–1261a, 9.

¹⁰ Platone, *Repubblica*, III 416d–417b (per la comunione dei beni); V 462a–d (per la comunione delle donne e dei figli).

¹¹ Così anche Socrate in Platone, *Repubblica*, V 462a–d.

¹² 1261a, 15–18.

¹³ 1261a, 22–24.

¹⁴ 1261a, 30–31.

¹⁵ *Etica Eudemia*, 1234b, 29 ss.; *Etica Nicomachea*, 1132b, 33 ss.

no governare tutti contemporaneamente, ma che devono avvi-
cendarsi annualmente o con altro ordine o intervallo cronologi-
co¹⁶.

Per Aristotele non esiste quindi per natura una città che ab-
bia un'unità così stretta, quale alcuni, ad esempio Platone¹⁷, vo-
gliono riscontrare in essa; egli ritiene che la volontà di una *polis*
di essere veramente tale si manifesti solo quando una pluralità
di individui costituisce una comunità autosufficiente¹⁸. La con-
dizione in cui tutti dicano la stessa cosa in realtà non favorisce
affatto la concordia (*ouden homoneutikon*)¹⁹. Affermazione
quest'ultima, di cui Aristotele dà la prova, quando dice che la
comunanza delle donne e dei figli, teorizzata da Platone²⁰, è
causa di discordia, o almeno di un'"amicizia annacquata", anzi-
ché di armonia²¹, cioè di una conciliazione di opposti. Benché
egli sia d'accordo con il Socrate platonico nel riconoscere che
l'amicizia (*philia*) è il massimo bene della città, perché in que-
sto modo le sedizioni (*staseis*) sarebbero ridotte al minimo²², ri-
tiene che in generale sia difficile vivere insieme (*syzen*) e stabi-
lire rapporti di comunanza (*koinonein*) in tutte le faccende
umane, e più ancora in questioni relative alla comunanza dei fi-
gli e delle donne (*peri tes peri ta tekna kai tas gynaikas koino-
nias*) e alla comunanza dei beni (*peri kteseos*)²³. Per Aristotele è
preferibile l'ordinamento (*tropon*) contemporaneo, coronato da
buoni costumi e da un buon sistema di leggi. Quanto all'uso dei
beni, saranno comuni i beni degli amici grazie alla virtù
(*di'aretēn*). Ottenere questo risultato è il compito proprio del
legislatore²⁴. Di fatto, compiacere e aiutare gli amici, ospiti o

¹⁶ 1261a, 30–34.

¹⁷ *Repubblica*, V 464a–b.

¹⁸ 1261b, 12–13.

¹⁹ 1261b, 30–32.

²⁰ *Repubblica*, V 463c–464b.

²¹ 1262b, 1 ss.

²² 1262b, 7–10.

²³ 1262b, 10–36 (comunanza delle donne e dei figli); 1262b, 37–1263a, 21 ss. (co-
munanza dei beni).

²⁴ 1263a, 22–39.

compagni è cosa dolcissima, in un regime però di proprietà privata. Quelli che spingono troppo oltre l'unità della città eliminano l'opera di due virtù: la temperanza (*sophrosyne*) nei rapporti con le donne e la liberalità (*eleutheriotes*) nell'uso delle proprietà²⁵.

Nel III libro della *Politica* Aristotele si pone l'interrogativo cruciale di che cosa è la città in sé²⁶ partendo dal ricercare che cosa è il cittadino, dato che la città è costituita da una moltitudine di cittadini²⁷. Il cittadino è definito dalla possibilità (*exousia*) di partecipare (*koinonein*) alle cariche deliberative e giudiziarie²⁸. Poiché la città è una comunanza di cittadini che hanno una costituzione (*koinonia politon politeias*), se la costituzione (*politeia*) muta di specie (*eidei*) o è differente, bisognerà ammettere che la città non è più la stessa²⁹. Il criterio dunque per stabilire l'identità della città è la costituzione che la regge, indipendentemente dal suo corpo civico³⁰, così come un coro comico non può essere riconosciuto identico ad un coro tragico, anche qualora fosse composto dalle stesse persone, e un'armonia dorica non è la stessa di un'armonia frigia, anche se è costituita dagli stessi suoni³¹.

In realtà, questa sequenza di assiomi nei primi capitoli del III libro non sono altro che una presa di posizione contro il presunto principio dell'unità di stirpe come costitutivo della città, pur nel perenne mutare della composizione civica. Aristotele invece fa valere la possibilità che esista una città costituita da stirpi diverse, oltre al continuo ricambio dei suoi abitanti, dovuto alle nascite e alle morti³². L'unità politica dunque non è materiale, ma etico-formale e paideutica, nonostante i mutamenti

²⁵ 1263b, 5–14.

²⁶ 1274b, 33–34.

²⁷ 1274b, 38–41–1275a, 2.

²⁸ 1275b, 17–21.

²⁹ 1276b, 1–4.

³⁰ 1276b, 10–11.

³¹ 1276b, 4–9.

³² 1276a, 22–40.

sociali ed etnici e il variare dei rapporti tra le varie componenti e parti della città.

Il problema più importante, dunque, per la persistenza della città verte sulla questione della virtù del cittadino: se si debba riconoscere che la virtù dell'uomo dabbene (*andros agathou*) e quella del cittadino serio (*politou spoudaiou*) siano la stessa o meno³³. Ora, siccome vi sono diverse costituzioni (*politeiai*), si dovrà necessariamente ammettere che la virtù del cittadino si commisura alla costituzione³⁴. È chiaro quindi che non è possibile che la virtù posseduta dal cittadino serio sia un'unica perfetta virtù, mentre l'uomo dabbene è tale in quanto possiede una sola virtù (*mian areten*), che è perfetta³⁵. È evidente allora che il cittadino retto (*politēn ontā spoudaion*) può non possedere la virtù secondo la quale si è un uomo dabbene (*aner spoudaios*)³⁶. Polemizzando con Platone, che cercava una città fondata sulla virtù delineando la costituzione migliore, Aristotele afferma che, se è impossibile che una città sia costituita di uomini tutti retti (*ex hapanton spoudaion*), bisogna tuttavia che ciascuno esegua bene (*eu poiein*) il proprio compito (*ergon*), e questo come effetto della sua virtù³⁷.

La città consiste di elementi dissimili (*ek anomoion*) e di altri ancora che sono di specie dissimili (*ex allon anomoion eidon*). Perciò necessariamente la virtù di tutti i cittadini non sarà unica³⁸, perché il bravo governante (*ton archonta ton spoudaion*) è buono e prudente (*agathon kai phronimon*), mentre il cittadino non dovrà essere necessariamente prudente (*phronimon*)³⁹. Diverse infatti sono le capacità di chi comanda e di chi obbedisce, ma il cittadino dabbene deve sapere e poter fare ciò che gli compete sia nell'una che nell'altra condizione, giacché

³³ 1276b, 16–18.

³⁴ 1276b, 24–31.

³⁵ 1276b, 31–34.

³⁶ 1276b, 34–35.

³⁷ 1276b, 35–1277a, 1.

³⁸ 1277a, 8–11.

³⁹ 1277a, 14–16.

proprio in questo consiste la sua virtù: nel sapere ciò che è connesso con l'esercizio del potere sui liberi, sia dal punto di vista di chi lo esercita sia da quello che lo subisce⁴⁰. L'assennatezza (*phronesis*), invece, è la virtù propria di chi esercita il comando. Una prova significativa è nell'osservazione del V libro secondo cui alcune costituzioni si reggono non per la loro stabilità, ma perché i governanti sanno stabilire buone relazioni con quanti non partecipano al governo⁴¹.

Approfondendo quali siano i fini della *polis* e quante le specie di autorità, Aristotele definisce l'uomo come l'animale politico per natura⁴² che desidera vivere insieme agli altri uomini (*syzen*), anche quando nessun bisogno lo spinga. A ciò lo sollecita anche l'interesse comune (*to koinei synpheron*), almeno per quanta parte a ciascuno spetta di vivere in una maniera bella (*tou zen kalos*): questo è il fine precipuo (*telos*) di tutti gli uomini e di ciascuno individualmente⁴³.

È evidente pertanto che tutte le costituzioni che hanno di mira l'interesse comune (*to koinon synpheron*) sono costituzioni rette, in quanto conformi all'assoluta giustizia (*kata to haplos dikaion*), mentre quelle che hanno di mira l'interesse dei governanti sono errate e costituiscono degenerazioni (*parekbaseis*) rispetto alle costituzioni rette, mentre la città è una comunità di liberi⁴⁴.

Quando uno solo o pochi o molti esercitano il potere in vista dell'interesse comune, allora si hanno necessariamente le costituzioni rette (*hai orthai politeiai*); mentre, quando l'uno o i pochi o la massa esercitano il potere nel loro privato interesse (*pros to idion*), allora si hanno le deviazioni (*parekbaseis*)⁴⁵.

Su queste basi per Aristotele tre sono le costituzioni rette: la regalità, l'aristocrazia, il regime costituzionale (*politeia*); corri-

⁴⁰ 1277b, 13–16.

⁴¹ 1308a, 3 ss.

⁴² Cfr. già 1253a, 1 ss.

⁴³ 1278b, 15–24.

⁴⁴ 1279a, 17–21.

⁴⁵ 1279a, 25–31.

spettivamente, tre le degenerazioni: la tirannide, l'oligarchia, la democrazia, di cui nessuna mira all'interesse comune, in quanto la tirannide è il governo monarchico, esercitato in favore del monarca, l'oligarchia mira all'interesse dei ricchi, la democrazia all'utile dei poveri; ma anche di queste due ultime nessuna mira all'utilità comune⁴⁶. Queste due ultime infatti sono le forme di governo più diffuse al tempo di Aristotele⁴⁷, entrambe degenerazioni delle comunità originarie: rispettivamente, l'aristocrazia e il regime costituzionale.

Da quest'ottica, che fissa come oggetto di studio la specificità delle varie specie di costituzioni, risulta ancora più evidente che la *polis* non è costituita dalla comunanza del luogo, dall'astenersi dal danno reciproco e dalla garanzia dei rapporti commerciali, perché, sebbene queste cose siano imprescindibili per l'esistenza della città, non ci sarebbe ancora la città, anche se queste condizioni si realizzassero tutte; bensì la *polis* è la comunità (*koinonia*) che garantisce il vivere bene alle famiglie (*tais oikiais*) e alle stirpi (*tois ghenesin*), grazie ad una vita perfetta e indipendente (*zoes teleias charin kai autarchous*)⁴⁸. Questo scopo però non potrà essere raggiunto se i suoi membri non contrarranno matrimoni reciproci: perciò nelle città sono sorti parentadi e gruppi di fratellanza e sacrifici e modi per trascorrere la vita in comune. Tutto ciò è opera dell'amicizia (*philiias ergon*), legame sociale per eccellenza che mantiene l'unità della città⁴⁹. Infatti — dice Aristotele nel III libro della *Politica* —, la prima azione da fare (*proairesis*) per vivere bene è l'amicizia⁵⁰. In definitiva, tutte le associazioni e le forme di vita in comune non sono altro che mezzi per raggiungere il fine della *polis*, che è l'*eu zen*. Onde la città è una comunità di stirpi e villaggi che vive una vita perfetta e autarchica, ovvero una vita vissuta in

⁴⁶ 1279b, 4–10.

⁴⁷ 1280a, 5–6.

⁴⁸ 1280b, 29–35.

⁴⁹ Cfr. 1262b, 7–8.

⁵⁰ 1280b, 38–39.

modo bello e felice (*to zen eudaimonos kai kalos*)⁵¹. Così la conoscenza reciproca fra i cittadini, favorita dall'organizzazione di mense comuni, consorterie politiche, educazione, momenti di svago e altri raduni, aumenta la fiducia (*pistis*) e quindi migliora i rapporti all'interno della polis⁵². Criticando alcuni pensatori che consideravano il “vivere insieme” (*to syzen*) come fine precipuo di essa, il filosofo insiste col dire che la comunità politica raggiunge il suo fine grazie alle belle azioni (*ton kalon praxeon charin*), che non è semplicemente la convivenza (*to syzen*)⁵³, frutto dei legami di vicinanza e di consanguineità⁵⁴.

In tal modo egli arriva a concludere che quanti contribuiscono nella misura più grande (*pleiston*) alla vita di questa comunità partecipano alla città in grado più alto (*pleion*) rispetto a quelli che — uguali (*isoi*) a questi per la libertà in cui sono nati o per la stirpe da cui provengono o addirittura superiori — sono loro inferiori (*anisoï*) in virtù politica. Lo stesso dicasi per coloro che, superando in ricchezza gli altri, ne sono superati in virtù⁵⁵.

In questo modo Aristotele implicita che al governo della città meritano di andare coloro che più contribuiscono al fine della città e che il solo criterio veritiero di questa partecipazione alla buona vita della città è la pratica delle belle azioni da parte di coloro che hanno in sommo grado l'*arete politike*. Per il filosofo, quindi, la giustizia politica è un'uguaglianza piuttosto complessa ed è facile semplificarla arbitrariamente cogliendone solo un aspetto, in quanto la convivenza politica è fatta di molte relazioni.

Nel campo politico è ragionevole disputarsi le cariche, non tenendo conto di rapporti di uguaglianza casuali ma solo di quelli che derivano da fattori che contribuiscono alla sussisten-

⁵¹ 1281a, 1–2.

⁵² 1313a, 41–1313b, 6.

⁵³ 1281a, 2–4.

⁵⁴ Per il *syzen* come caratteristica della *philia*, cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1157b, 18.

⁵⁵ 1281a, 4–8.

za della città⁵⁶. Requisiti fondamentali per l'elezione sono: 1) libertà e ricchezza, 2) giustizia e virtù politica. Senza questi la città non può reggersi, con la differenza che senza i primi due (libertà e ricchezza) una città non può sussistere, senza i secondi (giustizia e virtù politica) non può essere governata bene (*oikeisthai kalos*)⁵⁷.

Aristotele ammette la possibilità che un cittadino o un gruppo di cittadini, non tanto numeroso da costituire una città, eccellano tanto in virtù che la loro importanza politica non sia paragonabile a quella degli altri. Se ciò avvenisse, però, non bisognerebbe dire che costoro costituiscono una parte della città: essi sarebbero piuttosto come un dio per gli uomini. A coloro che sono superiori alla norma non è possibile imporre leggi, in quanto sono legge (*nomos*) essi stessi⁵⁸. È questo il problema della tirannide, che è la forma degenerata della regalità⁵⁹.

Risulta invece evidente che in una comunità di simili e di uguali (*en homoiois kai isois*) non è conveniente né giusto che uno solo imperi su tutti (*hena kyrion einai panton*), neppure se dimostra superiorità nella pratica della virtù⁶⁰.

Delle tre forme costituzionali rette, la migliore è quella amministrata dagli uomini migliori (*hypo ariston*) che eccellano per virtù. In tale forma alcuni possono essere governati e altri possono governare in vista della vita migliore (*pros ten airotaten zoen*). La virtù dell'uomo e quella del cittadino coincidono⁶¹.

Se in generale il cittadino è colui che può governare ed essere governato in modi diversi nelle diverse costituzioni, tuttavia nella migliore delle costituzioni il cittadino è colui che può e

⁵⁶ 1283a, 10–23.

⁵⁷ 1284a, 3 ss.

⁵⁸ 1284a, 13–14.

⁵⁹ 1284a, 14–16.

⁶⁰ 1288a, 1–5.

⁶¹ 1288a, 39–41.

vuole essere governato e governare avendo di mira la vita secondo virtù (*pros ton bion ton kat'areten*)⁶².

Le diverse forme di costituzioni sono la tematica del IV libro, la cui composizione è certamente posteriore a quella del III. Con i libri V e VI esso forma un “blocco realista”, che non sembra essere il seguito logico dei libri precedenti.

Il filosofo afferma proprio all'esordio di questo libro che spetta ad una medesima scienza (*episteme*) cercare quale sia la costituzione migliore (*politeian ten aristen*), come debba essere per soddisfare il nostro ideale (*theoesai*), e quale invece si adatti (*harmottousa*) alle diverse condizioni in cui può essere messa in pratica⁶³.

Per l'empirista Aristotele, bisogna determinare quale tipo di costituzione sia preferibile nei diversi casi, perché forse in alcuni è necessaria la democrazia più che l'oligarchia, in certi altri la seconda più che la prima⁶⁴. La causa per cui vi sono più tipi di costituzioni sta nel fatto che ogni città è costituita da più parti (*mere pleio*): dai ricchi (*euporoi*), dai poveri (*aporoi*) e da coloro che hanno una posizione intermedia (*mesoi*)⁶⁵.

A volte tutte queste parti partecipano alla vita politica, a volte non tutte ma solo alcune, in numero maggiore o minore. La costituzione (*politeia*) è infatti un ordine (*taxis*) imposto alle cariche politiche, o secondo il peso politico di coloro che vi accedono (*kata ten dynamin ton metechonton*), o secondo un criterio di eguaglianza che poggia su un elemento comune (*kata tin'auton isoteta koinen*): per esempio, o ai ricchi, o ai poveri, o agli uni e agli altri.

La conclusione che ne deriva è che le costituzioni sono tante quante sono gli ordini (*taxeis*) determinati da rapporti di premi-

⁶² 1283b, 42–1284a, 1–3.

⁶³ 1288b, 21–27.

⁶⁴ 1289b, 16–19.

⁶⁵ 1289b, 27–35.

nenza (*kata tas hyperochas*) e di differenza (*kata diaphoras*) tra le parti costitutive (*ton morion*)⁶⁶.

Aristotele viviseziona ulteriormente la città per gruppi funzionali, egualmente necessari:

1) la massa (*plethos*) di coloro che devono procurare il nutrimento (*ten trophen*) alla città, quelli che si chiamano agricoltori (*georgoi*);

2) gli operai (*to banauson*), che sono alle arti, senza le quali la città non potrebbe sussistere;

3) i commercianti (*to agoraion*), che si dedicano alle compe-re e alle vendite, sia all'ingrosso che al minuto;

4) i salariati (*to tethikon*);

5) i soldati (*genos to propolemeson*), che non sono meno necessari delle altre parti, se non si ha intenzione di asservirsi (*doubleisein*) agli invasori⁶⁷;

6) la parte che amministra la giustizia (*to metechon dikaiosynes dikastakes*), nonché quella che prende le deliberazioni (*to bouleuomenon*), opera dell'intelligenza politica (*syneseos politikos ergon*)⁶⁸;

7) i ricchi che, con le loro sostanze, prestano servizi alla città (*to leitourgon*);

8) i funzionari (*to dimiourgikon*) e quelli che occupano le magistrature della città (*to peri tas archas leitourgoun*), se è vero che questa non può sussistere senza le magistrature (*aneu archonton*)⁶⁹.

Contro la classificazione in parti della “prima città” operata da Platone, costituita unicamente da gruppi che soddisfacevano i bisogni primordiali⁷⁰, Aristotele non ha reticenza ad affermare

⁶⁶ 1290a, 3–13.

⁶⁷ 1291a, 6–8, 19–22, in polemica con Platone (*Repubblica*, II 373b ss.).

⁶⁸ Colloco in tale posto il gruppo sociale costituito dagli amministratori della giustizia e da coloro che hanno capacità deliberative, perché successivamente è menzionato un *settimo* gruppo senza che prima sia menzionato il sesto.

⁶⁹ 1290b–1291a, 18.

⁷⁰ *Repubblica*, II 369b ss.

che appartengono al nucleo originario della *polis*, oltre ai guerrieri⁷¹, anche coloro che amministrano la giustizia e quanti si dedicano alle deliberazioni («opera che richiede intelligenza politica»), se con Platone si riconosce che parte costitutiva dell'essere vivente (*zoou*) è l'anima (*psyche*) più che il corpo (*soma*)⁷².

Inoltre, è necessario che nella città, fin dal suo primo sorgere, vi siano uomini in grado di esercitare le cariche (*archein*) e che prestino i loro servizi alla città (*leitourgous tas tei polei*). Queste funzioni sono da aggiungere, probabilmente, a quelle già menzionate *en passant* da Aristotele⁷³.

Se è vero dunque che in una *polis* ci devono essere queste funzioni e che devono essere espletate con capacità e con senso di giustizia (*kalos kai dikaios*), è necessario anche che vi siano alcuni cittadini che posseggano la virtù politica e ne facciano partecipi i concittadini (*metechontas einai tinas aretes ton politon*)⁷⁴.

La virtù va partecipata da chi la possiede, proprio perché non tutti hanno le stesse capacità, così come è impossibile che le stesse persone siano al contempo ricche e povere: una constatazione, quest'ultima, tratta dalla realtà di fatto. Perciò — continua Aristotele — sembra che i ricchi e i poveri siano le vere parti della città. E poiché in genere gli uni sono pochi e gli altri molti, pare che queste siano le parti antagonistiche della città (*enantia mere tes poleos*)⁷⁵. In mezzo, fra queste, vi è il cetto medio, al quale Aristotele riconosce il ruolo di salvatore della città, in quanto impedirà che una delle due parti contrarie raggiunga un potere eccessivo⁷⁶: grazie alla fiducia che riscuote, agendo da arbitro, potrà rendere salda la costituzione⁷⁷.

⁷¹ Cfr. Platone, *Repubblica*, II 373e ss.

⁷² 1291a, 24–25.

⁷³ 1291a, 38–40.

⁷⁴ 1291a, 40–1291b, 2.

⁷⁵ 1291b, 2–13.

⁷⁶ 1295a, 25–1296b, 38–39.

⁷⁷ 1296b, 34–1297a, 6.

Come vi sono più costituzioni, così vi sono più specie di democrazia e di oligarchia nelle diverse città⁷⁸.

Aristotele considera anzitutto la democrazia nella sua prima forma (*demokratia he prote*) come quella che si definisce in base all'uguaglianza (*kata to ison*).

In tale democrazia la legge (*ho nomos*) stabilisce che i poveri non abbiano più diritti (*ou mallon hyperechein*) dei ricchi e che gli uni non siano padroni del governo (*kyrious*) più degli altri, ma che entrambi lo siano in modo paritetico (*homoios*). Ma poiché il demo costituisce la maggioranza ed è sovrana l'opinione (*doxan*) della maggioranza, è gioco forza (*ananke*) che un tale regime sia una democrazia⁷⁹.

A questo primo tipo seguono altre quattro specie. L'ultima è quella in cui si verificano tutte le altre condizioni, ma con un'unica, fondamentale differenza: la sovranità spetta alla massa (*plethos*) e non alla legge (*nomos*). Il che avviene quando i decreti (*psephismata*) votati all'assemblea popolare, e non la legge, sono sovrani (*kyria*)⁸⁰.

Questo stato di cose è dovuto all'azione dei demagoghi. Nelle città in cui la democrazia governa secondo la legge non si ha il demagogo, ma i migliori cittadini seggono ai primi posti (*all'oi beltistoi ton politon eisin en proedriai*). I demagoghi invece sorgono dove le leggi non sono sovrane (*me kyrioi*): il popolo (*demos*) diventa allora il vero monarca, un'entità unica composta dai molti (*synthesos eis ek pollon*), i quali di fatto sono signori, sovrani (*kyrioi*), non presi uno per uno, ma tutti insieme. Allora questo popolo, proprio perché divenuto monarca, cerca di esercitare il suo dominio da solo (*zetei monarchein*) sottraendosi all'autorità delle leggi (*dia to me archesthai hypo ton nomon*), e diventa dispotico⁸¹.

⁷⁸ 1291b, 14–16. Cfr. 1289b, 12 ss. e 1289b, 27.

⁷⁹ 1291b, 30–38.

⁸⁰ 1291b, 39–1292a, 7.

⁸¹ 1292b, 7–17.

Così vengono in onore gli adulatori del popolo (*kolakes tou demou*) e questa democrazia diventa analoga a quella monarchia che si chiama tirannide. L'*ethos* è lo stesso, entrambi i regimi sono dispotici verso i migliori, i decreti (*psephismata*) cui il popolo ricorre per non sottostare alle leggi sono analoghi agli editti (*epitagmata*) emanati dai tiranni, il demagogo e l'adulatore sono identici (*autoi*) e il loro ruolo analogo. Entrambi hanno una enorme influenza presso i loro padroni.

È a causa di questi adulatori che i decreti, e non le leggi, sono sovrani (*kyria*), giacché riescono a riportare tutte le decisioni davanti al popolo, che viene persuaso dai discorsi dei demagoghi e li obbedisce⁸². Lo studio dei danni provocati dai demagoghi, sintomo e insieme causa di una grave degenerazione dei rapporti politici e della costituzione democratica, viene approfondito nel V libro, dove Aristotele si assume l'onere di suggerire i mezzi per salvare ogni genere di costituzione.

Per Aristotele, quindi, in polemica con il Socrate platonico, la città, come la famiglia, deve sì avere o raggiungere una forma di unità, ma non un'unità totalizzante, incondizionata (*pan-tos*). La polis deve piuttosto mantenere o ristabilire il giusto equilibrio fra le sue componenti, cioè l'equilibrio dettato dalla sua costituzione. Se invece volesse annullare la molteplicità che è in sé e procedere verso l'unità, una città potrebbe perire o sopravvivere, ma anche in quest'ultimo caso, diventerebbe una cattiva città: rischierebbe cioè di annullarsi come città, come si annulla la sinfonia ridotta all'omofonia o il ritmo ridotto a una sola misura.

Esiste un unico mezzo per far sì che la città, risultante da molteplici componenti diverse fra di loro e plurale in se stessa, diventi una vera comunità e si esprima di volta in volta in una comunione d'intenti: questo mezzo è l'educazione di tutti i cittadini finalizzata ad ogni singola costituzione (*to paideuesthai*

⁸² 1292b, 17-28.

pros tas politeias), coerente in se stessa e pur diversa rispetto a quella impartita in tutte le altre città⁸³.

Silvio Cataldi

Università di Torino
silvio.cataldi@unito.it

Nota bibliografica

Nell'impossibilità di offrire in questa sede una bibliografia completa che abbracci tutte le questioni sollevate nel contributo, mi limito a offrire una selezione che tuttavia consentirà al lettore di approfondire i principali temi legati alla *polis* in relazione al pensiero aristotelico:

ACCATTINO P., *Il problema di un metodo biologico nella Politica di Aristotele*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino» 112, 1978, pp. 169–195.

ACCATTINO P., *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia, Torino 1986.

ACCATTINO P. (introd., trad., note di), *Platone. Politico*, Laterza, Roma–Bari 1997.

ALBERTI A., “*Philia*” e identità personale in Aristotele, in A. ALBERTI, *L'arte del vivere: aspetti dell'etica aristotelica ed epicurea*, Il Melangolo, Genova 2008, pp. 17–45.

AMPOLO C., *Il sistema della “polis”. Elementi costitutivi e origine della città greca*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II 1, a cura di S. SETTIS, Einaudi, Torino 1996, pp. 297–342.

⁸³ 1263b, 29–37; cfr. 1310a, 12 ss.

AUBENQUE P., *Amitié et communauté chez Aristote*, in *La amistad en la filosofía antigua*, ed. J.M. ZAMORA CALVO, UAM, Madrid 2009, pp. 113–120.

AUBONNET J. (texte établi et traduit par), *Aristote. Politique (Livres I et II)*, Les Belles Lettres, Paris 1968.

BELFIORE E., *Family friendship in Aristotle's ethics*, «Ancient philosophy» 21, 2001, pp. 113–132.

BERTELLI L., *Forme di argomentazione nella "Politica" di Aristotele*, in *La armonia del conflitto. Los fundamentos aristotélicos de la política. Actas del Congreso Internacional sobre la Política de Aristóteles, Universidad Carlos III y Instituto "Lucio Anneo Seneca" (Madrid, Getafe 8–9 Octubre 2008)*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012.

BERTI E., *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma–Bari 1989.

BERTI E., *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma–Bari 1997.

BIEN G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg–München 1973.

BODÉÜS R., *Politique et philosophie chez Aristote. Recueil d'études*, préface de P. PELLEGRIN, (Collection d'Etudes Classiques), Peeters, Namur 1991.

BODÉÜS R., *Aristote, la justice et la cité*, Presses Universitaires de France, Paris 1996.

CAMBIANO G., *I filosofi e il potere in Platone e Aristotele*, in *Intelletuali e potere nel mondo antico. Atti del convegno nazionale di studi (Torino, 22–24 aprile 2002)*, a cura di R. UGLIONE, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2003, pp. 63–82.

CAMPESE S., *Forme di vita e forme economiche in Aristotele*, «La società degli individui» 24/3, 2005, pp. 5–16.

CARLIER P., *La nozione di ἀρχή nella "Politica" di Aristotele*, in *Poleis e Politeiai: esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali. Atti del convegno internazionale di Storia Greca (Torino, 29–31 maggio 2002)*, a cura di S. CATALDI, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004, pp. 393–401.

COHEN D., *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

CUSCUNÀ C., *Nel segno di Harmonia: miti e forme di coesione poleica, in Salvare le città, costruire la concordia, progettare la pace. Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca (Torino, 8–10 giugno 2006)*, a cura di S. CATALDI, E. BIANCO, G. CUNIBERTI, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2012, pp. 397–418.

DAVERIO ROCCHI G., *Città–stato e stati federali della Grecia classica. Lineamenti di storia delle istituzioni politiche*, LED, Milano 1993.

DIHLE A., *Der Begriff des Nomos in der griechischen Philosophie*, in *Nomos und Gesetz. Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzdenkens*, hrsg. von O. BEHREND, W. SELLERT, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, pp. 117–134.

GASTALDI S., *Le immagini della virtù. Le strategie metaforiche nelle "Etiche" di Aristotele*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1994.

GASTALDI S., *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, «Elenchos» 16, 1995, pp. 253–290.

GASTALDI S., *Storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma–Bari 1998.

GASTALDI S., *Bios haireiotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2003.

HANSEN M.H., *Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Blackwell, Oxford 1991.

HANSEN M.H. (ed.), *Polis and City–state: An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1998.

HANSEN M.H., NIELSEN T.H. (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*, Oxford University Press, Oxford 2004.

HÖFFE O. (hrsg. von), *Aristoteles Politik*, Akademie Verlag, Berlin 2001.

IRRERA E., *Le ragioni dell'utile e quelle del bello in Aristotele* (*Politica III, 10–11*), «Il pensiero politico: rivista di storia delle idee politiche e sociali» 41, 2008, pp. 289–313.

JAEGER W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1923.

KEYT D., MILLER F.D. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle Politics*, Blackwell, Oxford 1991.

KRAUT R., *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2002.

KRAUT R., SKULTETY S. (eds.), *Aristotle's Politics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Oxford 2005.

LANZILLOTTA E., *Lo stato del cittadino nella "Politica" di Aristotele*, in *Poleis e Politeiai: esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali. Atti del convegno internazionale di storia Greca (Torino, 29–31 maggio 2002)*, a cura di S. CATALDI, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004, pp. 385–391.

LAURENTI R., *Introduzione alla Politica di Aristotele*, L'Officina Tipografica, Roma 1992.

LAURENTI R. (a cura di), *Aristotele. Politica*, Laterza, Roma–Bari 1993.

LESZL E., *La politica è una “techne”? E richiede un’“episteme”?* *Uno studio sull’epistemologia nella “Politica” di Aristotele*, in *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell’età moderna*, a cura di E. BERTI, L. NAPOLITANO VALDITARA, L.U. Japadre Editore, L’Aquila 1989, pp. 75–159.

LOMBARDO M., *La polis: società e istituzioni*, in *La città greca antica*, a cura di E. GRECO, Donzelli, Roma 1999, pp. 5–35.

LORD C. (introd., transl., notes and glossary by), *Aristotle. The Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

MEIKLE S., *Aristotle and the Political Economy of the “Polis”*, «Journal of Hellenic Studies» 99, 1979, pp. 57–73.

MICALELLA D., *Organizzazione degli spazi urbani e politica: il posto della “scholè” nella città ideale di Aristotele*, «Ancient Society» 38, 2008, pp. 23–38.

MOGGI M., *La polis e le altre organizzazioni politico-territoriali: formazione e sviluppi*, in A. BARBERO (dir.), *Storia d’Europa e del Mediterraneo, II, Il mondo antico, La Grecia*, a cura di M. GIANGIULIO, vol. III, Salerno Editrice, Roma 2007, pp. 93–130.

MULHERN J.J., *The aristè politeia and Aristotle’s intended audience in “Politica”*, «Polis» 24, 2007, pp. 284–297.

NAGLE D.B., *The Household as the Foundation of Aristotle’s Polis*, Cambridge University Press, New York 2006.

NATALI C., *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.

PATZIG G. (hrsg. von), *Aristoteles’ Politik, Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen (Bodensee 25 August–3 September 1987)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.

DE ROMILLY J., *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 2001².

ROWE C.J., *Aims and Methods in Aristotle's Politics*, «Classical Quarterly» 27, 1977, pp. 159–172.

SAKELLARIOU M., *The Polis/State. Definition and Origin*, National Hellenic Research Foundation, Athens 1989.

SAUNDERS T.J. (transl. and comm. by), *Aristotle, Politics. Books I and II*, Clarendon Press, New York 1995.

PHILLIPS SIMPSON P.L. (transl. and comm. by), *The Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill–London 1997.

VEGETTI M., *Normale, naturale, normativo in Aristotele*, «Quaderni di Storia» 52, 2000, pp. 73–84.

VIANO C.A. (introd., trad. e note di), *Aristotele. Politica*, BUR, Milano 2002.

VIMERCATI E., “Ethnos” e “polis” in *Aristotele*, «Rendiconti Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e lettere» 136, 2002, pp. 155–176.

Abstract

Analysis of Aristoteles' philosophical reflections on the polis in the ancient Greece, which doesn't consist of a commonality of place, or the avoidance of mutual detriment or a guarantee for trade relations, but is a community (koinonia) which assures good life to families, thanks to a perfect and independent life. Inside the polis, the best constitutional form is when it is administered by the best men in virtue. In this form, some citizens can be governed and others can govern aiming at the best life for all, since men's virtues and citizen's virtues coincide.

Keywords: *Polis, Aristotle, Community, Virtue, Constitution.*

Finito di stampare nel mese di ottobre del 2013
dalla «ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15
per conto della «Aracne editrice S.r.l.» di Roma