

DOMINI



MEMO

10



# GOVERNO MISTO

*Ricostruzione di un'idea*

a cura di Domenico Felice

Liguori Editore

Questo volume è pubblicato con un contributo PRIN 2007 (“Le fonti britanniche e francesi del pensiero di Hume e l’illuminismo scozzese”).

Questa opera è protetta dalla Legge sul diritto d’autore  
(<http://www.liguori.it/areadownload/LeggeDirittoAutore.pdf>).

Tutti i diritti, in particolare quelli relativi alla traduzione, alla citazione, alla riproduzione in qualsiasi forma, all’uso delle illustrazioni, delle tabelle e del materiale software a corredo, alla trasmissione radiofonica o televisiva, alla registrazione analogica o digitale, alla pubblicazione e diffusione attraverso la rete Internet sono riservati. La riproduzione di questa opera, anche se parziale o in copia digitale, fatte salve le eccezioni di legge, è vietata senza l’autorizzazione scritta dell’Editore.

Liguori Editore  
Via Posillipo 394 - I 80123 Napoli NA  
<http://www.liguori.it/>

© 2011 by Liguori Editore, S.r.l.

Tutti i diritti sono riservati

Prima edizione italiana Settembre 2011

Stampato in Italia da Liguori Editore, Napoli

*Felice, Domenico* (a cura di):

***Governo misto. Ricostruzione di un’idea***/Domenico Felice (a cura di)

Memo

ISBN-13 978 - 88 - 207 - 4867 - 8

ISSN 1972-070X

1. Platone, Aristotele, Polibio 2. Cicerone, Tommaso d’Aquino I. Titolo II. Collana III. Serie

*Ristampe:*

20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1 0

La carta utilizzata per la stampa di questo volume è inalterabile, priva di acidi, a pH neutro, conforme alle norme UNI EN Iso 9706 ∞, realizzata con materie prime fibrose vergini provenienti da piantagioni rinnovabili e prodotti ausiliari assolutamente naturali, non inquinanti e totalmente biodegradabili (FSC, PEFC, ISO 14001, Paper Profile, EMAS).

## INDICE

- 1    *Premessa*  
     di *Domenico Felice*
- 3    Platone e il governo misto  
     di *Giuseppe Cambiano*
- 23   *La politia* aristotelica e l'elogio della medietà  
     di *Silvia Vida*
- 67   Polibio e il governo misto  
     di *John Thornton*
- 119   Aspetti della riflessione sul governo misto nel pensiero politico romano  
     da Cicerone all'età di Giustiniano  
     di *Umberto Roberto*
- 161   Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino  
     e nella riflessione politica tardomedievale  
     di *Stefano Simonetta*





## PREMESSA

di *Domenico Felice*

È passato ormai un decennio da quando, nel 2001-2002, ha visto la luce, presso questa Casa editrice, l'opera, da me progettata e curata, sulla genesi e gli sviluppi del concetto filosofico-politico di dispotismo, la cui accoglienza anche presso un pubblico non specialista è stata oltremodo positiva e incoraggiante.

Da allora, in sintonia col *modus philosophandi* tipicamente dicotomico di Montesquieu e di Hannah Arendt (oppressione/libertà, tenebre/luce, abisso/salvezza<sup>1</sup>), ho portato avanti un altro analogo progetto collettivo sulla forma politica che più di altre ne è la perfetta antitesi, vale a dire il governo misto. È questa, infatti, la forma di Stato in cui, a partire dall'antichità greca, appaiono meglio condensati i tratti strutturali antitetici al governo dispotico, e cioè: a) l'idea del limite (o della *medietas*), in contrapposizione a quella di eccesso (in tutti i sensi), realizzata attraverso la mescolanza di monarchia, aristocrazia e democrazia, ossia le tre forme semplici e rette della tipologia aristotelico-polibiana delle forme di governo; b) il principio della distribuzione e del controllo reciproco dei poteri fondamentali dello Stato, in contrapposizione all'abuso di potere, il peggiore fra tutti i mali politici; c) la concezione dialettica del bene comune e della libertà, in opposizione

<sup>1</sup> Desumo le tre coppie da Montesquieu, la cui filosofia politica ruota tutta, vale a dire non solo nello *Spirito delle leggi* (1748), come si crede di solito, attorno alle coppie di concetti antitetici dispotismo/governo moderato, tenebre/luce e abisso/salvezza: sulla prima coppia, vedi, a mero titolo d'esempio, la chiusa del capitolo 14 del libro V dell'opera appena citata e sulle altre due, ancora nello *Spirito delle leggi*, il capitolo 1 del libro XXIV. Per H. Arendt, vedi almeno quanto di lei acutamente e correttamente scrive uno dei suoi massimi studiosi: «[...] il suo è stato un tentativo di esplorare sia gli abissi sia i vertici dell'attività politica [...]. Il suo tenace interesse per il peggio e il meglio della vita politica non costituisce soltanto il segreto del suo fascino, ma è, al tempo stesso, il filo conduttore dei suoi numerosi scritti sull'argomento» (G. Kateb, *Hannah Arendt - L'origine del totalitarismo* [1992], < <http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=91> >, p. 3).

al monismo uniforme e particolaristico del despota; d) l'ideale, infine, della durata o stabilità, in opposizione al carattere intrinsecamente autodistruttivo del dispotismo.

A dispetto della malignità dei tempi correnti, il progetto, seppure molto lentamente, è andato e va avanti. Ne propongo qui un primo importante risultato con cinque contributi dedicati al tema del governo misto, rispettivamente, in Platone, Aristotele, Polibio, Cicerone e altri autori della tarda antichità, Tommaso d'Aquino.

Non spetta a me esprimere giudizi su questi contributi: da soli, i nomi dei loro autori costituiscono, comunque, una valida garanzia di rigore e competenza. Sta a me, invece, rinnovare a questi studiosi la mia più profonda stima e gratitudine per l'attività di ricerca svolta e per la fiducia costantemente accordatami.

Bologna, maggio 2011

## PLATONE E IL GOVERNO MISTO

di Giuseppe Cambiano

1. Per affrontare la questione dell'assenza o presenza di uno o più concetti di costituzione mista nel pensiero di Platone può essere utile assumere a termine di confronto alcuni punti della trattazione di questo concetto svolta da Polibio nel frammentario libro VI delle sue *Storie*, la quale costituirà una delle più importanti pezze d'appoggio per le utilizzazioni moderne di questa nozione<sup>1</sup>. Polibio prende posizione contro non precisati sostenitori di due tesi (probabilmente connesse fra loro), ossia che esistano soltanto tre tipi di costituzione (*politeia*), da essi denominate *regalità*, *aristocrazia* e *democrazia* e che queste siano le costituzioni ottime (3, 5-7). La prima tesi gli appare smentita dall'osservazione dell'esistenza di costituzioni monarchiche e tiranniche, assai diverse dalla regalità, benché con punti di somiglianza con questa; e lo stesso discorso vale per la relazione tra oligarchie e aristocrazie e tra forme di democrazia (3, 9-12). Regalità non è qualsiasi tipo di governo di uno solo (*monarchia*), ma soltanto quella che gode del consenso dei governati e che governa mediante la saggezza (*gnome*) e non con la paura e la violenza (4, 2). Così non ogni oligarchia è aristocrazia, ma solo quella nella quale il governo è nelle mani degli uomini più giusti e saggi, né è democrazia semplicemente quella in cui la moltitudine è padrona di fare tutto ciò che vuole, ma propriamente solo quella in cui le decisioni dei più sono ancorate alle tradizioni patrie che comportano venerazione degli dèi, cura dei genitori, rispetto dei più anziani, obbedienza alle leggi, ossia, potremmo

<sup>1</sup> Cfr. G. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Alterthum*, Amsterdam, Hakkert, 1968; F.W. WALBANK, *Polybius*, Berkeley - Los Angeles - London, The University of California Press, 1972, pp. 130-156, e W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980. Cfr. anche C. CARSANA, *La teoria della "costituzione mista" nell'età imperiale romana*, Como, New Press, 1990, e, per gli usi moderni della nozione di costituzione mista, G. CAMBIANO, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

dire, quella in cui sono rispettati una serie di rapporti gerarchici (4, 3-5). Bisogna dunque concludere che i generi di costituzione sono sei: oltre ai tre predetti, le forme negative connaturate a ciascuno di essi, ossia *monarchia*, *oligarchia* e *oclocrazia* (4, 6). Più precisamente, tra queste forme esiste una successione naturale, secondo cui da ciascuna forma positiva si genera la corrispondente negativa e dalla negativa la positiva successiva, con la parziale eccezione del governo di uno solo che presenta una sequenza più complessa. In questo caso infatti il punto di partenza è la monarchia, il governo di uno solo senza ulteriori qualificazioni, che si corregge e perfeziona in regalità, la cui corruzione è la tirannide. Poi dalla tirannide si genera l'aristocrazia, che si muta in oligarchia, da cui si genera per opposizione la democrazia, che per *hybris* e illegalità si converte in oclocrazia<sup>2</sup>. Polibio sa che il tema del mutamento naturale (*metabolé katà physin*) delle forme costituzionali è stato accuratamente esplorato da Platone (5, 1-3), ma a lui interessa soltanto nella misura in cui gli è utile per comprendere le vicende della storia di Roma, che ripercorrono questa sequenza naturale.

Se si potesse sostenere che ottime sono le tre forme semplici e non ovviamente le loro degenerazioni, il problema della costituzione ottima sarebbe già risolto di fatto. In realtà Polibio si sente autorizzato a respingere anche questa seconda tesi, perché gli appare chiaro che bisogna considerare ottima la costituzione che risulta da elementi peculiari delle tre forme semplici (3, 7). Questo punto è per lui dimostrabile mediante il *logos* e mediante i fatti, secondo una duplicità di piani già differenziati da Platone e una procedura sovente impiegata anche da Aristotele nella sua *Politica*. Il fatto cui Polibio si appella esplicitamente sin dall'inizio è la legislazione di Licurgo, che fu il primo a organizzare Sparta secondo questo schema (3, 8). Il *logos* poggia invece sul riconoscimento della naturalità della successione delle costituzioni, che contiene dunque come costitutivo di ciascuna forma positiva il germe che dà luogo alla sua degenerazione negativa. Polibio, com'è noto, ritiene che la sequenza naturale abbia un andamento ciclico (*anakyklosis*) per cui giunti al punto terminale della sequenza l'ultimo termine (tirannide del popolo) si converte nel punto iniziale, monarchia nel senso di governo di uno solo<sup>3</sup>. È possibile sfuggire a questo ciclo? Apparentemente sembra che

<sup>2</sup> POLIBIO 4, 7-10; per il perfezionamento della monarchia in *basileia* cfr. anche 5, 9-10 e 6, 7-12 e per i passaggi da *basileia* a tirannide, ad aristocrazia, oligarchia, democrazia, *cheirokratia* e dispotismo del *plethos* unico a governare, cioè *monarchos*, cfr. 7, 8-9, e 8, 1-5; 9, 1-9.

<sup>3</sup> POLIBIO 9, 10. Sul concetto di *anakyklosis* cfr. soprattutto G. SASSO, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 2 voll., Milano-Napoli, Ricciardi, 1987, vol. I, pp. 3-118. In generale cfr. anche G.W. TROMPF, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought from Antiquity to Reformation*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1979.

l'espedito per sfuggirvi o almeno rallentarlo drasticamente sia appunto una costituzione mista. Qui entrano in gioco appunto Roma e Sparta, ma mentre a Roma essa fu raggiunta attraverso molte lotte e vicende e sofferenze (*agonon* e *pragmaton*) (11, 13-14), a Sparta ciò fu dovuto al *logos* di Licurgo che si tradusse nella sua opera di legislatore, ossia in un progetto razionale consapevole elaborato sin dall'inizio. Polibio presuppone che Licurgo si fosse già reso pienamente conto (*synnoesas, syllogisamenos*) di questo ciclo naturale della successione delle costituzioni, dovuta al fatto che ciascuna forma semplice, per il fatto di costituirsi sulla base di un'unica *dynamis*, è fragile e destinata naturalmente a tramutarsi nella connaturata forma negativa, come il ferro in ruggine (10, 1-5). Questa conoscenza aveva fornito a Licurgo una preconsoscenza (*proeidomenos*) di ciò che sarebbe accaduto, la quale lo aveva condotto a organizzare la *politeia* spartana non secondo una delle forme semplici, ma selezionando e componendo tra loro gli elementi positivi (*aretai*) delle forme ottime (*ariston politeumatou*), affinché nessun elemento proprio di ciascuna forma si accrescesse oltre il dovuto e degenerasse quindi nella forma negativa. La finalità di Licurgo era dunque di impedire l'eccessivo ampliamento di potere di una delle tre componenti (proprie di ciascuna forma semplice: regalità, *aristoi*, *demos*). Questa finalità era raggiunta mediante un sistema di spinte e contropunte che portavano a una situazione di equilibrio: la metafora esplicita usata da Polibio è quella della bilancia, come è provato dall'uso di termini quali *antispomenes, katarrepe, isorropoun, zygotatoumenon* (10, 6-7; cfr. *ropé* a 10, 10). Polibio rintracciava una base psicologica in questo sistema: ciascuna delle tre componenti incute paura, *phobos*, in altre. Si tratta dunque di un sistema di paure incrociate (Polibio chiama ciò *antipatheia*), che fungono da freni all'eccessivo incremento di potere di una delle tre componenti, ossia i due re, la gerusia (o cui membri sono selezionati *aristinden*), il *plethos* (10, 8-11). Il risultato era stato la lunga durata della costituzione spartana e della sua libertà (10, 11), sino ai tempi di Polibio, il che le aveva consentito di sfuggire (almeno sinora) al ciclo delle costituzioni.

2. Come si vede, la prima condizione per la possibilità dell'elaborazione di un concetto di costituzione mista in senso polibiano è che le costituzioni siano tre e che ciascuna di esse comporti una corrispondente forma negativa. Proprio in quanto ciascuna forma positiva genera dal suo interno gli elementi per il mutamento nella negativa, è necessario selezionare solo gli elementi positivi di ciascuna delle tre e mescolarli tra loro. Quando Platone affronta il problema delle costituzioni politiche, si trova di fronte al dato già consolidato nella tradizione di una tripartizione delle forme di governo

o di costituzione, in base al numero dei detentori del potere. Basta pensare al celebre dibattito ambientato in Persia sui pregi e difetti di ciascuna delle tre forme, *isonomie*, oligarchia e monarchia, presente in Erodoto III 80-82<sup>4</sup>. Nella *Repubblica* Platone presenta questa tripartizione come un dato noto. Infatti già nel primo libro egli mette in bocca a Trasimaco, uno degli interlocutori di Socrate, sostenitore della ben nota tesi che la giustizia è l'utile del più forte, la constatazione – sotto forma di domanda retorica – che alcune città sono governate da un tiranno (*tyrannountai*), altre *demokratountai* e altre ancora *aristokratountai* e che ciò che domina in ciascuna città è *to archon* (338 d 6-9), ossia, noi diremmo, il potere operante di fatto in ciascuna di esse (poco dopo parla di potere costituito, *kathestekuià arché*, cfr. 338 e 5-339 a 4). Tale potere stabilisce le leggi facendo riferimento a ciò che è utile a sé (338 e 1-3). La specificità di questa posizione di Trasimaco è di rendere di fatto irrilevante la differenziazione delle forme di costituzione e di governo rispetto alla logica del potere, che è unica e, quindi, la distinzione di tali forme in base al numero dei detentori del potere: l'identificazione della giustizia con l'utile del più forte è il contrassegno del potere, quale che sia la forma costituzionale e di governo in cui si traduce. Ciò vale in tutte le *poleis*, dice Trasimaco, *pantachou* (338 e 5-338 a 4). Socrate rifiuta la teoria di Trasimaco, ma in fondo ne accetta un corollario o un presupposto, ossia l'azzeramento delle differenze tra le varie forme di governo, che in ultima analisi risultano anche per lui secondarie, ma rispetto a un modello di costituzione ottima. Quando infatti nei libri VIII-IX delinea una fenomenologia della sequenza delle forme di governo, questa fenomenologia descrive un processo di corruzione, per il quale è in un certo senso meno rilevante il grado relativo di corruzione di ciascuna, quanto il fatto che tutte si differenziano più o meno dall'unica forma buona di governo, ossia quella rintracciata mediante il metodo ipotetico, del governo dei filosofi<sup>5</sup>.

Il libro V della *Repubblica* si era aperto con l'affermazione di Socrate che, se è corretto il modello di città e di *politeia* che è stato delineato, allora le altre sono cattive ed errate: esse sono quattro e si realizzano in quattro tipi negativi (*poneria*) (449 a 1-5). Glaucone aveva chiesto quali fossero e Socrate stava per dirli in successione (*ephexes*), seguendo il modo in cui ciascuno gli appariva mutarsi (*metabainein*) reciprocamente a partire dagli altri (449 a 6-b

<sup>4</sup> Qui è usato il termine *isonomie* e non *demokratie* (che pure gli è noto), forse perché avverte *demokratie* come specificamente greca (così D. MUSTI, *Demokratia. Origine di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 55-56).

<sup>5</sup> Cfr. G. CAMBIANO, *La méthode par hypothèse en République II*, in *Études sur la République de Platon*, 2 voll., éd. par M. Dixsaut, avec la collaboration de F. Teisserenc, Paris, Vrin, 2005, vol. II, pp. 9-24.

1), ma era stato interrotto da Polemarco e Adimanto che gli avevano chiesto chiarimenti sulla questione delle donne e dei figli. Il discorso era ripreso da Glaucone, dopo che tale questione era stata chiarita e si era precisato che condizione ultima per la realizzazione della *polis* ottima era il governo dei filosofi. Glaucone ricorda che Socrate aveva detto che, se essa è appunto *orthé*, le altre sono errate e che ci sono quattro tipi (*eide*) delle rimanenti *politeiai* (543 c 8-544 a 4) e gli chiede pertanto un chiarimento. Socrate procede allora a elencarle in sequenza secondo un ordine decrescente dell'apprezzamento che esse ricevono: la prima è la costituzione di Creta e di Sparta, la seconda è quella chiamata oligarchia (che è già una *politeia* piena di mali) e terza quella divergente da questa e che si genera successivamente (*ephexes*), cioè la democrazia e infine la tirannide *gennaia*, quarta ed estrema malattia (*eschaton nosema*) della *polis* (544 c 1-7)<sup>6</sup>. Socrate sa che esistono anche *dynasteiai* (forme di dominio patriarcale?) e regalità comprate (Cartagine?) e alcune *politeiai* del genere in qualche modo intermedie (*metaxy*) a queste, reperibili sia tra i Barbari, sia tra gli Elleni, ma esclude che esse siano caratterizzate da un *eidos diaphanés* come le quattro indicate (544 c 7-d 3). Si potrebbe porre la questione se il concetto di *metaxy* implichi o rinvii al concetto di misto, ma nulla di chiaro ci è detto in proposito; chiara è invece l'opposizione tra le quattro "forme trasparenti", che si mostrano per quello che sono e quindi si distinguono chiaramente l'una dall'altra, e le forme di *politeia metaxy*, che non godono di un analogo grado di trasparenza. Le quattro forme trasparenti vengono classificate seguendo una gerarchia di apprezzamento, che riflette valutazioni diffuse e una nomenclatura già consolidata (come si sottolinea ripetutamente in questi passi). Per Socrate però esse sono tutte erranee se confrontate con l'unica corretta. Ciò comporta che in questa prospettiva non si apre alcuno spazio possibile per la teorizzazione di una costituzione mista come ottima, costruita a partire dalla selezione di elementi positivi da ciascuna delle forme semplici, perché la costituzione ottima è già data a monte di queste costituzioni semplici diffuse (per non parlare di quelle *metaxy*) ed è anzi il punto di partenza e il criterio che consente di classificare e qualificare tutte queste forme come erranee e di collocarle in una scala gerarchica di disvalore crescente.

L'analisi di Platone consisterà allora in una ricostruzione razionale, non storica, della genesi di queste varie forme erranee a partire dalle trasforma-

<sup>6</sup> Forse qui il termine *gennaia* va preso nel senso di 'autentica', allo stato puro, senza pensare a una connotazione morale, come appare invece nella ben nota espressione 'nobile menzogna'.

zioni (*metabolai*) della costituzione ottima e, poi, delle forme successive<sup>7</sup>. Il concetto cardine è appunto quello di *metabolè*: non si tratta dunque di una classificazione statica di forme di governo, per esempio in base al numero dei detentori del potere, ma di una ricostruzione che rintraccia un *continuum* tra esse, nel senso che, se una determinata forma ha certe caratteristiche, da essa – sotto certe condizioni, per esempio la spaccatura e la conflittualità all'interno del corpo governante – deriva logicamente un'altra forma. Mentre nella parte precedente Platone aveva proceduto per via ascendente, all'individuazione di condizioni sempre più necessarie per la costituzione di una città giusta sino a pervenire alla condizione che, oltre a essere necessaria, era infine anche sufficiente (ossia il governo dei filosofi), ora egli può procedere per via discendente, mediante una sottrazione progressiva di elementi positivi dalla città giusta e via via dalle forme successive di *politeia*. In tal modo egli può spiegare come si generino uno dall'altro gli *eide* di *polis*, che saranno allora cinque, quella ottima, assimilata all'aristocrazia, e le quattro erranee (544 e 4-5). Non è qui il caso di analizzare i caratteri che Platone assegna a ciascuna delle forme semplici, che sono nell'ordine quelle che egli chiama timocrazia o timarchia (nome probabilmente coniato da Platone stesso, 545 b 4-8), oligarchia, democrazia e tirannide. Il punto delicato è ovviamente come sia possibile che dalla forma ottima possa generarsi una forma inferiore, ossia come sia possibile una modificazione di essa, se è appunto ottima. Socrate riconosce che si tratta di un punto difficile, ma introduce, senza discuterlo, un assunto generale, ossia che ogni cosa generata è suscettibile di corruzione, a causa del ciclo della rivoluzione cui ogni cosa è soggetta, e questo vale anche per la *polis* ottima. Come poi per tutte le altre forme successive, anche qui la ragione va individuata nell'ingenerarsi della divergenza e del conflitto, della *stasis*, tra i detentori del potere (in questo caso gli *aristoi*) (545 c 8-d 3). Il primo elemento che col tempo porta a questo risultato è ravvisato nel fatto che i governanti non sanno cogliere con il ragionamento i momenti favorevoli per gli accoppiamenti tra i cittadini di sesso opposto. Il risultato sarà una mescolanza (*homou migentes*) dei metalli (ferro ad argento e bronzo a oro) (546 e 1 - 547 a 2), ossia di individui dotati di attitudini naturali radicalmente differenti, il che produrrà dissomiglianza e disarmonia, con il conseguente insorgere di conflitti, con il *genos* di ferro e bronzo che spinge verso l'arricchimento, mentre quello di oro e argento spinge verso l'*areté* (547 a 2-b 7). Di qui l'istituzione della proprietà privata per i governanti. Se è vero

<sup>7</sup> Oltre a G. CAMBIANO, *La méthode par hypothèse*, cit., cfr. E. HELMER, *Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la République*, in *Études sur la République de Platon* cit., vol. I, pp. 149-168, che analizza anche punti comuni e differenzianti fra i tre dialoghi.



che Platone introduce in questo quadro la nozione di ciclo, su cui Polibio baserà poi la sua costruzione, è interessante però che in questo contesto egli contrassegni la mescolanza come un tratto decisamente negativo. Certo non è una mescolanza di forme di costituzione, ma è una mescolanza che contravviene alla distinzione naturale fra le classi dei cittadini. Nella misura in cui già la prima forma derivata è caratterizzata dall'elemento negativo della mescolanza, si può in qualche modo assumere che la costituzione ottima non sia caratterizzata da mescolanza, ma consista semplicemente nel governo dei migliori (uno o pochi che siano), ossia dei filosofi. La mescolanza emerge invece nel momento in cui comincia ad avviarsi verso la corruzione in timocrazia. Platone denomina appunto timocrazia o timarchia questa prima forma di costituzione derivante dalla costituzione ottima, proprio per distinguerla da aristocrazia e oligarchia, rispetto a cui è intermedia (*en meso*) (547 c 6-7), il che conferma ancora una volta come rilevante non sia il numero dei detentori del potere preso a se solo. Il concetto cardine che spiega la relazione della timocrazia con la costituzione ottima sarà invece quello di imitazione: essa imiterà in alcune cose la precedente (e qui stanno i suoi elementi positivi), ma in altre l'oligarchia (per esempio nel desiderio di ricchezze), proprio in quanto è intermedia e avrà infine tratti peculiari, come la propensione per la guerra, dov'è chiaro il riferimento a Sparta (547 c 9-d 3). Ciò che viene a mancare nei governanti di questa nuova forma di costituzione è il requisito fondamentale della città giusta, ossia il connubio sapere e potere, e ciò è ovvio in quanto, dice Platone, essi sono ormai «uomini misti» (547 e 3). È difficile allora in questo modello elaborare una concezione che attribuisca positività alla mescolanza o concepisca la mescolanza come selezione di elementi esclusivamente positivi. L'interlocutore di Socrate, Glaucone, riconosce che sarà inevitabilmente una *politeia* mescolata (*memeigmene*) di bene e di male (548 c 3-4). L'orizzonte teorico della riflessione sulle forme di costituzione nella *Repubblica* metteva strutturalmente fuori gioco ogni possibilità di elaborare una concezione positiva della mescolanza tra forme di governo. Le forme di costituzione successive alla timocrazia, individuate anch'esse "logicamente", rappresentano un progressivo precipitare verso il sempre più negativo, per cui diventa sempre più difficile estrarre da esse elementi positivi suscettibili di essere composti in una costituzione mista ottima. Non a caso l'unico riferimento, in questo contesto, alla metafora della bilancia è connotato anch'esso negativamente. Socrate infatti afferma che ci sono tanti tipi di individui quanti quelli di *politeiai*, le quali nascono appunto dai caratteri dei cittadini, i quali trascinano le altre cose come pesi in una bilancia (*rhepsanta*) (544 d 5-e 2), dove ciò che entra in gioco è appunto una bilancia squilibrata, non in equilibrio.

3. Per questo aspetto la prospettiva delineata nel *Politico* non appare molto differente da quella della *Repubblica*, anche se presenta, come vedremo, un'importante modificazione. Anche nel *Politico* le varie forme di costituzione rappresentano un *pis aller* rispetto al modello ottimo, che ravvisa la figura autentica del governante nel possessore di tecnica politica, ossia di un sapere. Anche qui le *politikai archai* sono denominate monarchia e poi *dynasteia* da parte dei pochi e come terzo schema di *politeia* il dominio della moltitudine, chiamato col nome democrazia (291 d 1-7). A questo punto però Platone introduce un'importante aggiunta, precisando che queste tre generano a partire da se stesse altri due nomi, sicché il totale viene ad essere di cinque (291 d 9-10). Ciò che consente di moltiplicare le forme è la presa in considerazione di altri criteri, oltre a quello del numero dei detentori del potere, e precisamente le modalità di esercizio del potere (attraverso il consenso o con la violenza), la discriminante di ricchezza e povertà nella distribuzione del potere e la presenza di leggi o l'anomia. Platone sembra presupporre che la nomenclatura che ne risulta sia già diffusa, non creata da lui: dividendo per due ciascuna delle prime due, denominano la monarchia, in quanto accoglie due tipi, tirannide e regalità, mentre quella in cui il potere è di pochi denominano di volta in volta aristocrazia e oligarchia (291 e 1-8). Ma se il governo dei più è diviso anch'esso in due, non ne risulteranno sei forme, anziché cinque? Platone ci informa che a proposito di tale governo dei più sui ricchi, sia esso di tipo consensuale o violento, fondato sul rispetto delle leggi o no, nessuno è solito mutarne il nome (291 e 10-292 a 3), ossia si parla in ogni caso di democrazia. Platone si attiene a questo uso ed è questo che gli permette di affermare che cinque sono i nomi delle forme di potere e non sei. Ma ancora una volta egli precisa che il vero criterio (*horos*) in base a cui determinare la correttezza di una qualsiasi di queste *politeiai* non è il numero dei detentori del potere, ma neppure il carattere consensuale o violento di esso, né la discriminante di ricchezza e povertà, né la conformità o no a leggi scritte, bensì il possesso di un certo sapere (*episteme*) (292 a 5-8, c 5-9; 293 c 5-d 2). Ciò pone chiari limiti all'attribuzione di piena correttezza alle forme di costituzione che emergono nella nomenclatura comune diffusa e conferma quindi l'impianto generale della *Repubblica*, con la conseguente messa fuori gioco del problema di una costituzione mista come forma ottima. Intanto il criterio del sapere consente di inferire che una democrazia non può mai essere positiva, in quanto una moltitudine non può avere scienza; ciò è possibile soltanto a uno o due e, comunque, a pochi (292 e 1-293 a 4). Ma in generale si deve dire che tutte quelle che sono denominate *politeiai* nell'uso linguistico comune, non lo sono realmente (*ontos*), ma sono soltanto imitazioni della costituzione

autentica fondata sul possesso di sapere da parte dei governanti. Il concetto di imitazione permette però di introdurre una discriminante di valore tra le quattro forme rimanenti (esclusa la democrazia per la ragione già rilevata) in quanto l'imitazione può essere in vista del meglio o in vista del peggio (293 e 2-5; 297 b 5-c 4). Si può allora registrare su questo punto un certo allontanamento o allentamento della rigidità dell'impostazione della *Repubblica*. Mentre nella *Repubblica* l'imitazione, come emerge chiaramente anche nel libro X, tendeva a essere trattata negativamente, la distinzione tra imitazione positiva e negativa consente di differenziare le forme di governo – nessuna delle quali è la costituzione ottima – in positive o negative, a seconda di come sia orientata la loro imitazione del modello. In particolare le prime saranno dette *eunomoi*, ossia caratterizzate dal rispetto di un buon ordinamento di leggi. Il concetto di imitazione, nella duplicità dei suoi aspetti possibili, consente di trasformare lo schema di decadenza progressiva della *Repubblica* nella costruzione di due classi, una positiva e una negativa, di forme costituzionali.

La legge ha il limite di prescrivere o vietare universalmente, mentre il sapere consente di cogliere anche le differenze dei casi individuali. Il rispetto della legge è però il meno peggio nei casi in cui nessuno sia dotato di scienza politica (cioè sia assente il vero uomo politico), sicché il parametro della legge diventa il perno intorno al quale ruota la costruzione di queste due classi. Occorre tuttavia avvertire che soltanto chi possiede la tecnica politica o conosce la legislazione (scritta o non scritta) che il tecnico, il vero politico potrebbe porre, è in grado di riconoscere se una legislazione esistente imiti realmente la costituzione ottima. In ogni caso Platone avverte che in assenza del vero politico, la cosa migliore è attenersi e obbedire alle leggi esistenti: questa è la forma più corretta e migliore, in quanto seconda (*hos deuteron*) (297 e 1-5). Questo vale ovviamente per la democrazia, perché l'imitazione di chi è costitutivamente privo di scienza, ossia il *plethos*, sarà inevitabilmente pessima (300 d 9-e 5) e il meglio sarà dunque che esso si attenga alle leggi scritte e alle consuetudini patrie (300 e 11-301 a 4). Nel caso del governo dei ricchi (che sono pochi), sarà invece possibile operare una distinzione in base al criterio dell'imitazione e, precisamente, quando essi imitano la costituzione ottima, chiamiamo questa forma di governo aristocrazia, mentre quando non si curano delle leggi, oligarchia (301 a 6-8). Anche per il governo di uno solo si perverrà alla distinzione tra re e tiranno, ma nel caso del re senza introdurre due nomi distinti per il *monarchounta metà episthemes* e per quello *metà doxes*, cioè prescindendo dal possesso di scienza o di semplice opinione: l'importante qui è la conformità alle leggi (301 a 10-b 3). In questo senso il criterio della conformità o no alle leggi consente di indicare in sei

le forme costituzionali, anche se prima aveva parlato di cinque. Prima però Platone si atteneva all'uso linguistico corrente; ora invece egli dispone di un criterio di divisione dialettica che permette di costruire coppie di alternative. Abbiamo visto infatti che la divisione delle tre forme di governo (di uno, pochi, molti) genera sei forme a seconda che ci sia obbedienza o no alle leggi (302 b 6-c 10): si avranno allora regalità e tirannide, aristocrazia ed oligarchia e anche la democrazia bisognerà porre che sia duplice, anche se il nome non è duplice (301 d 1-e 2). Ma il criterio della conformità alle leggi consente anche di costruire una gerarchia di disvalore crescente tra esse<sup>8</sup>. Precisamente si avrà che la monarchia aggiogata a buone leggi è la migliore, mentre quella *anomos* è la più dura e pesante tra le forme di governo: essa è la tirannide (302 e 10-12). Abbiamo così ottenuto gli estremi positivo (*eunomon*) e negativo (*paranomon*) della scala. E poiché il poco è intermedio tra l'uno e il molto, intermedia (*mese*) sarà la costituzione del governo dei pochi (303 a 1-2), mentre quella del *plethos* è debole sotto tutti gli aspetti e incapace di nulla di grande né nel bene né nel male, in quanto le cariche sono distribuite a molti in piccole porzioni (303 a 4-7). La conseguenza è che la democrazia è la peggiore tra le forme di governo legali e la migliore invece tra quelle che contravvengono alle leggi (*paranomon*) (303 a 7-b 2). Avremo dunque una gerarchia di valore decrescente secondo un duplice ordine: 1) nell'ambito delle costituzioni legali: monarchia, aristocrazia, democrazia; 2) nell'ambito delle forme che non rispettano le leggi: democrazia, oligarchia, tirannide. Il modello del *Politico* si distingue da quello della *Repubblica* non tanto come modello statico rispetto a modello dinamico, perché anche nel *Politico* Platone parla di *genesis* ed è chiaro che in entrambi i casi si tratta non di genesi empirica, ma di genesi logica (cfr. 301 c 6-d 6; cfr. anche 297 e 5-6). Piuttosto il modello del *Politico* fa intervenire il concetto di imitazione (nelle due direzioni, positiva e negativa) che può produrre un'impressione di staticità. Ma anche qui Platone ribadisce che le *politeiai* esistenti, in quanto tutte lontane più o meno dalla costituzione ottima, sono piene di mali e per lo più vanno a picco, ma rileva anche che è stupefacente come alcune, nonostante tali mali, si dimostrino resistenti e stabili (301 e 5-302 b 3). Emerge qui la nozione di stabilità, che da Polibio sarà strettamente associata al concetto di costituzione mista, l'unica in grado di assicurarla, sfuggendo

<sup>8</sup> Giustamente M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico di Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 41, ha sottolineato come, introducendo forme corrotte, Platone abbia riconosciuto una positività almeno relativa ai tre regimi corrispondenti non corrotti, pur trattandosi di «una soluzione di ripiego», data la sfiducia degli uomini circa «la possibilità che esista di fatto un reggitore-filosofo».

alla vicenda ciclica dei mutamenti di costituzione. Ma Platone non fa alcun cenno in merito. Forse nella prospettiva del *Politico* è l'osservanza delle leggi scritte e delle tradizioni patrie quella che meglio è in grado di garantire una stabilità, pur all'interno di inevitabili mali. Rispetto al problema della costituzione mista, però, il bottino offerto dai due dialoghi è risultato ben scarso. La situazione sembra mutare nelle *Leggi*.

4. La centralità del riferimento alle leggi per costruire le classi positiva e negativa di *politeiai* prepara il terreno alla trattazione delle *Leggi*. Ma occorre non dimenticare che anche in quest'opera la costituzione secondo le leggi è pur sempre la seconda dopo l'ottima. Tuttavia è in quest'opera che sono state reperiti gli elementi di una riflessione platonica sulla costituzione mista<sup>9</sup>. Nel terzo libro Platone elabora, ancora una volta, una storia congetturale della genesi delle città e delle costituzioni e delle loro *metabolai* a partire dai tempi antichissimi, successivi ai cataclismi che portarono alla distruzione delle città situate in pianura e consentirono la sopravvivenza solo di pochi pastori presenti sui monti. Infatti l'interrogativo iniziale è: quale *arché politeias* diciamo *gegonenai*? (670 a 1-2). Essa coincide con il punto a partire dal quale si ebbe anche di volta in volta un progresso (*epidosis*) verso l'*areté* o il vizio (a 5-6). Che si tratti di una ricostruzione razionale e non di una narrazione "storica" in senso proprio sembra confermato dal fatto che l'anonimo Ateniese, interlocutore principale del dialogo, invita a cogliere la causa, l'*aitia*, del mutamento, la quale ci può forse mostrare la prima genesi e mutamento delle *politeiai* (676 c 6-8). Richiamo brevemente le tappe di questo percorso che porta all'emergere di queste varie forme di *politeiai*. Il primo tipo di organizzazione "politica", proprio dei sopravvissuti ai cataclismi che vivevano seguendo i costumi e i cosiddetti *nomoi patrioi*, è quello che all'Ateniese appare chiamato da tutti *dynasteia* e che, a suo avviso, ancor oggi sussiste sia tra Elleni sia tra Barbari (680 a 3-b 3). Una descrizione di esso risulta dal mondo dei Ciclopi qual è rappresentato da Omero, una descrizione che all'altro interlocutore, lo spartano Megillo, pare ben esprimere *dià mythologian* la condizione selvaggia di quegli antichi tempi (680 c 6-d 3). Si tratta di quello che si potrebbe chiamare regime patriarcale, nel quale il più anziano comanda all'interno del gruppo familiare, e che l'Ateniese definisce la «regalità più giusta di tutte» (680 d 7-e 4). Anche con l'aggregarsi e poi l'ingrandirsi di questi nuclei, l'affermarsi dell'agricoltura sulle pendici dei monti e la costruzione di cinte di difesa dalle fiere,

<sup>9</sup> Cfr. da ultimo M. BONTEMPI, *Il misto della "Politeia" in Platone*, «Filosofia politica», 19 (2005), pp. 9-24.

è verosimile (*eikòs*) – questo termine conferma come si tratti di una storia congetturale – che ciascuno dei nuclei componenti di queste aggregazioni preferisca i *nomoi* propri e si renda perciò necessaria una legislazione unificante (681 a 7-c 5). Tale compito è affidato a legislatori che mirino all'utile comune, istituiscano dei governanti e, a partire dalle *dynasteiai*, diano luogo a qualche aristocrazia o anche a qualche *basileia* (681 c 7-d 5). A queste due prime forme fa seguito una terza forma, «nella quale tutte le forme e affezioni (*eidh* e *pathemata*) delle *politeiai* vengono a coincidere (*sympiptei*)» (681 d 7-9). Con questa espressione Platone sembrerebbe già fare riferimento a una forma mista di tutte le altre forme, dove è da sottolineare «tutte». L'Ateniese esemplifica questa situazione con Troia (681 e 1-5), ma non è chiaro in che senso Troia rappresenti una costituzione mista. Il testo è opaco su questo punto, parla solo della costruzione di città in pianura, come Troia appunto e altre, della guerra mossa a Troia, di rivolte cittadine, di esuli che tornano dopo aver mutato nome da Achei in Dori e di tutto ciò che «voi Spartani, partendo di qui *mythologheite* ed esponete compiutamente» (682 e 2-6). Come successiva a questi eventi l'Ateniese elenca una quarta *polis* o, meglio, *ethnos* (683 a 4-8): si tratta del tempo in cui Sparta, Argo e Messene costituivano un tutto unico, soggetto agli stessi governanti, che però decisero poi di dividere l'esercito e di fondare tre città. Di queste divennero re ad Argo Temeno, a Messene Cresfonte e a Sparta Procle ed Euristene. Tuttavia esse rimasero legate tra loro da un patto di soccorso reciproco nel caso che qualcuno tentasse di rovinare la regalità (683 c 8-e 1). Si tratta allora di vedere come poté intervenire il mutamento e qui il vantaggio è dato dal poter confermare quanto è stabilito dal *logos* mediante ciò che era avvenuto, ossia di corroborare la ricostruzione razionale mediante il riferimento a fatti storici (683 e 8-684 a 1; cfr. 692 b 7-c 7, dove ciò che è avvenuto è chiamato *paradeigma* per determinare ciò che è meglio). Come si pervenne allora da questo giuramento di soccorso reciproco, volto a conservare la regalità, e da una situazione in cui esisteva il consenso del *plethos* su questa forma di governo (cfr. 684 a 2-c 9), unita a una suddivisione egualitaria delle terre e all'abolizione dei debiti, alla rovina (684 d 1-685 a 4)? La causa fondamentale è ravvisata nell'infrazione delle naturali gerarchie di comando (dal momento che è necessario che vi siano governanti e governati, *archontes* e *archomenoi*), quelli che l'Ateniese chiama *axiomata* (689 e 4 sgg.), con la conseguenza che il potere finisce nelle mani di chi non è appropriato a governare, trionfano l'eccesso e la prevaricazione (*pleonektein*) sulle leggi stabilite: ciò che ne risulta sono ingiustizia e conflitto, *stasis*. I re di Argo e Messene commisero errori a proposito di tali *axiomata* e in tal modo rovinarono se stessi e la potenza dell'Ellade (690 d 5-7), che

sarebbe stata capace di contrastare i nemici esterni, dove sono chiare qui le risonanze panelleniche del discorso platonico.

A questo destino era sfuggita Sparta, che era riuscita a evitare questi errori ed eccessi e a conservare la giusta misura, il *metrion*. A questo punto l'Ateniense torna a fornire una sorta di storia congetturale di Sparta (cfr. *topasai, eoiken* in 691 d 4-6), scandita in tre momenti, dovuti a tre tipi di agenti, che introducono innovazioni fondamentali per quanto riguarda la distribuzione del potere. Come si è visto, Sparta si differenziava da Argo e Messene, per il fatto che in essa sin dall'inizio c'era una doppia regalità. Ora questo fatto è attribuito all'iniziativa di un dio capace di prevedere il futuro: la doppia regalità si avvicina di più al *metron*, alla giusta misura<sup>10</sup>. Ciò significa che la forma iniziale è la regalità, una regalità in cui il potere è suddiviso e quindi lontano dall'unilateralità e dal rischio di eccessi. L'Ateniense non dice che un re serve da freno o bilanciamento all'altro, ma possiamo inferirlo. La seconda fase è attribuita all'opera di una «natura umana mescolata a una certa *dynamis* divina», che si rende conto che il potere, l'*arché* è ancora *phlegmainousa*, letteralmente 'gonfia di flegma' e quindi infiammata, eccessiva, e pertanto mescola (*meignysin*) il potere (*dynamis*) saggio conforme alla vecchiaia alla forza fiera *katà genos*, facendo sì che il potere dei 28 anziani avesse uguale valore di voto (*isopsephon*) alla *dynamis* dei re nelle cose più importanti (691 e 1-692 a 3). Il senso di questo passo dipende dall'interpretazione che si dà all'espressione *katà genos*. Se con essa si intende il *genos* aristocratico (nel senso dell'*aristinden*, che avrebbe poi usato Polibio), avremmo semplicemente che i geronti erano di provenienza aristocratica, ma appartenenti anche a una classe di età, la vecchiaia, la cui prerogativa è la saggezza. Se invece si intende il *genos* dei re, avremmo allora una vera e propria mescolanza di poteri tra re e geronti. Ho l'impressione che quest'ultima sia l'interpretazione più corretta, come potrebbe suggerire anche il successivo riferimento alla *dynamis isopsephon*. L'espressione «una natura umana mescolata a una certa potenza divina» si riferisce probabilmente a Licurgo, che per imporre la sua legislazione si era avvalso dell'oracolo di Delfi, la *dynamis* divina (cfr. in I 624 a 1-5 il riferimento a Apollo come sorgente delle leggi di Sparta). A Licurgo fa seguito un terzo salvatore, che vede come l'*arché* sia ancora eccessiva e allora introduce «come freno (*psalion*)» la *dynamis* degli efori, «conducendola vicino alla *dynamis* sorteggiata (*klerotes*)» (692 a 3-6). L'allusione è probabilmente al re Teopompo che aveva introdotto l'eforato, di cui però non si dice esplicitamente che si tratta di una magistratura democratica, anche se

<sup>10</sup> Leggi 691 d 8-e 1; cfr. 692 b 2-3, dove si parla però di un solo re, Aristodemo, cui succedettero i due figli Procle ed Euristene.

l'elemento del sorteggio può indurre a pensare che sia tale. In ogni caso occorre tener presente che l'assunzione di efori sorteggiati introduce una sorta di "rappresentanza casuale", non comporta un governo diretto del *demos* nella sua globalità o, per lo meno, in una componente numericamente cospicua. Inoltre, ciò che è in gioco in queste successive operazioni è la *dynamis*, che già ridotta in una certa misura fin dalla regalità, viene ulteriormente ridotta dall'introduzione di altri poteri che si affiancano ai precedenti e ne limitano quindi la portata. Che le tre fasi equivalgano all'introduzione di elementi caratterizzanti delle tre forme di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia) non è detto esplicitamente a chiare lettere, ma può essere inferito ed è proprio ciò che avverrà anche in epoca moderna<sup>11</sup>. Si tratta però di una descrizione, che si differenzia nettamente da quella di Polibio, che attribuisce al solo Licurgo la mescolanza delle tre forme di governo. Nel caso di Polibio, si tratta di un progetto costruito per così dire a monte, il quale si traduce nella costituzione di Licurgo, che seleziona e mescola elementi positivi delle tre forme semplici, mentre nelle *Leggi* si tratta di una mescolanza come esito conclusivo di un processo scandito in fasi successive (come sarà per la Roma, ma non per la Sparta di Polibio). Ciò che è centrale in Platone è piuttosto l'idea di poteri che frenano e bilanciano altri poteri, in modo da evitare un'eccessiva concentrazione di potere in una sola componente<sup>12</sup>. Né si deve dimenticare che il soggetto della mescolanza per Platone non è tanto, sin dall'inizio, il potere nella sua generalità, quanto la regalità: è la regalità che è diventata *symmeiktos*, commista degli elementi che erano necessari e pertanto possiede la misura, *metron* (692 a 6-b 1), che garantisce la massima durata (*menousan malista archén*) (692 b 6-7). La vicenda di Sparta serve da lezione retrospettiva, in quanto ricercando le cause, *aitiai*, di tali cose, diventa possibile scoprire che non bisogna stabilire grandi poteri (*megalas archas*) né non mescolati (*ameiktous*) e che una *polis* dev'essere libera, saggia (*emphrona*) e amica a se stessa (cioè concorde) e il legislatore deve legiferare in vista di ciò (693 a 5-b 5). La vicenda storica di Sparta e delle città con cui era dapprima confederata, ricostruita razionalmente col senno di poi in modo

<sup>11</sup> Mi limito a citare il caso del primo traduttore delle *Leggi* in latino, cioè Giorgio Trapezunzio, su cui G. CAMBIANO, *Polis*, cit., pp. 52-56.

<sup>12</sup> Tale sistema di forze, che si limitano ed equilibrano reciprocamente, riguarderebbe, secondo G. MORROW, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, Princeton University Press, 1960, pp. 538-541, solo l'esecutivo e diventerebbe quindi il punto di partenza per successive speculazioni sulla costituzione mista, al di là delle intenzioni di Platone. Secondo NIPPEL, *Mischverfassungstheorie*, cit., pp. 128-31 e 137, sarebbero miste, non in senso proprio come anticipazioni della nozione polibiana di *balance*, ma in quanto sistema di controllo fra organi, anziché in quanto somma di costituzioni.



da individuare le cause di tali vicende, legittima progetti legislativi del presente che limitino le sfere di potere dei singoli istituti e li mescolino. Sparta diventa in tal modo il paradigma di una forma mista di costituzione, che si tratta ora di tradurre nella nuova legislazione di cui occorre provvedere la colonia di Creta che, nel racconto delle *Leggi*, ci si accinge a fondare. Ma ciò non significa che Sparta fosse uscita come costituzione mista già dalle mani di Licurgo.

5. Il discorso sulla mescolanza però non si arresta qui, ma si riapre in seguito alla richiesta di chiarimenti da parte del cretese Clinia su *philia*, *phronesis* e libertà, che sono stati presentati come i contrassegni di una città in cui i poteri sono mescolati. Occorre però tener presente che punti di riferimento del discorso dell'Ateniese diventano ora in primo luogo Atene e la Persia, per cui a mio avviso bisogna badare a non sovrapporre automaticamente o a pretendere di comporre in un'unica teoria coerente il discorso precedente su Sparta e questo successivo su Atene e la Persia. Inoltre occorre rilevare che la mescolanza sembra ora intercorrere tra due elementi più che fra tre. L'Ateniese parla infatti di due madri delle *politeiai*, da cui tutte le altre si sono generate. Esse sono quelle che è corretto denominare monarchia e democrazia, il cui vertice (*akron*) è rappresentato, rispettivamente, dai Persiani e dagli Ateniesi, «mentre pressoché tutte le altre sono variegate (*pepoikilmenon*) di queste»<sup>13</sup>. Altrove in Platone la *poikilia* appare contrassegno in prima istanza della democrazia; qui sembra invece caratterizzare forme che non sono né monarchia né democrazia allo stato puro. Si tratta di mescolanze di queste due e di mescolanze corrette oppure non bisogna confondere *poikilia* con mescolanza corretta? Ho l'impressione che con *poikilia* si debba qui intendere forme di costituzioni che assumono colori e tratti delle altre due più che una mescolanza corretta. In realtà, come si vedrà, quelle due forme originarie sono corrette finché presentano la corretta integrazione del proprio principio con quello dell'altra e non pare che Platone intenda dire che quasi tutte le altre forme diverse da quelle due originarie siano automaticamente corrette, in quanto corrette mescolanze dei loro rispettivi principi. Se le costituzioni caratterizzate da una *poikilia* di entrambe fossero quelle ottime, avremmo che sarebbero superiori alle due madri e realizzerebbero ciò che l'Ateniese presenta come condizione necessaria per avere una città ben governata. Dice infatti l'Ateniese che, se ci dovrà essere libertà e amicizia accompagnata da *phronesis* – come appunto prescrive il *logos* che si sta facendo – è necessario

<sup>13</sup> *Leggi* 693 d 2-7; HELMER, *Histoire, politique*, cit., l'intende invece nel senso di *variétés issues* da quelle.

prendere qualcosa da entrambe queste madri delle *politeiai* (693 d 7-e 3). Ora, i princìpi che caratterizzano le due forme-madre sono detti dall'Ateniese, rispettivamente, *tò monarchikòn* e *tò eleutheron*, ma se una di esse privilegia esclusivamente il proprio principio più del dovuto, non entrerà in possesso della giusta misura (*tà metria*). Maggiormente vicine a questa giusta misura di entrambi i princìpi appaiono all'Ateniese le costituzioni di Sparta e di Creta e quelle vigenti anticamente ad Atene e in Persia, meno invece nell'Atene e Persia odierne (693 e 5-694 a 1). E di questa situazione della Persia e di Atene l'Ateniese cerca di rintracciare le cause mediante una ricostruzione delle loro vicende storiche. Essa mostra come dal possesso di *metrion* sotto Ciro si pervenne a un peggioramento crescente, dovuto appunto all'eliminazione eccessiva della libertà del *demos* e ad un accrescimento dell'elemento dispotico più del conveniente: in tal modo andarono distrutti *tò philon* e *tò koinòn* (697 c 6-d 1). La vicenda ateniese mette invece in luce una linea discendente opposta, dalla costituzione censitaria di Solone all'attribuzione di una libertà totale ai più (699 e 3-4), ma la libertà completa, svincolata dall'obbedienza a qualsiasi potere, «è non poco peggiore dell'*arché* che ha *metron* proveniente da altri», ossia da altri poteri che fungono da limiti ad esso (698 a 9-b 2). La lezione è chiara: solo prendendo una certa *metriotes* da ciascuno dei due princìpi, che stanno alla base delle madri di ogni costituzione, ossia l'elemento dispotico e l'elemento della libertà, si ottiene un buon ordinamento, mentre se si procede verso la punta estrema (*akron*) di essi, ossia verso l'estremo di schiavitù o l'estremo di libertà, gli esiti non potranno che essere negativi, come mostrano appunto le storie di Atene e della Persia (701 e 1-8).

In queste considerazioni non compare esplicitamente il concetto di mescolanza, mentre centrale appare quello di *metron*. Naturalmente possiamo tentare di connettere i due concetti, nel senso che una corretta mescolanza comporta una giusta misura di entrambe le componenti, in modo che nessuna delle due ecceda sull'altra o diventi esclusiva. Le riflessioni condotte da Platone in un tardo dialogo come il *Filebo* sulla vita buona intesa come vita mista di piacere e intelligenza e, quindi, caratterizzata da una giusta misura di queste due componenti potrebbero spingere in questa direzione. Ma ci si potrebbe chiedere se i due princìpi-madre delle costituzioni coincidano con due specifiche forme di costituzione e, precisamente, la monarchia e la democrazia o se si tratta piuttosto di princìpi che possono dominare unilateralmente in certi assetti costituzionali o in forma mista e "misurata" anche in altri. Dal discorso dell'Ateniese sembrerebbe di poter inferire che tali princìpi sono diventati dominanti in maniera unilaterale ed esclusiva in Persia e ad Atene, che da questo punto di vista sembrano rappresentare la punta estrema della

tirannide-dispotismo e la punta estrema della democrazia, non contemperate dal principio opposto. Ma la Persia e l'Atene originarie presentavano questo contemperamento dei due principi: si dovrà allora parlare di un mutamento della forma della loro *politeia*, cioè la Persia originaria non era il governo di uno solo e l'Atene originaria non era il governo dei più? Non sembra che l'obiettivo di Platone fosse qui di costruire propriamente una tipologia costituzionale, quanto piuttosto di mostrare come un buon ordinamento politico – a prescindere da specifiche forme costituzionali, tanto è vero che il discorso può riguardare sia la Persia e l'Atene antica, come Sparta e Creta – debba reggersi sul giusto contemperamento, su una giusta misura di potere e libertà, che costitutivamente funzionano da limiti reciproci<sup>14</sup>. Una seconda osservazione occorre fare ed è che il discorso dell'Ateniese è binario, non ternario, come emergeva invece dalla narrazione della vicenda costituzionale di Sparta e come sarà poi nella trattazione polibiana della costituzione mista. Ciò che risulta assente nel discorso sulle due madri è il riferimento esplicito alla componente aristocratica, a meno di dire che le altre forme di costituzione, in quanto giusta misura dell'elemento del dominio e di quello della libertà, comportano necessariamente una componente aristocratica<sup>15</sup>. Sta di fatto che Platone non dice nulla in merito né fa riferimento a qualche organo istituzionale che impersoni l'aristocrazia, per cui se si assume che la nozione di *metron* implica quella di mescolanza e che i due principimadre coincidono con due precise forme di costituzione, si dovrà parlare più propriamente di una mescolanza di monarchia e democrazia. Preferirei quindi dire che nelle *Leggi* più che di teorizzazione articolata e consapevole del concetto di costituzione mista emergono elementi che potranno essere utilizzati in questa direzione.

Da questo punto di vista non è da sottovalutare ciò che nel seguito confessa lo spartano Megillo, ossia di non essere in grado di dire come si debba designare la *politeia* di Sparta; infatti – dice – mi pare essere simile (*dokei proseoikenai*) a una tirannide, dato che è straordinario come sia diven-

<sup>14</sup> In ciò concordo con NIPPEL, *Mischverfassung*, cit., pp. 136-137, per il quale le due madri esprimerebbero due principi generali della vita associata (più che istituzioni), per cui una buona costituzione sarebbe il risultato di un contemperamento dei principi di sovranità e libertà, non riguarderebbe specifiche tipologie costituzionali, ma comprenderebbe, a patto che mescolino bene governo e libertà, sistemi politici completamente diversi tra loro; ciò troverebbe realizzazione in termini politico-istituzionali nella storia del costituirsi dello Stato spartano in 691d-692a, ma io aggiungerei anche Creta, nonché l'Atene e la Persia arcaiche.

<sup>15</sup> È da ricordare che il modello di mistione fra aristocrazia e democrazia era *topos* diffuso nelle discussioni politico ed è reperibile per esempio in Isocrate o nella descrizione tudideica del governo dei Cinquemila, ma si tratta appunto di schemi binari, non ternari, com'è nella trattazione polibiana, che diventerà canonica.

tato tirannico in essa *tò* (sottinteso ‘potere’) degli efori (si noti, non dice del *plethos* o della componente democratica), e talvolta mi pare assomigliare di più (*malista eoikenai*) ad una città retta democraticamente (*demokratoumene*). Si noti che questa prevalenza democratica non è attribuita al peso degli efori. D’altra parte – egli continua – il non dirla aristocrazia è del tutto assurdo, e certo in essa c’è la regalità (*basileia*) a vita, che tutti gli uomini e noi stessi diciamo la più antica di tutte; «ma io così ora di colpo interrogato, realmente non sono in grado di dire con le opportune distinzioni (*diorisamenos*) quale sia di queste *politeiai*» (IV 712 d 2-e 5). E nella stessa situazione a proposito della costituzione di Creta dichiara di trovarsi l’altro interlocutore del dialogo, Clinia (712 e 6-8). A che cosa equivalgono queste dichiarazioni? Si tratta di difficoltà nell’individuare quale, tra le forme costituzionali canoniche, sia quella specifica di Sparta e di Creta o si intende attribuire questa difficoltà al fatto che Sparta e Creta possono apparire per certi aspetti ora l’una ora l’altra? Confesso di avere, da parte mia, qualche difficoltà ad interpretarle come ammissioni esplicite e positive del carattere misto delle costituzioni di Creta e di Sparta<sup>16</sup>. Agli occhi dell’Ateniese quelle di Creta e Sparta, appaiono *politeiai* vere e proprie (*ontos*), mentre quelle appena menzionate non sono

<sup>16</sup> Su 712 d-e è interessante l’interpretazione di M. BONTEMPI, *Il misto della “Politeia” in Platone*, cit., in part. p. 19, che giustamente rileva come questa Sparta non coincida, «nei termini della mescolanza, con quella del libro III: gli elementi in gioco sono per lo più caratterizzati solo brevemente, né è chiaro se ai diversi modi del governo – tirannico, democratico, aristocratico, monarchico – corrispondano luoghi ed istituzioni diversificati, giacché gli efori, ‘democratici’ (sorteggio) nel III libro e qui ‘tirannici’, potrebbero in realtà essere l’uno e l’altro tipo di governo (ad esempio, democratici nel modo dell’elezione per sorteggio, tirannici nel modo di esercitare il potere in assenza di rendicontazione)», ma da ciò trae la conclusione «che la costituzione mista di Platone non è uno schema predefinito: non è la mistura di forme o titoli di governo già dati nel loro numero e nella loro natura, né di parti sociali già differenziate nel loro modo d’essere e nelle loro funzioni reciproche, né di istituzioni rigidamente definite nei criteri di accesso e negli ambiti di gestione. La mescolanza può darsi in modi diversi, forse tenendo conto del caso particolare, del luogo e delle componenti di quella specifica città». E poco dopo aggiunge: «Ogni *politeia* per definizione è mista: ma per mantenersi in essere come dimensione realmente comune è necessario che essa si dia, reciprocamente, anche un governo misto, una mescolanza delle forme di governo», sì che ogni carica si sappia non unica e assoluta, ma «mero servizio all’unico vero governo della ragione e della legge» (p. 23). Queste conclusioni equivalgono, a mio avviso, a escludere che in Platone ci sia un concetto preciso di costituzione mista e rischiano di dissolvere tale concetto in un appello generale alla misura, evitando eccessi e ricorso alla forza, anziché seguire la saggezza e le leggi, come garanti di un’unità non conflittuale. Ma allora non è la mistione delle forme di governo a ottenere questi risultati. HELMER, *Histoire, politique*, cit., pp. 156-157, rileva, in relazione a questo passo delle *Leggi*, alcune differenze rispetto al *Politico*, per esempio nella legittimità dell’uso del termine *politeia* anche a proposito di determinati regimi empirici e nella concezione solo positiva dell’imitazione come conformità alla legge.

*politeiai*, bensì insediamenti (*oikeseis*) di città dominate e asservite ad alcune parti di esse e ciascuna assume la propria denominazione in base alla forza (*kratos*) della parte padrona (*despotou*) (712 e 9-713 a 2). Nel libro VIII si rileverà che la prima causa che impedisce la formazione di una costituzione quale quella della legge – cioè la seconda dopo l’ottima – è l’amore della ricchezza e che democrazia, oligarchia e tirannide sono «non *politeiai*», ma si possono piuttosto chiamare correttamente ‘forme conflittuali’, *stasioteiai*, perché tutte caratterizzate da un potere fondato non sul consenso, ma sulla violenza e sul timore che i governanti hanno dei governati (832 b 10-c 7). In fondo Platone sembra qui accettare il teorema di Trasimaco che queste forme di costituzione sono tutte fondate sul dominio di chi governa (nel proprio interesse), ma lo corregge nel senso che queste forme non sono costituzioni autentiche. Se si assume che la *polis* debba esser chiamata col nome di un padrone – continua l’Ateniese –, bisognerebbe pronunciare il nome del dio veramente padrone (*despozontos*) di quanti son dotati di intelletto (713 a 2-4), il che vuol dire, potremmo aggiungere, che il termine appropriato sarebbe teocrazia. Ciò sembrerebbe implicare che la Persia e l’Atene attuali, prive della giusta misura dei due principi, finiscono per essere forme di asservimento all’una o all’altra componente della città, non sono autentiche costituzioni e che l’unica forma accettabile di dipendenza da un padrone sarebbe quella in cui il padrone non sono degli uomini, ma la divinità. Ma non a caso, a questo punto, l’Ateniese ricorre ancora una volta al mito e al tempo di Crono, ben anteriore a quello delle città esaminate, quando era esistito, a quanto si dice, un insediamento e una forma di governo (*archè*) felice, affidato al governo dei demoni, rispetto alla quale le migliori tra quelle odierne non sono che un’imitazione (*mimema*) (713 a 9-b 4). Interessante è questo rinvio all’età di Crono, presente anche nel *Politico*, ma ancor più il ritorno del concetto di imitazione che, come si è visto, era centrale nel *Politico*, il che conferma che anche qui ci si sta muovendo sul piano di un discorso di secondo grado, non riguardante la forma di costituzione ottima, che in ogni caso non sembra presentare caratteri di mistione, ma soltanto, nel migliore dei casi, di un’approssimazione ad essa. Naturalmente occorre imitare con ogni espediente (*mechanè*) ciò che si narra della vita del tempo di Crono, affidando la guida a ciò che vi è di immortale in noi, cioè l’intelletto (*nous*), denominando *nomos*, legge, la *dianomé* esercitata dall’intelletto, con l’avvertenza che se un solo uomo o una oligarchia o anche una democrazia, caratterizzata da un’anima che aspira a piaceri e desideri ed è bisognosa di esserne riempita, governerà una città, calpestando i *nomoi*, non c’è alcuna via o espediente (*mechanè*) di salvezza (713 e 6-714 a 8). Al di là di ogni meccanismo costituzionale, ciò che conta, anche in questa forma imitatrice

della costituzione ottima, sono le qualità morali dei governanti e la loro osservanza delle leggi. Anche per le *Leggi*, credo, continua a valere l'assunto della *Repubblica* che c'è un modello, rispetto al quale tutte le tradizionali forme politiche sono degenerazioni o, nel migliore dei casi, imitazioni più o meno approssimate: in questo orizzonte non c'è spazio per una costituzione mista intesa come l'ottimo. Nelle *Leggi* Platone non ha rinunciato al primato normativo della città della *Repubblica*, anche se ne discute l'applicabilità automatica o immediata, di qui il suo presentarsi come una seconda navigazione, un *deuteros plous*.

# LA *POLITIA* ARISTOTELICA E L'ELOGIO DELLA MEDIETÀ

di *Silvia Vida*

## 1. *Introduzione*

Sensibile alla natura molteplice della realtà politica e ai rischi degli estremi presenti nelle polis del suo tempo, Aristotele propone la via di una mediazione tra le parti costitutive della città come tutela del bene politico più grande: una buona costituzione in grado di durare nel tempo. Se la polis è caratterizzata dall'antagonismo fra classi portatrici di interessi e aspirazioni differenti<sup>1</sup>, allora il discorso aristotelico si giustifica come studio dei modi in cui le costituzioni si strutturano, vivono e si modificano «a seconda degli assetti di volta in volta raggiunti in quel campo di forze determinato dai reciproci rapporti tra le varie parti della città», il cui spazio è riempito «dai ricchi o dai poveri, dai nobili o dagli ignobili, dai molti o dai pochi»<sup>2</sup>.

Per Aristotele, infatti, è necessario che le costituzioni siano tante quanti sono gli ordini determinati dai rapporti di dominio e di differenza tra le classi e, più in generale, tra le componenti politiche, senza che questo lo porti a teorizzare, come nella prospettiva pessimistica di Platone, un mutamento delle polis sempre verso il peggio. Al contrario, l'interesse teorico e pratico dell'analisi aristotelica è rivolto alla salvezza di ogni costituzione. Si tratta quindi di eliminare gli estremi che nella società politica portano alla sovversione, facendo crescere e rafforzando la classe dei medi proprietari, e facendo in modo, al tempo stesso, che ciascun elemento della polis continui

<sup>1</sup> In particolare – come vedremo – ricchi e poveri, che sembrano essere «le vere parti della città»: *Pol. IV*, 4 1291 b 7-11. L'edizione qui utilizzata è ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1993.

<sup>2</sup> D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno*. Dal “quartum genus” alla *monarchia limitata*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 31.

a essere quello che è. Infatti, condizione essenziale di una costituzione che voglia sopravvivere è che tutte le parti della città si propongano di continuare a essere quelle che sono<sup>3</sup>. Tutto ciò presuppone una costituzione “mediana”: «è chiaro che la forma media di costituzione è la migliore: essa sola non è sconvolta da fazioni, perché dove il ceto medio è numeroso, non si producono affatto fazioni e dissidi tra i cittadini» (*Pol.* IV, 11 1296 a 7-9; cfr. 1295 b).

Il discorso sul peso teorico e il valore politico della *medietas*, nelle sue connessioni col tema della “miscela” o “commistione” di ordinamenti costituzionali, farà da filo conduttore nelle considerazioni che seguono. Il regime misto apparirà come il risultato più rilevante della riflessione aristotelica sulla stabilità e la durata di una costituzione politica, dopodiché non sarà più la saldezza bensì (come in Polibio<sup>4</sup>) la potenza della costituzione «la cifra dell’attenzione rivolta alla *miktê*»<sup>5</sup>.

Seguendo il duplice filo della medietà e della mescolanza sarà possibile mostrare come esse siano il prodotto forse più naturale del carattere ambiguo della riflessione aristotelica. La scienza politica di Aristotele presenta infatti due poli: l’uno ideale, per non dire “utopico”, che contempla la costituzione migliore in assoluto come quella coerente con la natura umana e con le risorse che ci si aspetta siano disponibili nelle circostanze più favorevoli – e, in assenza di ciò, la costituzione migliore realizzabile da una polis greca; l’altro empirico e realistico, che riguarda il mantenimento dei sistemi politici realmente esistenti<sup>6</sup>. La tensione tra questi due poli<sup>7</sup> rende ambivalente la

<sup>3</sup> Questo sembra essere il significato del passo contenuto nel II libro della *Politica*: «se un regime intende conservarsi, è necessario che tutte le parti dello Stato vogliano che esista e si mantenga nelle stesse condizioni» (*Pol.* II, 9 1270 b 21-22). Il presupposto teorico di questo assunto è chiaramente espresso nell’esordio del capitolo 3 del IV libro: «La pluralità delle costituzioni è dovuta al fatto che ogni Stato ha un considerevole numero di parti» (1289 b 28-30).

<sup>4</sup> Grazie al quale la *politia* aristotelica, la costituzione «per antonomasia» definita come la commistione di oligarchia e democrazia, esce dal classico schema tripartito (o esapartito, se si considerano le tre forme di costituzione degeneri) costituito da monarchia, aristocrazia e democrazia (D. TARANTO, *La miktê politéia tra antico e moderno*, cit., p. 8).

<sup>5</sup> D. TARANTO, *La miktê politéia tra antico e moderno*, cit., p. 34.

<sup>6</sup> Si pensi, ad esempio, che in *Pol.* II, 8 1269 a 13-19 Aristotele consiglia addirittura di tollerare, in alcune circostanze, certi errori di legislatori e magistrati al fine di mantenere l’ordine della polis.

<sup>7</sup> Come noto, questa tensione concettuale è ciò che ha portato Werner Jaeger a sostenere l’esistenza di programmi incompatibili della *Politica* che si giustificerebbero solo in un’ottica “evoluzionistica” della stesura dell’opera. In sostanza, i libri II-III e VII-VIII, che riflettono una sorta di “utopismo” platonico ancora residuo nel pensiero aristotelico, risalirebbero a una prima stesura, mentre i libri IV-VI, che meglio riflettono i successivi interessi empirico-



scienza politica stessa: essa è *empirica*, e in quanto tale indirizzata agli esperti e praticabile come una tecnica neutrale indipendente dai fini buoni o cattivi; ma è anche *pragmatica*, in quanto esercizio della virtù intellettuale della saggezza pratica (*phronēsis*), tesa alla perfezione della polis e dei suoi cittadini. La testimonianza principale dell'interazione tra queste due concezioni emerge in un passo del primo capitolo del libro IV della *Politica*, dove si mostra che l'indagine politica implica sia lo studio di come una certa costituzione può venire a esistenza, sia di come, una volta costituitasi, possa preservarsi il più a lungo possibile<sup>8</sup>. Ma questo chiama in causa non solo la costituzione più alta, o la migliore possibile date certe condizioni, ma anche le costituzioni di rango inferiore<sup>9</sup> a condizione che i politici (i legislatori) proiettino su di esse finalità riformistiche e le rendano simili a una costituzione corretta.

Occorre precisare in via preliminare una questione di ordine linguistico-concettuale: per l'Aristotele della *Politica*, costituzione (*politeia*) e governo (*politeuma*) significano la stessa cosa (III, 6 1279 a 25-26; cfr. 1278 b 11), poiché il *politeuma* è «la suprema autorità dello Stato»<sup>10</sup> che può essere esercitata o da uno, o da pochi o da molti<sup>11</sup>. Questo giustifica, dopo Aristo-

pratici di Aristotele, risalirebbero a una stesura successiva. Per un resoconto della posizione di Jaeger si veda G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 35-44. In maniera simile G.H. SABINE, *A History of Political Theory*, Hinsdale, Dryden Press, 1973, pp. 91-97, che nei libri IV-VI scorge una nuova visione della scienza politica aristotelica.

<sup>8</sup> Cfr. R.G. MULGAN, *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 130-138, che attribuisce ad Aristotele lo sforzo di preservare ogni tipo di costituzione.

<sup>9</sup> Cfr. *Pol. IV*, 1 1288 b 28-33. Questa ipotesi interpretativa è confermata dal modo in cui Aristotele, nei libri IV-VI, si prodiga in consigli sulle tecniche per preservare regimi corrotti (l'esempio più famoso è la lunga discussione, in *Pol. V*, 11, sulle tecniche per mantenere la tirannia); riceve però una smentita in base alla tesi aristotelica che le costituzioni esistenti vanno studiate anche allo scopo di riformarle (1289 a 1-7). In ogni caso, Aristotele non dice che i politici dovrebbero tentare di preservare una cattiva costituzione; al contrario, la tesi appare coerente con una finalità riformistica, e implica che riformare una costituzione è renderla più simile a un corretta.

<sup>10</sup> In *Pol. III*, 5 1278 b 8-10, in particolare, la costituzione viene fatta coincidere con l'ordine della polis, di tutte le cariche e soprattutto dell'autorità sovrana: «sovrana suprema è dovunque la suprema autorità dello Stato e la suprema autorità è la costituzione». E ancora: «La costituzione è [...] l'ordinamento delle cariche di uno Stato, in che modo sono distribuite, qual è il potere sovrano della costituzione, quale il fine di ogni comunità»: *Pol. IV*, 1 1289 a 15-17.

<sup>11</sup> Apparirà chiaro ben presto che ciò che i Greci antichi chiamano «costituzione» non ha niente a che vedere con l'idea moderna di costituzione, intesa come *bill of rights*, come elenco delle leggi fondamentali del governo e dei diritti dei cittadini. Aristotele la definisce come l'ordine degli abitanti di una polis (*Pol. III*, 1 1274 b 38-39), anche se chiarisce subito dopo

tele, sia l'oscillazione – che continua anche ai giorni nostri – tra “governo”, “regime politico”, e “costituzione”, sia il fatto che il modo in cui parleremo della concezione aristotelica del “governo misto” presupporrà una totale identificazione di esso con “costituzione mista”<sup>12</sup> – senza che ciò metta capo, per lo meno in questo contesto, a una imprecisione concettuale prima ancora che linguistica<sup>13</sup>.

## 2. *La teoria aristotelica della costituzione tra politeia e politia*

Tra le forme di governo citate nel settimo capitolo del libro III della *Politica* (che enuncia lo schema delle sei costituzioni, tre giuste e tre degeneri) ce n'è una che si distingue per il fatto di essere definita «con il nome comune a tutte le forme di costituzione», cioè *politeia* (III, 7 1279 a 38-39). Più avanti, nel libro IV, Aristotele scrive che esiste una costituzione designata «con il nome comune a tutte (la chiamano, infatti, *politia*)» (IV, 2 1289 a 36-37; cfr. IV, 7 1293 a 39-41). *Politeia* o *politia* non è quindi semplicemente il concetto generico dell'oggetto di indagine della teoria politica, vale a dire il concetto delle forme di costituzione (aristocrazia, monarchia, democrazia, oligarchia, ecc.); in realtà, l'uso che se ne fa in quest'ultimo contesto ha trasformato qualitativamente il concetto generale di costituzione arrivando a identificare una costituzione specifica – la costituzione per antonomasia – che ha il significato preciso di 'ordinamento costituzionale' di una libera comunità «basata sull'uguaglianza»<sup>14</sup>. Le altre costituzioni sono valutate normativa-

che non tutti gli abitanti sono sottoposti a questo ordine, ma solo coloro che partecipano al governo della città (1275 a 19-23), condividendo l'amministrazione della giustizia e prendendo parte ai suoi uffici. Si veda § 5.3, *infra*.

<sup>12</sup> «*Mixed Constitution*» è l'espressione cui ricorrono, ad esempio, J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York, Columbia University Press, 1954; e, infine, *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, a cura di D. Miller, J. Coleman, W. Connolly, A. Ryan, Oxford, B. Blackwell, 1991. Da segnalare anche l'intero fascicolo di «Filosofia politica» – 1 (2005) – dedicato proprio alla tradizione della costituzione mista dagli antichi alle rivoluzioni moderne.

<sup>13</sup> Norberto Bobbio usa indifferentemente «governo misto», «costituzione composita» e «costituzione mista» per riferirsi alla forma di governo caratterizzata dalla *medietas* – che è la *politia* aristotelica introdotta nel prossimo paragrafo: cfr. N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, pp. 31-43; N. BOBBIO, voce «Governo misto», in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino, Utet, 2004 (1976), pp. 464-467.

<sup>14</sup> G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., p. 304. Questa è la ragione per cui nel seguito parleremo, convenzionalmente, di costituzione genericamente intesa indicandola col termine

mente rispetto alla politia, il che significa che l'essere o no una costituzione dipende dalla loro concordanza o meno con essa<sup>15</sup>.

Ciò autorizzerebbe a considerare la teoria aristotelica della politia come la teoria della costituzione prima o ideale che richiede, però, la comprensione "empirica" dei tipi esistenti di costituzione – anche se la loro molteplicità (almeno nel modo in cui Aristotele l'ha descritta) è viceversa comprensibile solo in rapporto a questa concezione ideale. Tuttavia, come vedremo, molte sono le difficoltà che si oppongono a una totale equiparazione della politia con la teoria dello Stato ideale aristotelico (senza contare che ancor più ampia è la distanza tra il regime ottimo di tipo platonico e la costituzione ideale di stampo aristotelico).

Le questioni interpretative del significato e della natura della politia si fanno anche più complesse ove si pensi che nell'*Etica Nicomachea* Aristotele dichiara che c'è una sola costituzione «che è dappertutto la migliore per natura» (V, 7 1135 a 5)<sup>16</sup>. Lo studio di questa costituzione ottima è il primo compito della filosofia delle "questioni umane"<sup>17</sup>. Non solo infatti nella *Politica* viene indicato come compito primario del legislatore e del vero politico stabilire e mantenere il regime migliore – il regime «conforme al desiderio, sempre che le circostanze esterne non frappongano ostacoli» (IV, 1 1288 b 23-4) –, ma gran parte dell'opera stessa è una ricerca della costituzione migliore in assoluto<sup>18</sup>. Non si tratta però della politia, bensì della monarchia assoluta (*panbasilea*), che, nel libro III della *Politica* (1 e 6-8), viene indicata come costituzione primaria<sup>19</sup>. Ciò permette fin d'ora di supporre che accanto

"politeia", e di costituzione specifica, come costituzione mista, denotandola con "politia".

<sup>15</sup> Ad esempio, in *Pol.* IV, 8 1293 b 29-31, per spiegare il motivo per cui la tirannide è trattata singolarmente come ultima forma di costituzione, si dice che essa è, tra le forme costituzionali, «meno di tutte una costituzione».

<sup>16</sup> L'edizione qui utilizzata è ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2000.

<sup>17</sup> All'inizio dell'ultimo capitolo dell'*Etica Nicomachea* Aristotele fornisce un catalogo completo dei temi delle sue indagini sulla filosofia delle "cose umane"; ma senza considerare concluso il compito, e dopo aver parlato (X, 6-9) a grandi linee delle condizioni della felicità (in particolare quella della vita teoretica), delle virtù, dell'amicizia e del piacere, egli ammette che si deve ancora trattare del problema della legislazione, e soprattutto della costituzione e dell'ordinamento della vita della polis, che è appunto il tema della *Politica*.

<sup>18</sup> Il libro II critica i candidati a incarnare la costituzione migliore o ideale indicati da Platone, cioè Sparta, Creta e Cartagine; e i libri VII e VIII offrono un quadro più dettagliato, anche se breve, di questa costituzione ideale.

<sup>19</sup> Si veda anche *EN* VIII, 12 1160 a 35 ss., dove si dice esplicitamente che la monarchia è la migliore costituzione, la "costituzione prima", e la politia (chiamata "timocrazia") viene indicata come la peggiore. Ma non è questo l'importante. Si tratta infatti di capire come l'idea aristotelica si sviluppi lungo tutta la riflessione politica.

a un regime ottimo e irraggiungibile, perché platonicamente perfetto, possa collocarsi un regime inteso come il migliore in base a una “seconda scelta”, cioè appunto la *politia*.

In altre parole, nel discorso aristotelico non compaiono più le conclusioni massimaliste con le quali Platone disponeva, in una sorta di gerarchia assoluta, le forme di governo della polis – dalla peggiore (democrazia) alla migliore (monarchia); compare invece un criterio di giustizia in grado di rapportarsi alle circostanze, fino a rendere ragione di un giusto «relativo» (*Pol.* III, 9 1280 b 17), col risultato che il progetto platonico appare molto meno complesso di quello aristotelico. In quest’ultimo troviamo infatti ulteriori considerazioni, dovute all’allargamento dell’esperienza politico-istituzionale, che indicano che il cuore stesso della teoria politica è dato dall’intreccio della concezione aristotelica dello Stato ideale con l’indagine empirica delle polis esistenti. Secondo questa prospettiva, la *politia* è sia una costituzione tra tutte le altre, sia il principio e la misura di queste e della costituzione in generale. La conseguenza è che la polis migliore, prodotto di una considerazione puramente teoretica, non ha bisogno di coincidere concretamente con la *politeia*, storicamente documentabile<sup>20</sup>, della prassi.

La riflessione aristotelica sul rapporto tra la costituzione migliore in assoluto e quella migliore in senso relativo (in determinate condizioni) coincide col tema della costituzione mista. Tale riflessione è senza dubbio stimolata dalla richiesta platonica che lo Stato ottimo debba essere una mescolanza di democrazia e tirannide (*Leggi* III 693 d, 701 e; VI 756 e<sup>21</sup>) e dalla tesi, anch’essa platonica, che tutte le costituzioni provengono da due forme madri, monarchia e democrazia, che incarnano valori inconciliabili come l’intelligenza e la libertà produttrice di *philia*<sup>22</sup>; ma soprattutto dall’idea che la *kallipolis* platonica sia sì il rimedio all’instabilità politica, ma, appunto, solo un’idea, che esime la *Repubblica* da un confronto con le forme di Stato e di governo realmente esistenti<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Si veda G. BIEN, *La filosofia politica di aristotele*, cit., pp. 303-309.

<sup>21</sup> Si veda, in proposito, il riferimento in *Pol.* II, 6 1266 a 1 ss.

<sup>22</sup> L’idea è che nessuno Stato può dirsi ben conservato se non partecipa, in maniera commisurata, di entrambi i principi ispiratori di queste forme costituzionali. E se la Persia ha privilegiato il principio della monarchia, e Atene quello della libertà, Sparta addirittura presenta elementi di tre forme (tirannide, democrazia, aristocrazia); in sostanza, la presenza di una miscela alla radice dell’esercizio del potere è alla base di ogni costituzione che possa dirsi veramente tale. Cfr. *Leggi*, 712d-712e; cfr. 691 e-f. Cfr. nota 84, *infra*.

<sup>23</sup> Questo spiega, come scrive Taranto, l’assenza di qualsiasi riferimento alla mistione tra forme di governo/costituzione nella *Repubblica*, ma anche il fatto che Platone si avvicina alla categoria della costituzione mista soltanto nelle *Leggi*. Cfr. TARANTO, *La miktè politéia*, cit., pp. 26-27, e il contributo di Giuseppe Cambiano, in questo volume.

La scienza politica aristotelica si presenta invece come una riflessione empirico-descrittiva sulle forme di governo. I libri centrali della *Politica*, dal IV al VI, sono infatti considerati come i più “empirici” e “realistici”<sup>24</sup> dell'intera opera<sup>25</sup> — in quanto si occupano delle costituzioni e dei rimedi politici per le città medie a uso dei governanti greci. Come Aristotele dichiara all'inizio del libro IV, gli scrittori politici mancano spesso di senso pratico: occorre infatti considerare non solo «la costituzione migliore, ma anche quella possibile, e [...] quella che è più facile e più comune a tutti gli stati» (IV 1, 1288 b 37-39)<sup>26</sup>. Infatti, tra il III e il VII libro è inserito un ampio studio sulle costituzioni *relativamente* migliori, realizzabili in date condizioni, oltre che sulle cause delle rivoluzioni e i mezzi per evitarle (libro V).

Lo “Stato ideale” è materia innanzi tutto del libro III; ma chi vorrà ricercare un simile Stato, chi andrà alla ricerca della polis più forte, stabile e duratura, si accorgerà — come vedremo<sup>27</sup> — che nella *Politica* Aristotele ne presenta ben tre: (1) la *monarchia* dell'uomo virtuoso; (2) l'*aristocrazia* di un gruppo di uomini che compendiano le virtù del comando e dell'obbedienza civica; e (3) la *politia* della classe media.

È soprattutto a quest'ultima che dedicheremo la nostra attenzione, ma con un'avvertenza. La costituzione ideale, intesa come (1) o (2), e che Aristotele definisce come conforme al nostro desiderio<sup>28</sup>, è possibile in teoria ma impossibile in pratica, dato che le polis del suo tempo non possiedono né la popolazione, né le risorse necessarie ad assicurare il miglior modo di vita a ogni cittadino (*Pol.* VII, 4 1325 b 33-40). L'alternativa è una costituzione che rappresenta una “seconda scelta” che molte polis potrebbero condividere (IV, 11 1295 a 30-32). Quanto alla sua storicità, Aristotele scrive o che tale *politia* non è mai esistita, o non è esistita molto spesso (IV, 7 1293 a 40-41; cfr. 11 1296 a 36-38), anche se ne cita alcuni esempi<sup>29</sup>. Altrove egli precisa che le polis che attualmente vengono dette *politie* prima

<sup>24</sup> E ciò è tanto più evidente se li si confronta con il II, dedicato alle utopie e alla disamina (e critica) delle precedenti tipologie di polis ideale; oppure coi libri III, VII e VIII, dedicati allo Stato ideale, o alla polis migliore.

<sup>25</sup> Cfr. R. MULGAN, *Aristotle on Oligarchy and Democracy*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, a cura di D. Keyt e F.D. Miller, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 307-308.

<sup>26</sup> La scienza politica, del resto, esattamente come l'etica, la poetica, l'economia e la retorica, è una scienza pratica, non teoretica, e come tale ha di mira non la conoscenza ma l'azione (*ENI*, 3 1095 a 5-6).

<sup>27</sup> Si veda, in generale, il § 5, *infra*.

<sup>28</sup> Cfr. § 3.3, *infra*.

<sup>29</sup> Per esempio, quella dei Maliesi (*Pol.* IV, 13 1297 b 15); di Taranto (V, 3 1303 a 4); di Oreo (1303 a 18); di Siracusa (4 1304 a 27).

erano chiamate democrazie (IV 12 1297 b 24-25), e sono quelle in cui gli opliti sono stati sostituiti con la cavalleria che è divenuta la risorsa militare più importante<sup>30</sup>.

Già questi tratti rendono il quadro concettuale controverso, evidenziando che la *politia* sta all'intersezione di un'idea con un'evidenza empirica, e, come tale, dà luogo a difficoltà di interpretazione che meritano di essere rilevate. Tuttavia possiamo dire, in via preliminare, che la *politia* è identificata da Aristotele in base a criteri differenti:

- (i) il suo governo è nelle mani della moltitudine (*plēthos*) che lo esercita a vantaggio di tutti (*Pol.* III, 7 1279 a 38-39);
- (ii) è una costituzione mista: «una mistione di oligarchia e di democrazia» (*Pol.* IV, 8 1293 b 34-35; cfr. 1294 a 22-23; 9 1294 a 41-b 1);
- (iii) è una costituzione media o mediana (cfr. *Pol.* IV, 11 1295 a 31-34 e 1296 a 7, 37-38); non è né una democrazia, né un'oligarchia, ma una forma intermedia tra di esse (II, 6 1265 b 28-29);
- (iv) è basata sul ceto medio<sup>31</sup> che non è né troppo ricco né troppo povero (IV, 11 1295 b 34-1296 a 9); infine
- (v) si regge sulla classe di cittadini che portano armi (*Pol.* II, 6 1265 b 30-31), cioè è basata sugli opliti – su soldati dotati di armatura pesante (IV, 13 1297 b 1-2; III, 7 1279 b 2-5).

Inoltre, la *politia* è descritta da Aristotele come una costituzione mista in molti sensi differenti:

- (a) come una mescolanza di oligarchia e democrazia (*Pol.* IV, 8 1293 b 34; cfr. V, 7 1307 a 11-12);
- (b) come una mescolanza di ricchi e poveri (IV, 8 1294 a 16-17, 22-23);
- (c) come una mescolanza di ricchezza e libertà (IV, 8 1294 a 16-17);
- (d) come la commistione o sintesi delle istituzioni oligarchiche e democratiche (IV, 9 1294 a 36-37).

<sup>30</sup> Come vedremo (§ 4.3, *infra*), l'esempio storico più importante di *politia* non è nemmeno citato nella *Politica*, ma solo nella *Costituzione di Atene*.

<sup>31</sup> Che non va intesa, anacronisticamente, come la classe media "borghese": un invito alla cautela espresso da molti, tra i quali R.G. MULGAN, *Aristotle's Political Theory*, cit., pp. 106-107 che avverte di considerare la classe media aristotelica semplicemente come la classe dei medi proprietari (terrieri).

Alcuni interpreti, come W.L. Newman<sup>32</sup>, ritengono che (c) riveli l'essenza autentica dell'idea aristotelica di costituzione mista, giocata sulla combinazione di elementi sociali più che costituzionali o istituzionali. Si tratta di una tesi che ispirerà la nostra riflessione.

### 3. La scienza politica

#### 3.1. La scienza politica come scienza della polis

Il libro IV della *Politica* è una sorta di delimitazione del campo di indagine della scienza politica. L'opera è infatti costruita come la seconda parte di un più comprensivo trattato di "scienza politica" che include anche gli argomenti dell'*Etica Nicomachea*. In quest'ultima Aristotele muove dalla definizione della politica come scienza (o arte) dell'azione umana. Le azioni hanno dei fini il cui presupposto (se non si vuole incorrere in un regresso all'infinito, per cui i fini possono essere funzionali a fini più alti, e così via) è un sommo bene (*EN I*, 2 1094 a 22). La scienza che esplora il sommo bene e si occupa dell'azione umana sotto l'aspetto del suo raggiungimento è un'arte maestra, e tale è la scienza della politica (1094 a 28)<sup>33</sup>. Per questa ragione si dice che il fine (*telos*) della scienza politica è il bene dell'uomo.

Di fatto siamo giustificati nel chiamare "scienza politica" la scienza del bene umano perché – anche se il bene dell'uomo è lo stesso della polis, cioè l'*eudaimonia* (felicità) – il bene della polis è più grande e più perfetto nel senso che il suo *telos* è più comprensivo. In altri termini, il bene dell'uomo è lo stesso della polis. Del resto le virtù etiche – giustizia, temperanza, coraggio, generosità, magnificenza e mansuetudine – sono certamente desiderabili per l'uomo, ma devono essergli inculcate attraverso processi che dipendono per la loro efficacia da un ambiente istituzionale adatto che sarà l'arte del legislatore a creare. In questo senso, scopo principale della scienza politica è

<sup>32</sup> W.L. NEWMAN (a cura di), *The Politics of Aristotle*, 4. voll., Oxford, Clarendon Press, 1887-1902, rist. 1973., in part. pp. 265-265, 498. È abbastanza affine a questa la posizione di E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, Methuen & Co, 1906, p. 485 (rist. 1959) che interpreta la costituzione mista aristotelica come un'unione sociale omogenea e armoniosa.

<sup>33</sup> Essa è la scienza-guida, non solo perché comprende le altre scienze pratiche nella loro collocazione gerarchica, ma anche perché, nella pratica, stabilisce quale delle altre scienze dovrebbe essere coltivata in una polis, quali discipline cognitive dovrebbero essere insegnate alle differenti classi di cittadini, e in quale misura esse dovrebbero impararle. Cfr. E. VOEGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Aristotele*, a cura di G.F. Lami, Roma, A. Pellicani Editore 1999, pp. 79-82.

determinare un certo carattere nei cittadini, cioè renderli buoni e capaci di nobili azioni (*EN I*, 9 1099 b 28-32) realizzando la vita buona e perfetta<sup>34</sup>.

Il significato della scienza politica viene quindi limitato all'arte del legislatore, che deve conoscere quali accomodamenti istituzionali determineranno le qualità etiche di eccellenza desiderate. Questa limitazione di significato spiega la ragione della suddivisione della materia in *Etica e Politica*: l'etica è la scienza delle qualità eccellenti, la politica è la scienza dei mezzi istituzionali atti a indurre tali qualità nei cittadini. Ma non solo. Aristotele assegna alla scienza politica un posto tra le virtù dianoetiche: la prudenza, che è una virtù se riferita alla vita privata, concerne anche la polis. Vi è una prudenza intesa come scienza legislativa o scienza nomotetica che crea la costituzione; e vi è una prudenza che riguarda le azioni particolari di natura deliberativa, giudiziale e amministrativa. Solo la seconda viene chiamata scienza politica, benché, come osserva Aristotele, il nome appartenga propriamente ad ambedue (*EN*, IV 7-8 1141 b 23-28). Ma nella *Politica* la scienza politica, pur estendendosi all'amministrazione domestica (*oikonomia*; *Pol.* I, 3-13), è solo nomotetica, o meglio: è una scienza della prudenza nomotetica che intende insegnare al legislatore come creare le istituzioni che inculchino le qualità eccellenti dell'etica nei cittadini<sup>35</sup>.

La ricerca è quindi ristretta alla polis, e la prima domanda riguarda la sua natura: ogni polis è infatti una comunità (*koinōnia*), e ogni comunità è stabilita in vista di un qualche bene – ossia: affinché gli uomini agiscano per (e conseguano) ciò che ritengono essere bene. La polis mira al sommo bene in quanto è la suprema comunità, quella che abbraccia tutte le altre, cioè la casa (*oikos*) e il villaggio (*kome*); è la comunità suprema e onnicom-

<sup>34</sup> Si veda, ad sempio, *EN II*, 1 1103 b 3 ss., dove Aristotele scrive che i legislatori inducono i cittadini alla virtù attraverso l'abitudine, e che questa è la tendenza fondamentale di ogni legislatore. Chi non opera in questa direzione secondo giustizia non ottiene il suo scopo: qui appunto corre la differenza tra una buona e una cattiva costituzione. Infatti, tutti coloro che mirano a un buon ordinamento hanno presente la virtù politica. Da ciò risulta che uno Stato deve fare della virtù la sua preoccupazione più pressante, perché altrimenti la comunità, invece di basarsi sulla giustizia – che è, appunto, la virtù politica per eccellenza (*Pol.* I, 2 1253 a 37-40; cfr. III, 9 1280 a 31-1280 b 12) – si trasforma in una semplice lega di guerra. Per questa ragione in 1280 b 10-15 Aristotele respinge la teoria del sofista Licofrone secondo cui la legge (*nomos*) deve essere solo un semplice garante del diritto reciproco, un semplice "contratto" (*sunthēkē*), o «convenzione», senza che in esso sia insita la forza di rendere i cittadini buoni e giusti. In difesa della teoria contrattuale di Licofrone, e contro Platone e Aristotele, si veda K.R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*. Vol I: *The Spell of Plato*, London, Routledge & Kegan Paul, 1944; tr. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 1977.

<sup>35</sup> Ancora in *EN X*, 9 1181 b 13 come tema centrale della riflessione politica viene indicata, oltre al problema della costituzione, la legislazione positiva.



prensiva specificamente chiamata «comunità politica» (*Pol. I*, 1 1252 a 1-8). Tale comunità, avendo una natura composita, deve essere analizzata fino alle singole parti che costituiscono l'intero composto (*syntheton*). Questa analisi permetterà di distinguere tra i differenti tipi di ordinamento, dai più elementari ai più raffinati (1252 a 19 ss.). La comunità originaria, la casa, è sorta per la vita, e si è poi sviluppata raggiungendo un'esistenza finalizzata al buon vivere. Diffondendosi nella polis, la comunità elementare ha realizzato il suo fine; ma il fine realizzato dalla polis è la sua natura (1252 a 24-1253 a 2). Da quest'assunto discendono due famosi corollari: «la polis esiste per natura»<sup>36</sup>, e «l'uomo è per natura un vivente politico»<sup>37</sup>. Che l'uomo è un *politikon zoon* non implica che la polis sia un organismo diretto da un inevitabile processo biologico: gli uomini non sono costretti a far parte della polis da una sollecitazione o da un istinto. Essere *politikon zoon* significa che il *telos* della comunità è situato nel regno di una volontà consapevole in grado di operare la distinzione tra giusto e ingiusto<sup>38</sup>. In sostanza, se è vero che l'impulso verso la comunità politica è presente per natura in tutti gli uomini, la creazione della polis richiede un fondatore, e colui che per primo portò gli altri a formare una comunità politica fu l'autore del bene più grande e «causa di grandissimi beni» (1253 a 31). E, di fatto, non è all'entità chiamata polis che Aristotele dedica la sua attenzione nella *Politica*, bensì alla sua forma di organizzazione, cioè alla sua costituzione o politeia.

### 3.2. *La politeia come identità della polis*

Ciò che Aristotele intende con «costituzione» non è paragonabile al significato che tale nozione assume nell'età moderna<sup>39</sup>: è un concetto più ampio che include l'idea di credenze e valori condivisi da un insieme di cittadini nel perseguimento di determinati fini. La costituzione, come dice talvolta Aristotele, è l'insieme dei cittadini ed è una «modo di vita», una «forma di vita»<sup>40</sup>; è un concetto che include i meccanismi di governo, cioè gli speci-

<sup>36</sup> «Da queste considerazioni è evidente che lo Stato è un prodotto naturale»: *Pol. I*, 2 1253 a 2-3.

<sup>37</sup> «[...] l'uomo per natura è un essere socievole»: *Pol. I*, 2 1253 a 3-4; cfr. *EN IX*, 9 1169 b 18: «l'uomo, infatti, è un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con gli altri».

<sup>38</sup> «[È], infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori». E nella comunanza di intenti morali consiste la comunità della famiglia o della polis (*Pol. I*, 2 1253 a 15-18).

<sup>39</sup> Cfr. nota 11, *supra*.

<sup>40</sup> Ad esempio in *Pol. IV*, 11 1295 b 2-3. Il fatto di essere una forma di vita fa della costituzione della polis ciò che ne determina il carattere morale. Diverrà presto chiaro che una polis

fici uffici politici, l'insieme dei doveri assegnati a ognuno di essi, la classe di persone cui vengono affidati, il modo di selezionare quelle da assegnare ai differenti uffici, ma anche la natura e il luogo del potere sovrano entro differenti regimi. In questo contesto appare essenziale che Aristotele definisca la polis come una associazione di famiglie e villaggi «in una vita pienamente realizzata e indipendente: è questo [...] il vivere in modo felice e bello» (*Pol.* III, 9 1281 a 1 ss.). Di conseguenza, la sua attenzione si dirige su ciò che egli considera l'elemento essenziale distintivo di ogni polis, ossia la sua costituzione, rispetto alla quale dimensione, collocazione geografica, edifici e mercati sono secondari e accidentali. Ciò è molto diverso dalla, e soprattutto molto di più della, semplice constatazione che differenti città hanno differenti forme di governo: si tratta infatti della tesi che è *in virtù* dell'avere differenti costituzioni che le polis risultano diverse. In sostanza, la forma dell'organizzazione della polis – la sua costituzione – è ciò che le conferisce il suo carattere distintivo rendendola di *un* tipo anziché di un *altro*. Come scrive Aristotele:

quando la costituzione diventa specificamente diversa e dissimile, par che di necessità che anche lo Stato non sia più lo stesso [...] Ora, se le cose stanno in questi termini, è evidente che bisogna soprattutto affermare che uno Stato è lo stesso guardando alla costituzione e si può chiamarlo con lo stesso nome o con uno diverso, sia quando gli abitanti sono gli stessi sia quando sono del tutto diversi (*Pol.* III, 3 1276 b 12-14).

Per capire la *Politica* bisogna quindi ripartire dai presupposti della concezione aristotelica della polis racchiusi nel capitolo 1 del I libro:

Poiché vediamo che ogni Stato è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene (perché proprio in grazia di quel bene tutti compiono tutto) è evidente che tutte tendano a un bene, e particolarmente e al bene più importante tra tutti quella che è di tutte la più importante e tutte le altre comprende: questa è il cosiddetto “Stato” e cioè la comunità statale (*Pol.* I, 1 1252 a 1-7).

Quattro sono le dottrine implicite in questi assunti iniziali<sup>41</sup>: (1) in primo luogo, il *principio teleologico*, secondo cui gli esseri umani hanno fini o funzioni naturali; si tratta di un principio fondamentale per le scienze pratiche,

esiste fintanto che dura la sua forma di governo, e che il cambiamento della sua costituzione significa anche il cambiamento della sua forma di vita.

<sup>41</sup> Per questa riflessione si veda F.D. MILLER, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press 1997, pp. 17-21.

anche se Aristotele lo enuncia nella *Fisica* (II, 1 192 b 32-33, 2 194 a 28-29) laddove scrive che tutte le sostanze hanno una natura, cioè un fine inteso come causa<sup>42</sup>; (2) in secondo luogo, il *principio di perfezione*, in base al quale il bene più grande per gli esseri umani consiste nella piena realizzazione della loro natura, nel raggiungimento dei loro fini naturali; si tratta di un ideale normativo sostenuto in particolar modo nella *Politica*: «la cosa sopra tutte preferibile per ciascuno è sempre ciò che rappresenta il termine più alto da raggiungersi» (*Pol.* VII, 14 1333 a 29-30; cfr. *EN* X, 7); ciò significa che la piena autorealizzazione è la perfezione o completezza che, applicata al contesto umano, etico e politico, si traduce nel principio secondo cui la felicità è l'attività dell'anima nel suo accordo con la ragione<sup>43</sup>; (3) in terzo luogo, il *principio di comunità*, secondo il quale la comunità deve avere autorità sui suoi membri; si tratta del principio che sancisce la comunità politica come l'entità più inclusiva e al tempo stesso prioritaria<sup>44</sup>: la polis è perfetta in quanto fornisce ai cittadini non solo il necessario per vivere ma

<sup>42</sup> Il discorso sul fine naturale, o principio causale, si sviluppa soprattutto nell'ambito delle scienze intese in senso stretto, dove Aristotele spiega come una cosa nasce e si mantiene (*Fisica*, 8 199 b 15-18). Il fine di una cosa è identificato anche con la sua funzione (*ergon*) (*EE* II, 1 1219 a 8; cfr. *De Caelo*, II 3 286 a 8-9). Nella *Politica* si trovano le affermazioni che la polis esiste per natura perché costituisce un fine (I, 2 1252 b 30 ss.); che «la natura non fa niente senza scopo» (1253 a 9); e che tutto (esseri umani inclusi) è definito in base alla sua funzione e alla sua capacità (1253 a 23).

<sup>43</sup> Cfr. *EN* I, 7 1098 a 7-17. Il principio di perfezione conosce pertanto due tipi di applicazione pratica: quando gli esseri umani agiscono come agenti individuali sforzandosi di ottenere la perfezione individuale, e quando cooperano in una polis lottando insieme per raggiungere la perfezione politica. È evidente che quando Aristotele scrive nella *Politica* che la vita virtuosa è la migliore sia per gli individui separatamente considerati, sia per la vita condivisa dagli abitanti della polis (cfr. *Pol.* VII, 1 1323 b 40-1324 a 1; 2 1324 a 23-25, 1325 a 7-10), sta avvalorando entrambi i tipi di perfezione. Questo assunto implica, dal punto di vista aristotelico, che la perfezione individuale e quella politica sono in un certo senso la stessa cosa. Ma poiché Aristotele riconosce anche che una cosa può non raggiungere la sua perfezione, in misure e gradi differenti, arriva a sostenere una dottrina normativa connessa a quella della perfezione che possiamo chiamare, seguendo Miller, "principio di prossimità": in sostanza, raggiungere la perfezione è la cosa migliore, ma in mancanza di essa, una cosa è migliore proporzionalmente alla sua capacità di approssimarsi al suo fine (il che, come vedremo, ha molto da dire, all'uomo politico pratico cui è rivolta la *Politica*, sulla nozione di "costituzione ideale"). Si veda F.D. MILLER, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, cit., *passim*.

<sup>44</sup> Come si trova scritto nelle righe di esordio della *Politica*, una comunità è un gruppo che coopera nell'interesse del bene comune, vale a dire cibo e proprietà (I, 1 1252 a 2 ss.; cfr. VII, 8 1328 a 27-28), e il fatto che la polis è la comunità più inclusiva è di fondamentale importanza per comprendere l'altro assunto secondo cui essa è completa e persegue lo scopo dell'autosufficienza (I, 2 1252 b 27-30). Una cosa è autosufficiente (*autarkēs*) se, una volta isolata, non manca di nulla per realizzare la sua funzione (cfr. *Pol.* VII, 5 1326 b 29-30).

anche, e soprattutto, l'abitudine necessaria a una vita virtuosa, assicurando loro le relazioni essenziali alla sussistenza della famiglia, del villaggio e di altre forme di comunità (scolastiche, religiose e in generale di amicizia); (4) infine, il *principio di autorità*, in base al quale la comunità può raggiungere i suoi fini solo attraverso il governo di agenti umani. Quest'ultimo principio in particolare sancisce l'idea che l'ordine politico (*taxis*) della polis deve essere prodotto e mantenuto da un governante (*archōn*) in una posizione di autorità. Attraverso tutta la *Politica*, infatti, Aristotele fa dipendere l'ordine della polis dall'esercizio dell'autorità politica da parte di un individuo o di un gruppo di individui, stabilendo un rapporto di complementarità tra gli ultimi due principi: mentre il principio di comunità stabilisce il dovere degli individui di assoggettarsi all'autorità della comunità, quello di autorità implica che un individuo o un gruppo di individui debbano governare sugli altri membri della comunità<sup>45</sup>.

Assieme al cosiddetto naturalismo aristotelico, questi principi sono i presupposti del discorso politico che, partendo dall'assunto metafisico in base al quale le sostanze esistono per natura, o hanno una fonte interna di cambiamento (*Fisica* II, 1 192 b 32-33), arriva a concepire la polis come esistente «per natura» (*Pol.* I, 2 1252 b 32) e dotata di una forma: la sua costituzione (*Pol.* III, 3 1276 b 1-11). Essa è giusta o corretta fintanto che si trova in una condizione naturale (*kata phusin*), mentre diventa deviata o scorretta quando si trova in una condizione innaturale (*para phusin*) (III, 6 1279 a 17-20; 1279 b 10-11; cfr. 17 1287 b 39-42). Il naturalismo sancisce perciò la priorità naturale della polis sugli individui che la compongono (*Pol.* I, 2 1253 a 25-26), affermando che essa perviene a esistenza solo una volta stabilita la sua costituzione, che è il compito principale della razionalità pratica incarnata dagli uomini cui la *Politica* si rivolge, ossia i legislatori<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Cfr., su questo tema, il § 5.3, *infra*. Parlando di polis come della comunità prioritaria, Aristotele intende sostenere che l'individuo deve essere soggetto all'autorità della comunità politica. Secondo Miller, tale definizione di polis rende impossibile la distinzione tipicamente moderna tra società e Stato, così come viene ad esempio tracciata da Weber. Cfr. F.D. MILLER, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, cit., p. 20. Un principio di sovranità popolare modernamente inteso potrebbe accettare il primo principio (di comunità) ma non il secondo (di autorità); tuttavia Aristotele crede che un ordine autoritativo richieda un principio di governo a capo di tutto. In maniera simile, nel *De Anima* Aristotele sostiene che un tutto complesso deve essere unificato da un principio che ne rappresenti una autorità naturale. L'anima, come noto, rappresenta una tale autorità sugli elementi materiali di un organismo vivente (cfr. *De Anima* I, 5 410 b 10-15, e *Pol.* I, 5 1254 a 34-36).

<sup>46</sup> Il presupposto, qui, è che la funzione della polis, il suo fine, è la promozione dei fini umani naturali, perché è solo nella polis che gli uomini possono raggiungere il livello di autosufficienza necessario al raggiungimento del bene inteso come autorealizzazione. Al tempo stesso,

Infatti, nel passaggio dal I al III libro della *Politica*, la polis passa dall'essere una comunità le cui parti dovrebbero essere determinate dalle case e dal villaggio, a essere una comunità ancora composita, ma le cui parti sono state rimpiazzate dai cittadini (*politēs*). La polis è infatti «una pluralità (*plēthos*) di cittadini»: questa è la definizione che risponde alla domanda d'apertura del III libro «cos'è [realmente] lo Stato?» (III, 1 1274 b 34-39). La domanda si pone perché Aristotele è ora alla ricerca della polis che risulta dall'oggetto delle attività del politico e del legislatore. La polis del legislatore non è esattamente quella del filosofo<sup>47</sup>: è la polis di chi si occupa di darle una forma organizzativa, il suo ordine, la sua politeia.

### 3.3. *Le funzioni della scienza politica*

Come Aristotele dichiara all'inizio del libro IV, occorre considerare «non soltanto la costituzione migliore, ma anche quella possibile, e parimenti quella che è più facile e più comune a tutti gli stati» (IV, 1 1288 b 35-39)<sup>48</sup>. Nel passo successivo (1288 b 35-1289 a 7) egli infatti lamenta la mancanza di senso pratico di molti teorici che lo hanno preceduto, perché si limitano a ricercare la costituzione ideale (la «più alta»), o ne propongono una «comune» a tutti gli stati, ignorando i regimi esistenti. Il legislatore «deve [invece] introdurre un ordinamento di tale natura che i destinatari, fondandosi sulle costituzioni vigenti, [...] possano facilmente accettare, perché correggere una costituzione non è impresa minore del costruirla la prima volta [...]. Per questo, oltre ciò che s'è detto, l'uomo di Stato deve essere in grado di sostenere le costituzioni vigenti, come si è affermato anche dianzi»<sup>49</sup>. La conservazione della polis, prima ancora che la sua fondazione, è l'interesse (e lo scopo) dell'uomo politico teorico e pratico.

Il richiamo polemico implicito in queste considerazioni è alle *Leggi*, dove Platone stabiliva i sette assiomi (*axiomata*) del comando validi sia per

la naturale esistenza della polis è dovuta alla naturale tendenza degli esseri umani a vivere in comunità. Il naturalismo aristotelico relativo alla polis e alla sua identità non contrasta di certo con l'idea che la polis sia anche un prodotto umano, soprattutto dei legislatori (*Pol.* I, 2 1253 a 30-31). Il legislatore è infatti definito come il politico che, come un artigiano che modella la materia (popolazione e territorio), dà luogo a una polis completa (cfr. *Pol.* VII, 4 1325 b 40-1326 a 5).

<sup>47</sup> Cfr. E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., pp. 126-128.

<sup>48</sup> La scienza politica, del resto, esattamente come l'etica, la poetica, l'economia e la retorica, è una scienza pratica, non teoretica, e come tale ha di mira non la conoscenza ma l'azione.

<sup>49</sup> Aristotele sta facendo riferimento a quanto sostenuto in *Pol.* III, 17 1288 a 1-7.



costituzioni possono avere riguardo per l'interesse comune, o per l'interesse personale dei soli governanti: nel primo caso saranno costituzioni giuste (*orthos*), nel secondo costituzioni difettose o degenerate<sup>53</sup>. Dalla combinazione di questi due principi seguirà che le costituzioni giuste sono il regno (la vera forma di monarchia), l'aristocrazia (la vera forma di governo dei pochi) e la politia (la vera forma di governo della moltitudine, il *plēthos*), mentre quelle degenerate sono la tirannia (nell'interesse esclusivo del monarca), l'oligarchia (nell'interesse dei ricchi) e la democrazia (nell'interesse dei poveri) (1279 a 26-1279 b 10). Questa classificazione si rifà certamente al *Politico* di Platone; tuttavia viene criticata<sup>54</sup> da Aristotele con tanta efficacia da farne emergere una tipologia assolutamente differente. Il punto di attacco è l'assunzione acritica che un governo di pochi, quando degenera, è un governo di ricchi, mentre la degenerazione di un governo di molti è un governo di poveri. Tra i pochi e ricchi e i molti e poveri, sostiene Aristotele, non sembra esservi un legame necessario bensì puramente accidentale; e il fatto che, di regola, i ricchi siano pochi e i poveri molti, non è frutto di una speculazione teoretica ma di una osservazione empirica (1279 b 35-40).

Aristotele intende mostrare che in ogni polis la battaglia politica è combattuta tra tre categorie di persone, i poveri, i ricchi e i virtuosi (i quali ultimi possono essere sia ricchi che poveri), ognuna delle quali vanta, in nome della giustizia, uno specifico diritto a porsi come classe dirigente della polis (*Pol.* IV, 8 1294 a 21). La discussione deve quindi procedere nei termini dei diritti rivendicati dai vari tipi sociali. Tuttavia nella pratica politica il conflitto dei vari diritti a governare non può essere risolto con una decisione a favore di

<sup>53</sup> Si tratta di degenerazioni perché contengono un elemento di dispotismo, benché si suppone che la polis sia sempre una comunità di uomini liberi (*Pol.* III, 6 1279 a 17-22). Cfr. M.P. MITTICA, S. VIDA, *Dispotesimo e politica in Aristotele*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotesimo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001, t. I, pp. 1-32.

<sup>54</sup> Merita qui un cenno il fatto che il libro III della *Politica* costituisce il luogo in cui il *Politico* platonico viene maggiormente, e puntualmente, criticato, soprattutto con riguardo alla positività della legge. È certo infatti che la giustificazione filosofica della legge, compiuta da Platone nel periodo più tardo della sua attività, riveste una grande importanza per Aristotele. Come si è visto, Aristotele considera l'opera del legislatore come la forma più alta dell'attività politica, rispetto alla quale l'opera particolare del semplice politico attivo appare più limitata; nel III libro della *Politica* egli avanza l'idea che la legge possa valersi di espedienti e accorgimenti per superare rigidità e acquisire la duttilità in grado di avvicinarla all'intuizione dell'uomo saggio. Interessante per noi è il fatto che in questa occasione Aristotele ricorra a un motivo frequente nelle sue pagine, ossia il carattere di mediazione proprio della legge: la legge è un termine medio (*meson*), un elemento mediatore ed equilibratore nella vita della polis (ha una funzione etica ed educativa: cfr. *Pol.* III, 16 1287 a 11-1278 b 8) spesso dilaniata dalla conflittualità e dallo squilibrio reciproco delle parti sociali (di cui parleremo, in particolare, a partire dal § 4.3, *infra*).

una parte o dell'altra, perché la polis non è un semplice gruppo di persone stabilite in un territorio, e nemmeno l'insediamento di un insieme di comunità più piccole in uno stesso luogo allo scopo di difendersi e preservarsi. Essa è molto di più: è una comunità basata sull'amicizia che sussiste per il fine di una vita felice. Perciò, quelli che agiscono entro la polis esercitando la virtù politica e partecipando al suo governo contribuiscono alla sua felicità più di coloro che si distinguono per ricchezza, o che sono eguali tra eguali per libera nascita (*Pol.* III, 9 1281 a 5-8). Su questo punto si gioca la plausibilità della politica come costituzione per antonomasia, nonché la plausibilità di monarchia assoluta e aristocrazia come forme dello Stato ideale. Torniamo sull'argomento alla fine del § 5, in relazione alla concezione aristotelica della virtù politica entro la politica. Per ora è sufficiente rilevare l'intuizione aristotelica del "doppio strato" che fonda ogni società in quanto divisa in ricchi e poveri.

Questa intuizione fa emergere, nel libro III, la necessità di una ricerca empirica con un grado di differenziazione maggiore di quello della classificazione in sei costituzioni dalla quale si è partiti. I primi sei termini possono essere usati solo a patto di venire moltiplicati con ulteriori suddivisioni. Infatti<sup>55</sup>, in quell'indagine empirica sulle forme di costituzione e sui loro problemi che rende famosi i libri IV, V e VI della *Politica*, Aristotele tratta cinque sottotipi di monarchia, cinque tipi di democrazia<sup>56</sup>, quattro di oligarchia e aristocrazia, e tre di tirannide<sup>57</sup>. Nel libro IV (1-2), oltre che la più estesa trattazione aristotelica delle funzioni della politica e dei compiti degli uomini di governo (i politici veri e i legislatori), si trova lo studio della

<sup>55</sup> Si noti che, data la relazionalità del cittadino della polis, il che significa definire il cittadino "di questa rispettiva città" (per esempio *Pol.* III, 2 1275 b 18 ss.) per distinguerlo dall'uomo in quanto uomo – in *Pol.* III, 4 si parla ad esempio del rapporto tra la virtù dell'uomo buono e quella del buon cittadino (1276 b 17, 33) –, e data anche la relatività delle leggi affermata nel primo capitolo del IV libro della *Politica* – perché «si devono fare le leggi conformi alla costituzione [...] non la costituzione conforme alle leggi»: *Pol.* IV, 1 1289 a 13-15 (dove Aristotele si riferisce con approvazione a un altro sofista, cioè Trasimaco, che nel primo libro della *Repubblica* (338 e) dice che in ogni costituzione i governanti promulgano leggi per il loro utile, la tirannide leggi tiranniche, la democrazia leggi democratiche, e le altre costituzioni allo stesso modo) – si afferma ancora di più l'idea, sostenuta nel III libro, secondo cui sbagliano coloro che postulano una sola forma per ciascuna delle sei costituzioni prima citate. Cfr. G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., pp. 248-254.

<sup>56</sup> Per un'utile disamina delle forme aristoteliche della democrazia si veda N. CHAMBERS, *Forms of Democracy*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 92 (1961), pp. 20-36.

<sup>57</sup> In sostanza Aristotele riconosce, accentuandolo, il carattere relativo delle forme costituzionali (definito anche in *Pol.* IV, 1 1289 a 10 ss.), rilevante soprattutto per la teoria della legislazione.



miglior forma di governo (in un senso che si chiarirà presto) accanto alla conoscenza dettagliata delle costituzioni inferiori e di quelle devianti. Si tratta della doppia vocazione della scienza politica, di cui si è già parlato, che rende difficile comporre un quadro coerente delle sue funzioni, soprattutto perché Aristotele individua, come oggetto di questa scienza e come obiettivo per coloro che la praticano (legislatori e uomini di governo), le seguenti costituzioni:

1. quella che rappresenta la migliore costituzione senza altre qualificazioni, vale a dire la costituzione «conforme al desiderio, sempre che le circostanze esterne non frappongano ostacoli» (*Pol.* IV, 1 1288 b 23-24);
2. la costituzione «migliore in determinate condizioni», e quella che è «la più efficiente in senso assoluto» (1288 b 24-27), e si adatta ai diversi popoli;
3. la costituzione «fondata su un certo presupposto», cioè quella di una polis alla quale sia capitato di non avere la costituzione accettabile in quelle condizioni, «bensì una peggiore» (1288 b 28-33);
4. infine, la costituzione «che è più facile e più comune a tutti gli stati» (1288 b 38-40), cioè che è più adattabile alle polis in generale.

In altri termini, l'arte della politica deve considerare le costituzioni sotto quattro aspetti: (1) deve esplorare la costituzione migliore per natura, ma anche per le circostanze materiali<sup>58</sup>; (2) deve considerare quale costituzione sia la migliore in circostanze (al momento) favorevoli; (3) deve determinare cosa il legislatore può fare nel caso in cui una costituzione già esistente non raggiunga il meglio relativo (che poteva raggiungere in determinate circostanze); e, infine, (4) deve concepire una costituzione *media* grosso modo adattabile alla maggioranza dei casi (1288 b 10-40)<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> I politici, ad esempio, devono comprendere la popolazione e prendere in considerazione la sua disposizione per particolari forme di vita politica e la produzione di contributi apprezzabili nella pratica politica. La scienza politica include infatti conoscenze applicabili a un'ampia gamma di circostanze: i differenti generi di costituzione e le eventuali specie di tali generi, le leggi e le istituzioni politiche adatte ai diversi regimi, la popolazione e le risorse naturali adeguate ai differenti tipi di costituzione, le fonti di distruzione o mantenimento delle costituzioni (*Pol.* IV, 1 1289 a 7-25; 2 1289 b 11-26).

<sup>59</sup> Per questa parafrasi si veda E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., pp. 156-157. Pertanto, se i cultori della politica pratica (cioè i legislatori) devono aspirare a portare la polis alla sua perfezione rendendo effettiva la costituzione migliore, essi devono ambire, in assenza di questa, alla migliore costituzione realizzabile, date le risorse disponibili. Ma il presupposto di tale attività pratica è l'attività (teorica) costituita dalla comprensione dei regimi di governo

In sostanza, la costituzione migliore è lo standard di giustizia<sup>60</sup> attraverso cui valutare e migliorare le costituzioni inferiori, e l'assunzione implicita nei libri IV-VI è che i legislatori e i politici veri vengono guidati da questo ideale<sup>61</sup>. Alla fine del secondo capitolo del libro IV, l'elenco dei compiti della scienza politica include infatti una componente normativa accanto a una sua empirico-descrittiva:

noi dobbiamo dapprima [1] distinguere quante sono le varietà di costituzioni, se davvero esistono più forme di democrazia e oligarchia, e poi [2] qual è la forma più comune e quale la più desiderabile dopo la costituzione migliore [...] e poi, delle altre [quelle che non sono democrazia e oligarchia], [3] quale sia desiderabile per i diversi popoli [...]: dopo ciò [4] in che modo deve procedere chi vuole stabilire queste costituzioni, intendo cioè la democrazia in ciascuna forma e, a sua volta, l'oligarchia: infine, quando avremo fatto un cenno rapido per quanto è possibile, di tutti questi problemi, si cercherà di trattare [5] qual è la rovina e quale la salvezza delle costituzioni, sia in generale, sia di ciascuna in particolare, e per quali motivi soprattutto è naturale che si producono (*Pol. IV*, 2 1289 b 13-26).

Questo passo non suggerisce che è proprio della politica stabilire e preservare ogni costituzione, qualunque essa sia, ma, al contrario, che le funzioni pratiche (4) e (5), che hanno a che fare con la costruzione e il mantenimento dei regimi politici, devono essere a loro volta fondate sulla (3), cioè sulla comprensione delle forme di costituzione davvero desiderabili.

### 3.4 *La politica tra idealismo e riformismo*

Sorge quindi il problema di come l'idea del regime migliore possa guidare i politici nelle circostanze avverse al suo compimento, il che solleva due ulteriori difficoltà. La prima concerne l'ipotesi teleologica della costituzione (secondo cui il fine della polis è la sua perfetta felicità o l'attività moralmente virtuosa), e la relativa conseguenza che le costituzioni degeneri perseguono fini devianti: l'oligarchia la ricchezza, la democrazia la libertà di fare ciò che

come sono realmente, perché agire (praticamente) per migliorarli, qualora le condizioni lo permettano, presuppone la comprensione teorica della situazione presente.

<sup>60</sup> Sulla nozione aristotelica di giustizia, che qui rimane sullo sfondo e che meriterebbe ben altri approfondimenti, si veda GF. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, Il Mulino 1993.

<sup>61</sup> Così come è suggerito in *Pol. IV*, 2 1289 a 38-1289 b 11 dalla classificazione delle costituzioni dalla migliore alla peggiore.

si vuole. In base a quale ipotesi, dunque, il politico dovrebbe riformare un regime deviante? Aristotele annuncia nel capitolo 13 del libro IV che combinando caratteristiche dell'una e dell'altra costituzione è possibile produrre un «giusto temperamento» delle prescrizioni di due costituzioni (*Pol.* IV, 13 1297 a 38-b 1); il che suggerisce che la riforma consiste nel “miscelare”, nel mettere insieme ipotesi scorrette. Ma allora, e ancora una volta: come può questo tipo di azione correttiva essere guidato (o giustificato) da ipotesi scorrette?

La seconda difficoltà concerne, per così dire, lo standard di giustizia incorporato dalla costituzione. La costituzione migliore è infatti basata sulla giustizia senza altre qualificazioni: essa riconosce come standard del merito la virtù morale. Le costituzioni corrotte sono invece basate su standard di giustizia erronei, perché usano erroneamente, come misure del merito, la ricchezza personale o l'essere nati liberi<sup>62</sup>. La difficoltà è resa ancor più grave dal fatto che nella sua discussione delle costituzioni miste Aristotele sembra più concentrato sul dubbio se la miscela di oligarchia e democrazia porti alla stabilità, piuttosto che alla giustizia (*Pol.* VI, 5 1319 b 33-1320 a 5)<sup>63</sup>. Tuttavia la sua importanza è evidente fin d'ora: si tratta infatti di sottolineare le difficoltà cui va incontro il pensiero aristotelico nel momento in cui crea una distanza tra il suo ideale – una comunità composta di individui qualificati per, ma anche dotati della disposizione a, una vita impostata alla virtù etica, che condividono un sostanziale accordo su ciò che questa vita implica, abbastanza fortunati da possedere tutte le risorse necessarie a condurre una tale vita – e la realtà austera dei tempi, vale a dire delle polis composte di persone non qualificate, che soffrono deficit di educazione ma anche di proprietà materiali, e che sono in fondamentale disaccordo sui fini ultimi e sugli standard di giustizia. Nonostante questo, però, sembra di poter sostenere che il discorso di Aristotele verta essenzialmente sullo studio della costituzione ottima, cioè quella in grado di fornire una guida al politico pratico interessato a stabilire, oppure a riformare, una costituzione in condizioni meno ideali, meno fortunate o addirittura diverse da quelle «dei nostri desideri».

Questo per dire che la distanza tra *ideale* e *reale*, con riguardo alla polis, non è incolmabile: la loro possibile connessione è già stata evidenziata

<sup>62</sup> Quindi le costituzioni devianti sono, oltre che ingiuste, innaturali, e ingiuste saranno anche le loro leggi. Ma ciò solleva lo stesso problema di prima: come può lo standard di giustizia guidare la prescrizione di standard scorretti? Aristotele arriva infatti a dire che anche la più moderata delle costituzioni corrotte dovrebbe essere descritta non come migliore ma come «meno cattiva» (*Pol.* IV, 2 1289 b 10-11).

<sup>63</sup> Ciò avrà rilevanza soprattutto nella ricezione premoderna e moderna del pensiero politico aristotelico. Si vedano le conclusioni sul repubblicanesimo classico nel § 6, *infra*.

nel rapporto tra la costituzione migliore possibile in base alle assunzioni ottimistiche relative alla popolazione e alle risorse disponibili, e la seconda costituzione migliore, quella che appare realisticamente realizzabile dalla polis dei tempi di Aristotele<sup>64</sup>. L'evidenza empirica non è ignorata perché il teorico guarda a tutti i possibili regimi, anche a quelli devianti, ma pur sempre attraverso la lente della *causa finale*. Come dire che la natura che Aristotele descrive è quella i cui principi ultimi sono, a rigore, oltre l'osservazione. È in questa sintesi tra osservazione immediata (diretta) e mediata che si apprezza la ricchezza della teoria costituzionale di Aristotele<sup>65</sup>.

#### 4. *La molteplicità dello spazio politico*

##### 4.1. *Dalla democrazia alla politia*

Stando così le cose, non stupisce che, come dicevamo all'inizio, Aristotele concepisca il mutamento politico come «il ritmo vitale dell'esistenza e della storia di una città e della sua costituzione»<sup>66</sup>. È una visione della realtà politica attenta alle molteplici differenze tra le costituzioni, alla pluralità delle loro concrete realizzazioni, alla differenti versioni di ciascuna forma costituzionale, ma, soprattutto, alla pluralità delle parti di cui ogni polis vive. Pertanto, la mediazione tra le parti, e l'accordo tra le rivendicazioni rappresentative di ciascuna di esse sotto forma di corrispondenti ruoli di governo, costituiscono uno degli interessi preminenti di Aristotele: «[noi] studiamo in che maniera si deve decidere la questione quando tutti costoro si trovino insieme nello stesso tempo», ossia quale soluzione si debba dare al problema che sorge quando tutte queste pretese si fanno valere contemporaneamente (*Pol.* III, 13 1283 b, 8-10).

<sup>64</sup> Ce ne sarebbe una terza, fondamentale anch'essa, che ha a che fare con le costituzioni inferiori alle prime due e che di fatto hanno prevalso nella Grecia classica. Ma tutto questo non fa che confermare l'ipotesi che la *Politica* non è altro che la teoria dello Stato (delle costituzioni) intesa come teoria empirica e al tempo stessa ideale: è *empirica* perché fondata sull'osservazione e sull'esperienza e parla di tutte le forme di costituzione, non solo di quelle virtuose; ed è *ideale* perché si fonda sulla credenza che esista una costituzione migliore di tutte le altre e basata sulla virtù.

<sup>65</sup> Si veda in proposito C.N. JOHNSON, *Aristotle's Theory of the State*, London, MacMillan 1990, pp. 10-12.

<sup>66</sup> È pertanto immaginabile «un regime che dal punto legislativo non sia classificabile tra quelli democratici, ma che tenda alla democrazia "per abitudine ed educazione", e all'inverso uno democratico che tenda all'oligarchia per l'orientamento assunto dalla sua *paideia*»: D. TARANTO, *La miktè politéia*, cit., p. 31.

Accade così che, dopo aver criticato la visione unitaria della teoria platonica nel libro II della *Politica*, Aristotele insista sulle differenze e la diversità presenti nella polis: «lo Stato è per sua natura pluralità. [...] di conseguenza chi fosse in grado di realizzare [l']unità non dovrebbe farlo, perché distruggerebbe lo Stato. D'altronde uno Stato non consiste solo di una massa di uomini, bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno Stato di elementi uguali» (*Pol.* II, 2 1261 a 18-25). Accade inoltre che, data l'attenzione che Aristotele riserva alle parti della polis (*merē, moria*) e il ruolo di «parti preminenti» (*malista*) assegnato ai ricchi e ai poveri – perché solo due parti non possono mai essere compresenti in un individuo, e nessuno può essere ricco e povero al tempo stesso, mentre un guerriero può essere al tempo stesso un colono o un artigiano, o un consigliere o un giudice – l'attenzione si concentra su oligarchie e democrazie, imprimendo un nuovo corso alla successiva analisi politica. Ora, anche l'oligarchia e la democrazia possono aspirare alla posizione di forme costituzionali centrali, mentre le variazioni delle parti ordinarie permettono la classificazione di ulteriori forme politiche come sottovarianti delle democrazie e delle oligarchie (*Pol.* IV, 4 1290 b 21-1291 b 13)<sup>67</sup>.

La discussione su oligarchia e democrazia occupa una parte rilevante del libro IV e l'intero libro VI, senza con ciò distogliere lo sguardo dalle altre forme – monarchia, aristocrazia, politia e tirannia. Infatti, quando Aristotele progetta di introdurre un nuovo principio della sua analisi (cfr. *Pol.* IV, 2 1289 a 25 ss.), parla di un discorso già fatto sulle costituzioni in cui aveva delineato, sulla scorta degli autori precedenti, i tre tipi buoni e le loro corrispondenti degenerazioni, e ricorda che in esso aristocrazia e regno erano identificate con le costituzioni migliori<sup>68</sup>. Tuttavia, l'identificazione della polis perfetta con l'aristocrazia (contenuta nei capitoli finali del libro III) implica una revisione del concetto di degenerazione (*parekbasis*), perché in base a essa tutti gli altri regimi acquisiscono un carattere negativo. Infatti, come sostiene Eric Voegelin, Aristotele è costretto ad ammettere che «ci sono costituzioni alle quali non può essere negato il nome di aristocrazia e che tuttavia non sono la "migliore costituzione", come la polis in cui i

<sup>67</sup> Merita qui un cenno l'attenzione riservata dalla *Repubblica* al tema della contrapposizione tra ricchi e poveri che affligge la polis con una irrimediabile pluralità. Nel IV libro Socrate ricorda ad Adimanto che in ciascuna polis, diversa dall'ottima, «vi sono almeno due stati che si contrappongono, nemici l'uno dell'altro, quello dei poveri e quello dei ricchi, e anche in ciascuno di questi ve ne sono numerosi altri»: 422d, 9-423a; tr. it. a cura di M. Vitali, Milano, Feltrinelli, 1995. Sulla pericolosità di tale situazione Platone ritorna anche successivamente (462 a-462 b).

<sup>68</sup> Si veda § 5.2, *infra*.

magistrati sono scelti “non solo a causa della loro ricchezza, ma anche per la loro nobiltà”»<sup>69</sup>. Esse non sono le migliori per il fatto che la pratica delle virtù eccellenti non è la loro “finalità pubblica” dichiarata, ma sono prossime al meglio perché selezionano uomini di buona reputazione per capacità di giudizio e affidabilità<sup>70</sup>.

È quindi attraverso tale considerazione che Aristotele giunge a un differente concetto di degenerazione: il regno, l'aristocrazia e la politia rimangono le “vere” costituzioni in quanto distinte dalle loro degenerazioni. Ma con la identificazione della “migliore costituzione”, come la costituzione “più vera” (*orthotatos*), tutte le altre non raggiungono l'obiettivo del “più vero”, e quindi «vengono classificate insieme a queste deviazioni», cioè devono essere riconosciute tra le degenerazioni nel nuovo senso (*Pol.* IV, 7 1293 b 25 ss.).

#### 4.2. *Democrazia e oligarchia*

Come si è detto, l'argomento principale dei libri IV-VI sono le forme costituzionali dell'oligarchia e della democrazia. Esse vengono utilizzate in tale contesto come estremi della classificazione delle sei forme di costituzione, e quindi come la struttura analitica di buona parte di questi libri. A dire il vero, oligarchia e democrazia sono i poli di una contrapposizione fin dal settimo capitolo del libro III, al punto che nel capitolo successivo Aristotele è indotto a occuparsi di una questione che vale unicamente per esse, e solo in quanto considerate rispettivamente come il governo dei ricchi e dei poveri: «c'è oligarchia quando sono sovrani del regime coloro che hanno proprietà, democrazia, al contrario, quando lo sono coloro che non possiedono grandi proprietà, ma sono poveri» (*Pol.* III, 8 1279 b 18-20). Non è molto chiaro se la differenza tra le due forme di costituzione dipenda solo dalla distinzione qualitativa tra ricchi e poveri (il grado di ricchezza/povertà) o se comporti anche una differenza quantitativa (tra i molti indigenti che governano e i pochi ricchi<sup>71</sup>); ma quel che è certo è che l'importanza del

<sup>69</sup> E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., p. 160, dove si rimanda a *Pol.* IV, 7 1293 b 10-12.

<sup>70</sup> Un esempio di aristocrazia dove la virtù (*aretē*) eccellente è preferita se abbinata con la ricchezza è Cartagine; ma lo stesso avviene presso i Lacedemoni dove si può parlare di aristocrazia benché temperata da elementi democratici, dal momento che la virtù eccellente si trova al primo posto (*Pol.* IV, 7 1293 b 12-18); si veda la nota 84, *infra*.

<sup>71</sup> Come interpreta N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., p. 40: «che l'oligarchia sia il governo di pochi e la democrazia il governo di molti può dipendere dal fatto che generalmente i ricchi sono in ogni società in minor numero dei poveri. Ma ciò che distingue l'una

tema contrappositivo nei libri IV-VI appare evidente nella trattazione della politia, che è definita nel libro III come la forma corretta del governo dei molti, e, in quanto tale, mantiene la sua posizione indipendente all'interno dello schema esapartito.

Nel libro IV, invece, la politia è descritta nei termini di oligarchia e democrazia, cioè come un *misto* delle due (*Pol.* IV, 8 1293 b 34-35), o come il *termine medio* tra le due (11 1295 b 5), giacché

la misura e la medietà è l'ottimo, [ed] è evidente che anche dei beni di fortuna il possesso moderato è il migliore di tutti, perché rende facilissimo l'obbedire alla ragione, mentre chi è eccessivamente bello o forte o nobile o ricco, o, al contrario, eccessivamente misero o debole o troppo ignobile, è difficile che dia retta alla ragione (*Pol.* IV, 11 1295 b 5-10).

Quindi, analiticamente, la politia ha una natura che dipende da quella di oligarchia e democrazia<sup>72</sup>, che operano perciò come i poli concettuali (analitici) entro cui leggere la realtà politica contemporanea – con le sole eccezioni delle forme monarchiche e della tirannide. Del resto, lo stesso Aristotele accenna a una teoria per cui ci sarebbero solo due forme principali di costituzione: «come a proposito dei venti si dice che alcuni sono del nord, altri del sud, e gli altri deviazioni di questi [...] così anche a proposito delle costituzioni, che sono due, la democrazia e l'oligarchia » (IV, 3 1290 a 13-16)<sup>73</sup>. Ma subito dopo aver sostenuto che oligarchia e

dall'altra forma di governo non è il numero, ma la condizione di coloro che governano, non è un elemento quantitativo ma un elemento qualitativo». Sta di fatto che anche nel capitolo successivo Aristotele contrappone democrazia e oligarchia, stavolta però in relazione alle loro contrastanti visioni della giustizia distributiva (*Pol.* III, 9). Differenti costituzioni incorporano infatti differenti concezioni della giustizia, con criteri diversi per la distribuzione degli onori e dei beni pubblici: gli oligarchi ritengono che la ricchezza debba andare a vantaggio esclusivo dei pochi, mentre i democratici sostengono che tutti i membri della polis dovrebbero essere beneficiati in misura uguale: gli uni sono sostenitori dell'ineguaglianza, gli altri dell'uguaglianza. In *ENV*, 3 1131 a 27-30 Aristotele parla del problema dell'eguaglianza distributiva dicendo che tutti sono d'accordo nel sostenere che la giustizia è distribuzione in relazione ai meriti, ma le persone differiscono nel considerare ciò che rappresenta un merito: per i democratici si identifica con lo status dell'uomo libero, per l'oligarchico con la ricchezza.

<sup>72</sup> Ma altrettanto deve dirsi per l'aristocrazia, definita come un'altra costituzione mista, per quanto differente dalla politia.

<sup>73</sup> Nel III libro delle *Leggi* Platone ha adottato un approccio all'analisi dei tipi di costituzione molto simile a questo, e ha parlato di monarchia e democrazia come di due forme madri di tutti gli altri regimi, portate agli estremi rispettivamente dalla Persia e da Atene (693 d-e). Si tratta di un approccio che consente a costituzioni particolari di essere analizzate in base a uno standard esprimibile come "ciò che condividono delle caratteristiche dei due tipi", in quanto gli elementi di entrambe le forme si trovano diversamente distribuiti in tutti gli altri

democrazia sono i due tipi principali di costituzione, egli rigetta questa visione delle cose: «più vera e migliore [è] la nostra classificazione, secondo la quale, essendoci due forme o una sola ben ordinata, le altre sono deviazioni», o della migliore o della peggiore forma di governo (1290 a 24-26)<sup>74</sup>.

Discorso più interessante è quello sulla democrazia (VI, 4), di cui Aristotele descrive quattro tipi (agricola, pastorale, urbana-commerciale e urbana-popolare, intendendo classificarle in un ordine che va dalla migliore alla peggiore). Il criterio con cui viene stabilita questa tipologia è sviluppato in un altro contesto, ossia nel quarto capitolo del libro IV, dove le democrazie sono classificate in base alla loro capacità di realizzare giustizia ed equità, e distinte in cinque tipi: da una democrazia secondo la legge, dove si stabilisce che i poveri non devono avere più vantaggi dei ricchi, fino a una democrazia in cui è sempre la legge a governare, ma con il diritto della moltitudine a sostituire la legge mediante decreti. È qui, nel discorso sulla democrazia, che Aristotele formula l'idea di una costituzione equilibrata, con cui si risolverebbe la lotta, di grande attualità nella maggior parte delle polis del suo tempo, tra ricchi e poveri. Aristotele introduce le sue considerazioni nel capitolo 11, come ricerca della "migliore costituzione" e del miglior modo di vita per la maggior parte delle polis e per la grande massa di uomini. Ovvero: la costituzione "mista".

### 4.3. *In medio stat virtus. La politia*

Ricerca questa costituzione non significa assumere uno standard di virtù oltre il livello dell'uomo comune (*idiotes*), né aspirare a una costituzione «conforme al nostro desiderio», ma «assumere uno *standard* che sia accessibile alla maggior parte della gente e delle polis»<sup>75</sup>. Infatti le aristocrazie sono

regimi. Inoltre, dato che ogni tipo estremo è moralmente criticabile, tale approccio porta naturalmente all'argomento platonico, sostenuto nelle *Leggi*, in favore di una costituzione che è un misto di monarchia e democrazia.

<sup>74</sup> Il risultato è che oligarchia e democrazia sono da intendere come degenerazioni della politia, e quindi che, analiticamente, la politia deve essere considerata "logicamente anteriore" a oligarchia e democrazia; tuttavia, per analizzarla, si devono utilizzare le caratteristiche identificate preventivamente come gli elementi della miscela. Questa appare una complicazione non necessaria nel discorso di Aristotele, e infatti non ha conseguenze dirette sulla disamina aristotelica di democrazia, oligarchia e politia: la politia continua a essere la miscela derivata, e oligarchia e democrazia funzionano effettivamente come i due poli logicamente anteriori a essa. Cfr. in proposito R. MULGAN, *Aristotle on Oligarchy and Democracy*, cit., pp. 311-312.

<sup>75</sup> E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, cit., p. 164.



molto poche, e sono le polis in cui l'*eudaimonia* è conseguita mediante una vita secondo virtù; e sono anche molto diverse dalle polis dove la virtù è la via di mezzo: la medietà raggiungibile dalla massa degli uomini. Nella polis media si trovano infatti tre strati sociali: i veri ricchi, i veri poveri e quelli che stanno nel mezzo, cioè una classe media che possiede una media quantità di beni. La considerazione che muove la riflessione aristotelica è che la ricchezza eccessiva genera insolenza e criminalità su larga scala, mentre l'eccessiva povertà genera invidiosi e furfanti. Una polis di soli ricchi e poveri è quindi una polis di despoti insolenti e di sudditi schiavi, gli uni che si nutrono di disprezzo e gli altri di odio. Infatti,

quelli che hanno in eccesso i beni di fortuna, forza, ricchezza, amici e altre cose del genere, non vogliono farsi governare [...] mentre quelli che si trovano in estrema penuria di tutto ciò, sono troppo remissivi. Sicché gli uni non sanno governare, bensì sottomettersi da servi al governo, gli altri non sanno sottomettersi a nessun governo ma governare in maniera dispotica (*Pol.* IV, 11 1295 b 14-21).

In ogni caso, uno Stato di gente che invidia e di gente che disprezza è quanto di più distante possa esserci da una comunità basata sull'amicizia costituita di elementi uguali e simili, come quella formata «soprattutto con le persone del ceto medio» (1295 b 28). L'intesa e l'amicizia necessari per l'esistenza felice di una polis possono crescere solo tra uomini approssimativamente uguali, e la classe media è il vero elemento stabilizzatore che rende la polis immune da due pericoli esiziali: la presenza di poveri così poveri da invidiare i ricchi, e di ricchi così ricchi da essere oggetto di rivendicazione da parte dei poveri (1295 b 29 ss.)<sup>76</sup>.

Nel redigere una costituzione il legislatore saggio si appoggerà perciò alla classe media; e, che si tratti di una costituzione oligarchica o di una democratica, egli sorveglierà che le leggi favoriscano anche questa classe, di modo che le tendenze dispotiche dei veri ricchi trovino un contrappeso alle tendenze rivendicative dei poveri (*Pol.* IV, 12 1296 b 35-1297 a 49). Come scrive Aristotele citando Focilide, «Spesso il meglio è nel mezzo, ed io li nello Stato voglio essere» (*Pol.* IV, 11 1295 b 34), alludendo a una massima

<sup>76</sup> «Aristotele ha concepito la costituzione mista come una miscela di classi più che come una miscela di forme. Fintanto che esistono le classi non può mai esserci una politica perfetta, perché le rivendicazioni perfettamente valide da parte di una classe inevitabilmente la contrappongono a un'altra; ma le costituzioni miste possono avvicinarsi all'ideale». Così J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, cit., p. 24.; cfr. A. LINTOTT, *Aristotle and Democracy*, in *Classical Quarterly, New Series*, 1992 (XDII), pp. 114-128, in part. p. 126.

che nella *Costituzione di Atene* (XII) viene indicata come il criterio cui Solone s'era ispirato nel redigere la sua costituzione.

Dal momento che solo le città grandi possono contare su una consistente classe media, il corso della politica delle piccole polis tende a divenire turbolento e a degenerare, alternativamente, nel radicalismo oligarchico o in quello democratico. In sostanza, la polis migliore che si basa sui *mesoi* della ricchezza condivide con le aristocrazie la scarsa praticabilità, e così Aristotele deve ammettere che

sono essenzialmente due le forme di costituzione, la democrazia e l'oligarchia: nobiltà di nascita e virtù [eccellenti] si trovano in pochi, mentre la qualità su cui si fondano queste due costituzioni [ricchezza e quantità numerica] in molti: in nessun luogo ci sono cento nobili e buoni, ma di agiati ce ne stanno molti in molti luoghi (*Pol. V*, 1 1301 b 40-1302 a 3)<sup>77</sup>.

Con la conseguenza che solo ciò che è misurato in senso economico, cioè il livello medio di beni posseduti dai *politēs*, assicura l'intesa e l'amicizia necessari per l'esistenza felice della polis. E per la stabilità della politia<sup>78</sup>. Infatti:

la costituzione fondata sulla classe media è più vicina alla democrazia che l'oligarchia ed è, essa proprio, la forma più sicura di tali costituzioni (*Pol. V*, 1 1302 a 13-15).

E ancora:

Dove la massa del ceto medio supera quella dei due estremi o di uno solo dei due estremi, ivi è possibile la stabilità della costituzione perché non c'è pericolo che i ricchi s'accordino mai coi poveri contro loro. [...] Quanto più perfettamente contemperata risulta la costituzione, tanto più è stabile (*Pol. IV*, 12 1296 b 38-1297 a 9).

<sup>77</sup> È bene ricordare che la consapevolezza dell'instabilità politica derivante dalla contrapposizione tra ricchezza e povertà era comunque già presente in Platone, quando avvertiva che dall'ostentazione del lusso e dalla pigrizia (sintomi ed effetti della ricchezza), così come dal servilismo e dalla delinquenza (sintomi ed effetti della povertà), non poteva che derivare il desiderio di rivolgimenti politici (*Repubblica* 422a, 2-3); «infatti: la democrazia sorge, io credo, quando la rivoluzione dei poveri ha il sopravvento» (557a, 2-3).

<sup>78</sup> Infatti, come Aristotele riconosce, la ribellione nasce dalla disegualianza, ed è prodotta dalla ricerca di eguaglianza (*Pol. V*, 1 1301 b 25-30).

## 5. *La politia come costituzione mista e media*

### 5.1. *Possibili definizioni*

Nel *Politico* Platone sostiene che il regime ottimo si precisa come un'aristocrazia pura dell'intelligenza, come il regime del filosofo, o dei pochi filosofi, capaci di governare in base alla pura scienza politica. Rispetto a questo sistema di governo, le polis che non sono governate da filosofi dispongono soltanto di forme imitative e derivate come le leggi, che codificano astrattamente certe norme tratte dall'azione dell'uomo sapiente; il loro carattere positivo (o negativo) discenderà dal fatto che esse si modellino su (o deviino da) tale criterio. Scrivendo la *Politica*, Aristotele tiene certamente conto di questo modo di prospettare la questione del confronto tra i regimi<sup>79</sup>; tutto il terzo libro della *Politica*, che rappresenta, come noto, una sorta di commento al *Politico* platonico, è infatti testimonianza dello sforzo di cercare una mediazione che vada al di là dell'accettazione del dato politico concreto. Così Aristotele propone l'idea di città "moderata", da lui detta "politìa", "costituzione" o "regime" per antonomasia, che, se guardiamo alla *Costituzione di Atene* da lui scritta parallelamente<sup>80</sup>, si avvicina molto all'Atene di Solone.

È infatti una città costruita su base democratica, nella quale vige un regime economico di piccola e media proprietà e in cui prevalgono coloro che possiedono beni di entità media, cioè, come chiarisce Aristotele, sono i medi proprietari rurali che Solone aveva avvantaggiato con le sue riforme volte a salvare la piccola proprietà rurale, e che con la loro moderazione sono in grado di assicurare la stabilità delle istituzioni. In tali città le classi socialmente inferiori non affollano le assemblee, ma attendono al lavoro nei villaggi rurali, lasciando che le cariche siano rivestite dai competenti – sfuggendo in tal modo alla contrapposizione di povertà e ricchezza di cui soffrono le città greche nelle condizioni attuali.

Dietro a tale ideale c'è il motivo teorico del "medio termine", che Aristotele applica molto più ampiamente nell'etica, ma c'è anche un richiamo storico preciso all'Atene dei secoli passati e alla figura del saggio legislatore che ha saputo creare un simile assetto<sup>81</sup>. È qui, nell'esperienza storica di

<sup>79</sup> Anche se, come scrive M. ISNARDI PARENTE, *Città e regimi politici nel pensiero greco*, Torino, Loescher Editore, 1990, p. 21, «nella sua esposizione emergono due elementi nuovi: il regime perfetto e l'uomo eccezionale sono relegati in un sfondo molto più remoto, e l'accento batte assai più sul disinteresse morale dei reggitori che non sulla loro scienza».

<sup>80</sup> Com'è noto, la *Costituzione di Atene* è la sola rimasta e a noi pervenuta di una ingente raccolta di descrizioni di assetti costituzionali di città greche e non greche.

<sup>81</sup> Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Città e regimi politici*, cit., 25.

Atene<sup>82</sup>, che l'idea del medio termine si sovrappone a quella di mescolanza, e in particolare alla mescolanza attribuita verosimilmente a Solone (*Pol.* II, 12 1273 b 29 ss.). Egli mescolava ciò che di buono apparteneva alle tre forme pure «componendo la presenza oligarchica dell'Aeropago con le cariche elettive tipiche dell'aristocrazia e con i tribunali di sapore democratico»<sup>83</sup>.

Pare [...] che Solone non [abbia abolito] le istituzioni esistenti prima di lui, cioè il consiglio e l'elezione dei magistrati, ma che [abbia fondato] la democrazia ammettendo nei tribunali tutti i cittadini. [...] pare che Solone abbia dato al popolo l'autorità assolutamente indispensabile di eleggere i magistrati e di controllarne l'operato (perché senza questa autorità il popolo sarebbe schiavo e sul piano di guerra) e fece esercitare tutte le magistrature dai nobili e dai facoltosi [...]. (1274 a 1-20).

La virtù di tale mescolanza non si trova però in ragioni estrinseche, come la sua riuscita effettiva, o nell'esperimento costituzionale che essa rappresenta, bensì nella sua capacità di risolvere (grazie alla mediazione e all'accordo) gli antagonismi presenti nella città, assicurandole durata e stabilità. Infatti, «poiché sono due le parti di cui risulta lo Stato, i ricchi e i poveri, quel che sembra bene a entrambi o alla maggioranza abbia pure validità» (*Pol.* VI, 3 1318 a 32-33). Questa considerazione fa il paio con quella del libro II dove compare un altro apprezzamento della miscela costituzionale: migliore è il partito di quelli che intendono mescolare i vari tipi di costituzione, perché migliore è la forma di costituzione «che risulta [dalla fusione] di più costituzioni» (*Pol.* II, 6 1266 a, 4-5<sup>84</sup>); a conferma che la visione della politia è quella di una forma costituzionale mista e perciò più sicura – giacché il regime costituzionale fondato sulla classe media è più vicino alla democrazia che

<sup>82</sup> Cioè quando Aristotele scrive, nell'ampia trattazione del II libro delle costituzioni esistenti, di quelle ideate «da certi pensatori e che hanno fama di essere buone»: *Pol.* II, 1 1260 b, 31-32.

<sup>83</sup> D. TARANTO, *La miktè politéia*, cit., p. 33.

<sup>84</sup> Cfr. *Pol.* II, 6 1265 b 34-36: «Alcuni sostengono, infatti, che la costituzione migliore dev'essere una combinazione di tutte le costituzioni e per tale motivo esaltano quella degli Spartani». L'esempio di Sparta non è solo aristotelico. Com'è noto (e come abbiamo già visto: cfr. nota 22, *supra*), anche Platone nelle *Leggi* si riferisce alla costituzione di Sparta come a una costituzione composita che sembra per certi aspetti una tirannia, per altri una democrazia, per altri ancora una aristocrazia e monarchia, ma non tanto per elevarla a modello quanto per constatare «la difficoltà di assegnarla a questo o quel tipo di costituzione (712 d-6). In tutta la storia del pensiero politico la costituzione di Sparta diventerà un punto di riferimento obbligato nella discussione pro e contro il governo misto, a cominciare da Polibio»: N. BOBBIO, voce «Governo misto», cit., p. 464.

all'oligarchia ed è la più sicura di tutte le costituzioni di questo genere<sup>85</sup>.

Tuttavia nella trattazione della politia aristotelica non possono sfuggire alcune difficoltà testimoniate (almeno in parte) dalle affermazioni contraddittorie riguardo alla realizzazione di questa forma costituzionale: da una parte, definendola, come in questo passo, come una mescolanza di oligarchia e democrazia, Aristotele sembra supporre che vi siano molte polis con questa costituzione (*Pol.* IV, 8 1294 a 15 ss.<sup>86</sup>); ma, dall'altra, egli è dell'opinione che questa forma di Stato si presenti solo raramente, e questo è il motivo per cui essa sfugge all'attenzione di coloro che si occupano di teorie della costituzione<sup>87</sup>. Infatti – scrive Aristotele – si perviene a tale costituzione mediana o mai, «o ben di rado e presso pochi<sup>88</sup> [Stati]» (*Pol.* IV, 11 1296 a 37 ss.), e solo un uomo fra quelli che sono giunti un tempo al potere si sarebbe deciso a realizzare questo tipo di ordinamento (1296 a 38-41)<sup>89</sup>.

Per capire la ragione di queste affermazioni contraddittorie<sup>90</sup> occorre partire dalla constatazione che, mentre nel libro III la politia è introdotta come una delle tre forme buone di costituzione, la cui degenerazione è la democrazia, a partire dal capitolo settimo del libro IV essa appare invece come una mescolanza di democrazia e oligarchia, cioè di due degenerazioni. Questa discrepanza non sta tanto in una differenza di denominazione<sup>91</sup> e

<sup>85</sup> Cfr. *Pol.* V, 1 1302 a 13-15, e § 4.3, *supra*.

<sup>86</sup> Anche altrove, ad esempio in *Pol.* II, 6 1265 b 29 ss., la politia è la costituzione più facilmente realizzabile per la maggior parte degli stati.

<sup>87</sup> Platone, ad esempio, non l'ha inclusa nelle sue considerazioni: cfr. *Pol.* IV, 7 1293 a 39 ss.

<sup>88</sup> I rari esempi sono già stati richiamati nella nota 29, *supra*.

<sup>89</sup> Cioè, verosimilmente, Solone. Cfr. G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., p. 311, in nota.

<sup>90</sup> A parte l'alternanza dell'uso linguistico nell'indicare la politia, che talvolta è chiamata *timocrazia* dallo stesso Aristotele (si veda la nota 91, *infra*), occorre rilevare, come scrive G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., pp. 312-315, che Aristotele sottolinea la dipendenza dell'ordinamento costituzionale dalle condizioni tecnico-militari come motivo del mutamento di denominazione da democrazia in politia (*Pol.* IV, 13 1297 b 14 ss.): così, le prime politie presso gli Elleni si composero, dopo la soppressione delle monarchie, di uomini ben armati, perché allora forza e potere di decisione erano ancora nella cavalleria; «ma cresciuti gli stati e aumentata la forza della fanteria, molte più persone entrarono a far parte della costituzione; per ciò quelle che adesso chiamiamo "politie" gli antichi le chiamavano "democrazie", ma le politie d'una volta erano oligarchiche e regali [monarchiche]. Infatti, dato l'esiguo numero di uomini, non avevano un ceto medio abbondante, sicché, essendo pochi di quantità e in posizione d'inferiorità nella struttura dello Stato, erano soggetti ad essere dominati» (*Pol.* IV, 13 1297 b 22-28).

<sup>91</sup> È infatti certo che una spiegazione delle affermazioni contraddittorie sulla politia si può avere in base alla considerazione della diversità dell'uso linguistico. Aristotele osserva infatti (*Pol.* IV, 13 1297 b 25 ss.) che i predecessori chiamarono democrazia quella che ora si defi-

in un uso incoerente del nome *politia*, bensì, probabilmente, nel fatto che qui è cambiato il quadro generale, cioè lo schema categoriale di fondo della teoria delle costituzioni.

Ad esempio, in *Pol. IV*, 7 sono messe in evidenza solo cinque costituzioni anziché sei, e come ragione delle differenze tra le singole costituzioni è addotta la circostanza che i poveri e i ricchi sono le parti ultime dello Stato, cui vengono fatte corrispondere come costituzioni originarie la democrazia e l'oligarchia. E poiché nel capitolo seguente la *politia* è una mistione di queste due forme (1293 b 34-35), essa, dal punto di vista sociale, è la mescolanza dei due elementi (sociali ultimi), i ricchi e i poveri in quello che si potrebbe chiamare, con tutte le precauzioni del caso, il ceto medio (1294 a 22 ss.<sup>92</sup>). Nel successivo capitolo 9, invece, l'esame della *politia* è impostato su base nuova: se la *politia* è una sintesi di democrazia e oligarchia, si devono in primo luogo chiarire le loro caratteristiche e differenze per trarre poi da ciascuna di esse «un contributo» (1294 a 33-35). In questo contesto però non si pensa più, come prima, a una mescolanza sociale, bensì a una di tipo più «giuridico-statuale»: Aristotele sostiene infatti che una stessa costituzione deve poter essere considerata allo stesso tempo come oligarchia e democrazia, in quanto come medietà effettiva valorizza al meglio i due estremi, conservandoli (*Pol. IV*, 9 1294 b 15 ss.; cfr. 1294 b 35-41)<sup>93</sup>.

Quello che Aristotele rileva, in sostanza, è che la mescolanza può avvenire in più di una forma<sup>94</sup>, e che la miscela migliore deve poter essere chiamata sia democrazia sia oligarchia (1294 b, 15-17), senza che questo annulli gli elementi che la compongono. Se ciò avvenisse avremmo una *politia* ridotta a un medio indistinto, mentre ciò cui si deve aspirare è una

nisce *politia*. Tuttavia nello stesso testo aristotelico si alternano entrambe le denominazioni: cfr. *EN VIII*, 10 1160 a 34, b 17, 1161 a 3, 28.

<sup>92</sup> «[S]iccome sono tre gli elementi che esigono uguale partecipazione al governo, libertà, ricchezza, virtù [...] è evidente che la mistione di due elementi, degli agiati e dei disagiati, si deve chiamare *politia*»: *Pol. IV*, 8 1294 a 20-23.

<sup>93</sup> Si noti dunque che, rispetto a tutte le altre costituzioni, la *politia* è l'unica costituzione concepita come un ideale e non reperibile nella realtà con tutte le sue varianti – non possono cioè essere indicate sottospecie di tale costituzione, mentre abbiamo cinque forme di democrazia (*Pol. IV*, 4) e quattro di oligarchia e aristocrazia. Come costituzione mediana è anche la migliore, la più stabile, perché dove il ceto medio è numeroso non si producono fazioni e dissidi tra i cittadini (*IV*, 11 1296 a 7-10). Proprio per questo, sostiene G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, cit., p. 315, Aristotele non ha dedicato nel libro V alcun capitolo alla *politia* nell'ambito della ricerca sulla *metabolè*: la *politia* realizzata non conosce rivoluzione.

<sup>94</sup> Nel IV libro della *Politica* Aristotele elenca tre tipi di *politia*: aristocratica, democratica e oligarchica, e, accanto a queste, altre due forme di costituzione mista: la democrazia aristocratica e l'oligarchia aristocratica. Per una dettagliata discussione di tali forme costituzionali si veda F.D. MILLER, JR., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, cit., pp. 256-257.

mescolanza *ben riuscita* nella quale possano riconoscersi, a partire dal suo termine medio, gli estremi di cui risulta composto. La politia come “mescolanza ben riuscita” spetta «al medio in cui si ritrovano gli estremi, come avviene nella costituzione di Sparta», cioè quella in cui sembra che ci siano «entrambi gli elementi [...] e nessuno dei due» (1294 b, 35-36).

Abbiamo pertanto tre differenti definizioni della politia.

- 1) In primo luogo, nello schema delle sei costituzioni, la politia sussiste quando «la massa regge lo Stato badando all'interesse comune» (*Pol.* III, 7 1279 a 37-39), e la sua degenerazione è la democrazia (b 6). Si accordano con questo schema le affermazioni del libro VIII dell'*Etica Nicomachea* (12, 1260 a 33), dove viene indicata come terza forma costituzionale la timocrazia – sebbene i più la definiscano semplicemente come politia<sup>95</sup>.
- 2) In secondo luogo, in *Pol.* IV, 7 ss. essa appare (come già rilevato) quale mescolanza di due *parekbasi*, ossia oligarchia e democrazia. Per quanto riguarda l'uso linguistico, Aristotele osserva che si definiscono politie le forme della politia più inclini alla democrazia, e si definiscono aristocrazie quelle che tendono maggiormente all'oligarchia (1293 b 35 ss.).
- 3) Infine, nel successivo capitolo nono (1294 a 30-35), la politia viene presentata come una sintesi di democrazia e oligarchia, ma qui non si pensa più a una mescolanza sociale, bensì a una forma di Stato intesa in senso giuridico-statuale come complesso dei modi di distribuzione e amministrazione delle tre funzioni politiche essenziali (potere giuridico, consultivo e governativo)<sup>96</sup>. In ogni caso, perché la mescolanza sia riconosciuta come buona, come effettiva medietà in grado di valorizzare e conservare i due estremi della democrazia e della oligarchia (1294 b 15 ss.), bisogna che queste siano conservate per se stesse e non per le circostanze esteriori, e nemmeno perché

<sup>95</sup> Si segnala inoltre che, sempre nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele definisce la timocrazia come la peggiore costituzione, anche se alcune righe dopo la stessa cosa è detta della tiranide, definita come la peggiore degenerazione se contrapposta alla monarchia, intesa invece come la «migliore» (VIII, 10 1160 a ss.).

<sup>96</sup> Ad esempio, «si possono combinare i due ordinamenti prendendo alcune prescrizioni dalla legislazione oligarchica, altre da quella democratica: voglio dire che, a quanto si ritiene, è democratica l'assegnazione delle cariche a sorte, oligarchica, invece, per elezione, che è democratica l'elezione indipendentemente dal censo, oligarchica l'elezione in base al censo: ora, è conforme all'aristocrazia, e, quindi, alla politia prendere ciascun elemento da ciascuna delle due costituzioni e cioè fare le cariche elettive secondo l'oligarchia, renderle indipendenti dal censo secondo la democrazia»: *Pol.* IV, 9 1294 b 6-14.

quelli che desiderano la loro sussistenza sono in maggioranza; infatti ciò potrebbe accadere anche in una cattiva costituzione. In sostanza, la politia in quanto costituzione mista è vista qui come quella forma di costituzione in cui nessuna parte della città, godendo di una forma di “rappresentazione” nell’ordine politico costituito, vorrebbe a nessun costo un’altra costituzione (1294 b 34-41).

Da questa analisi emergono tre particolarità della politia:

- (a) essa è l’unica costituzione di cui non possono essere indicate sottospecie, essendo concepita come un ideale, non reperibile (almeno in prima istanza) nella realtà in tutte le sue varietà;
- (b) in quanto costituzione “mediana”, essa è la migliore perché immune dalla ribellione – infatti, dove il ceto medio è numeroso si verificano in misura minore sollevazioni e scissioni –; ma al tempo stesso essa contempera e integra, commisurandole, le istanze politico-istituzionali e rappresentative di ogni parte costitutiva della polis, e dunque è una costituzione “mista”;
- (c) di conseguenza, nel libro V della *Politica* Aristotele non dedica alla (ipotetica) *metabolē* della politia alcuna riflessione: la costituzione degli uomini liberi ed eguali, cioè la politia realizzata, non conosce rivoluzione, ed è la più stabile e duratura: «fondere la massa dei disagiati e quella degli agiati, o [...] potenziare il ceto medio»: questo dissolve le rivolte che traggono origine dalla disuguaglianza (V, 8 1308 b 28-31).

È quindi la stabilità, la capacità di durare nel tempo, la caratteristica principale della politia, dato che «quanto più perfettamente contemperata risulta la costituzione, tanto è stabile» (*Pol.* IV, 12 1297 a 8-9)<sup>97</sup>. Tuttavia dev’essere chiaro che non è la presunta superiorità morale della classe media la ragione per cui le polis in cui essa è forte tendono a essere più stabili e meno inclini ai conflitti. Questa stabilità deve invece essere spiegata nei termini delle relazioni strategiche tra le parti sociali della polis: la classe media funziona da ammortizzatore delle tensioni che sorgono tra gli altri due gruppi (ricchi e poveri) e neutralizza le loro rivendicazioni sovversive<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> Aristotele sostiene anche che la stabilità di una costituzione è conseguenza della giustizia costituzionale ossia «l’uguaglianza in rapporto al merito e l’aver ciascuno quel che gli è dovuto» (*Pol.* V, 7 1307 a 26-27); e, all’opposto, che l’ingiustizia è causa di instabilità (V, 1 1301 b 26-27; cfr. 7 1307 a 6-7).

<sup>98</sup> I ricchi e i poveri non riescono a coalizzarsi a causa degli opposti interessi e della reciproca diffidenza. Pertanto, rafforzare la classe media significa immaginare un legislatore



È sbagliato credere che dal ruolo strategico di una classe media, per quanto rafforzato, discenda una qualche virtù morale: virtù morali e politiche, infatti, sono qualità differenti dei cittadini di una polis.

### 5.2. *Intermezzo su regno e aristocrazia*

Ciò comporta, in sostanza – come si è già detto – , l'impossibilità di identificare totalmente la dottrina della politia con la dottrina dello Stato ideale: la prima è la costituzione adattata alla polis di *media* virtù ed è, innanzi tutto, un ideale pratico di governo di una virtù imperfetta incarnata dal *plēthos*<sup>99</sup> e applicabile a una polis, dove la moltitudine non governa interamente<sup>100</sup>; lo Stato ideale, invece, è inteso in modo duplice: in primo luogo come la vera aristocrazia, un governo di perfetta virtù nelle mani degli uomini migliori (*aristoi*) e più virtuosi, e teso al fine migliore (*ariston*) (*Pol.* III, 7 1279 a 35-37); in secondo luogo come monarchia assoluta (*panbasilea*). Mentre nel caso dell'aristocrazia i cittadini migliori in quanto a virtù (*aretē*) sono quelli di cui si può dire che l'uomo buono e il cittadino buono sono la stessa cosa (*Pol.* IV, 7 1293 b 2 ss.), il caso della monarchia è completamente diverso. Secondo Aristotele possono infatti darsi casi in cui in una polis si distingue un uomo dotato di tali virtù e di una tale magnificenza dell'anima da elevarsi al di sopra di tutti gli altri. In tal caso, la giustizia richiede che egli venga tenuto nella considerazione che gli si addice, quella di «un dio tra gli uomini» (*Pol.* III, 13 1284 a 11). Ma se ciò avviene, le condizioni della comune vita politica cessano di essere applicabili: poiché l'uomo che eccelle per virtù, pur non essendo eguale tra gli eguali, dovrebbe comunque essere vincolato a regole eguali, perché altrimenti, di fronte a un uomo tanto dotato, la supremazia della legge do-

in grado di stabilire la "giusta misura" di ricchezza e quindi la giusta commistione di costituzioni (istituzioni) che coinvolgano tutte e tre le classi sociali. In questo modo può essere perseguita una base di lealtà reciproca all'interno della porzione più grande della polis. In altri termini, la costituzione mista trova una base di cooperazione che è, date le circostanze, naturale e stabile.

<sup>99</sup> Su questo punto si veda A.C. BRADLEY, *Aristotle's Conception of the State*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, cit., pp. 52-56. Si veda anche § 5.3, *infra*.

<sup>100</sup> Le funzioni di governo di cui il *plēthos* può rivendicare l'esercizio sono solo quelle deliberative, non certo quelle esecutive, per le quali è richiesta una competenza specifica. Gli uffici politici della costituzione inferiore a quella ottima sono comunque assegnati a coloro che sono dotati di virtù morale e di saggezza. Questo è un corollario aristocratico che accomuna Aristotele, Platone e Socrate: l'autorità politica è riservata a un insieme ristretto di individui della polis. Su questo si rifletterà soprattutto nel § 6, *infra*.

vrebbe essere abbandonata. Il diritto di governare dovrebbe dunque essere attribuito a un solo uomo che lo eserciti per il bene comune realizzando la monarchia assoluta: una forma di polis concepibile in teoria ma molto difficile da riscontrare nella realtà<sup>101</sup>.

In entrambi i casi siamo in presenza di polis che si accordano coi nostri desideri, dotate della forma e dell'ordine ideali e più alti («migliori»: *Pol. IV*, 2 1289 a 30-33<sup>102</sup>); se tali ideali non trovano realizzazione, la giustizia politica richiede una costituzione che potrebbe rappresentare la risposta al dubbio espresso da Aristotele in un famoso passo del libro III:

C'è un dubbio: chi dev'essere il potere sovrano dello Stato? Certo, o la massa o i ricchi o gli uomini [onesti, virtuosi] o un soldato, il migliore di tutti, o il tiranno. Ma tutti questi casi par che comportino delle difficoltà. (*Pol. III*, 10 1281 a, 12-15).

Infatti, come abbiamo visto, il monarca assoluto immaginato da Aristotele è sì il governante ideale, ma, da un punto di vista pratico, sembra totalmente privo di virtù (non morale ma) politica, dal momento che la legislazione riguarda necessariamente coloro che sono uguali per nascita e capacità, e che per gli uomini eccellenti non può esserci la legge, poiché essi stessi in un certo senso *sono* la legge (*Pol. III*, 15 1286 a 15-25). Ma questo significherebbe riconoscere che il solo, o i pochi eccellenti, in quanto moralmente autosufficienti, non hanno bisogno della vita delle polis né delle sue leggi per perfezionarsi<sup>103</sup>.

In altri termini, un uomo dotato di talento incommensurabile difficilmente potrà integrarsi nel sistema politico. È infatti il libro III si conclude con rassicurazioni alquanto insoddisfacenti: che la costituzione migliore è controllata dai migliori; che il tutto è naturalmente superiore alla parte, ma a chi è in possesso di una tale superiorità (in termini di virtù) dentro la polis succede di soverchiare, in quanto parte, l'intero; e che «certo, non conviene

<sup>101</sup> Infatti, come rileva assai lucidamente C. PACCHIANI, *La «politeia» come «mixis» in Aristotele*, in «Filosofia Politica», 19 (2005), pp. 25-32, in part. p. 30, Aristotele indica nella politia la migliore forma di associazione politica, non la costituzione buona in assoluto (cfr. *Pol. II*, 6 1265 b 26-31; nota 86, *supra*).

<sup>102</sup> Cfr. *EN VIII*, 10 1160 a 35-36, e *Pol. IV*, 2 1289 a 39-b 3. In generale possiamo dire che la monarchia assoluta è il contrario della tirannide, e che, parlando della prima, Aristotele sta probabilmente ispirandosi ad Alessandro.

<sup>103</sup> Su questo punto si veda J. WALDRON, *The Wisdom of the Multitude*, in *Aristotle's Politics. Critical Essays*, a cura di R. Kraut e S. Skultety, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2005, pp. 159-162. Cfr. anche D. FREDE, *Citizenship in Aristotle's Politics*, in *Aristotle's Politics. Critical Essays*, cit., pp. 179-180.

ammazzare o bandire o ostracizzare un uomo siffatto, né è giusto che sia sottoposto all'altrui governo» (*Pol.* III, 17 1288 a 25-27)<sup>104</sup>.

La cosa interessante qui non è tanto il fatto che Aristotele concepisca per la polis una tale possibilità (l'esistenza di un uomo che si distingue per la sua eccellenza e la sua virtù) bensì l'argomento usato per giustificare il fatto che sia proprio un individuo del genere a governare la polis: si commetterebbe un'ingiustizia se non gli si lasciasse dimostrare le sue abilità o mettere a frutto le sue competenze di governo, e anche se venisse ritenuto degno della stessa condizione degli altri (*Pol.* III, 13 1284 a 5-10). E allora? E allora appare più rassicurante quella che sembra la risposta al dubbio espresso in *Pol.* III, 10, cioè

che [...] la massa debba essere sovrana dello Stato a preferenza dei migliori, che pure sono pochi, sembra si possa sostenere: implica sì delle difficoltà, ma forse anche la verità. Può darsi in effetto che i molti, pur se singolarmente non eccellenti, qualora si raccolgano insieme, siano superiori a loro, non presi singolarmente, ma nella loro totalità [...] (*Pol.* III, 11 1281 a 43 - b 1-3).

Ossia: la vocazione della politia è la superiorità della virtù politica sulla virtù morale.

### 5.3. *Libertà ed eguaglianza dei cittadini della politia*

Riassumendo, la riflessione aristotelica sulla "costituzione migliore" si svolge su tre livelli: (a) quello della polis dei nostri desideri, trattata nei libri VII e VIII sotto forma di "utopia"; in secondo luogo, e soprattutto nei libri III e IV, (b) quello della polis migliore "date certe condizioni", cioè che si presenta come la migliore nelle condizioni normali di una città-stato greca, e (c) quella della polis migliore in circostanze "speciali", dato che la politia combina le caratteristiche migliori di altre forme costituzionali.

Infatti, ragionando ancora sui differenti elementi della polis, e sulle differenti virtù che possono essere incarnate da ognuno di essi, Aristotele scrive che «[s]e è impossibile che tutti i componenti dello Stato siano buoni, tuttavia ciascuno deve assolvere bene la sua funzione in rapporto alle sue possibilità, e questo procede da virtù» (*Pol.* III, 4 1276 b 37-1277 a 1); come dire che, siccome è impossibile che tutti i cittadini siano eguali, non potrà esservi una

<sup>104</sup> Con la conseguenza che occorre obbedire a «chi è in possesso di una tale superiorità», e occorre «farlo sovrano e non a turno, ma in un senso assoluto»: *Pol.* III, 17 1288 a 28-30.

sola virtù ad accomunare il cittadino e l'uomo buono, e che la virtù del cittadino, a differenza di quella dell'uomo buono, deve necessariamente trovarsi in tutti. Insomma, Aristotele elitista ma non esclusivista, soprattutto se la virtù del cittadino deve coincidere con la capacità di governare ma anche di obbedire: perché è «virtù del cittadino rispettabile un'adeguata capacità a ben comandare e ad obbedire» (1277 a 25-27); ma, al tempo stesso, la «virtù dell'uomo buono è quella del comando» e quindi le due virtù non «saranno egualmente pregiate» (1277 a 29-30) – in altre parole: la virtù del comando è superiore a quella dell'obbedienza.

Tuttavia due sono i generi di obbedienza tipici della comunità politica: quella degli schiavi, che non deve essere imparata dal cittadino, e quella delle relazioni tra uomini liberi ed eguali (1277 a 33- b 37), che mette capo a un tipo di obbedienza che è innanzi tutto una virtù politica e il cui apprendimento è in una analogia con le gerarchie militari:

[...] c'è una forma di comando col quale l'uomo regge persone della stessa stirpe e libere. Questa forma di comando noi diciamo politica e questa deve apprendere chi comanda stando sotto il comando altrui [...] Perciò si dice a ragione che non si può comandare bene senza aver obbedito. [...] il bravo cittadino deve sapere e potere obbedire e comandare ed è proprio questa la virtù del cittadino, conoscere il comando che conviene a uomini liberi sotto entrambi gli aspetti (1277 b 7-16).

Ne segue che il buon cittadino deve combinare la capacità di obbedire (essere governato) con quella di comandare<sup>105</sup>; deve cioè possedere due distinte virtù che combinano due differenti tipi di giustizia e due differenti tipi di moderazione. Un'altra versione, se vogliamo, dell'idea di moderazione, medietà e, insieme, mescolanza: infatti, le due capacità di obbedire e comandare sono proprie dell'uomo dotato di virtù politica,

pur se la temperanza e la giustizia necessaria al comando sono d'una specie diversa: e, infatti, l'uomo buono che è comandato ma libero non avrà evidentemente una virtù soltanto, ad es. la giustizia, ma forme differenti secondo le quali comanderà e sarà comandato, com'è differente la temperanza e il coraggio dell'uomo e della donna (1277 b 18-21)<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> In *Pol.* III, 5 1277 b 33-37 Aristotele scrive: «Intorno al cittadino rimane ancora un'altra difficoltà e cioè è davvero cittadino chi ha diritto di partecipare alle cariche oppure si devono ritenere cittadini anche gli operai meccanici? Se si devono ritenere cittadini anche questi che non prendono parte alle cariche, non è possibile che la virtù di cui si è parlato appartenga a ogni cittadino», dove «la virtù di cui s'è parlato» corrisponde a «la virtù propria del cittadino che egualmente sa comandare e obbedire».

<sup>106</sup> La distinzione tra chi comanda e chi obbedisce non si ferma al paragone tra maschile

La costituzione basata sulla classe media sembra quindi la migliore in questo senso: i suoi cittadini sono per natura uguali e perciò in grado di condividere il governo della polis. Come scrive Aristotele a proposito delle costituzioni migliori

evidentemente per molte ragioni è necessario che tutti nella stessa misura si avvicendino nel comandare e nell'essere comandati. L'uguaglianza esige che individui uguali abbiano lo stesso e difficilmente si mantiene una costituzione fondata contro giustizia [...] (*Pol.* VII, 14 1332 b 25-29).

Ma poiché Aristotele sostiene anche che i cittadini delle polis migliori sono quelli cui capita di eccellere quanto a possesso della virtù politica (il dio tra gli uomini, o gli *aristoi*), risulta difficile credere che questi cittadini dotati di virtù straordinarie siano proprio i *mesoi* della classe media<sup>107</sup>. Virtù morale e virtù politica vanno infatti distinte, perché la prima caratterizza chi comanda, la seconda chi si assoggetta al comando, anche se come uomo libero e non come schiavo. Questo è forse uno dei temi più importanti di tutta la *Politica*, uno dei più sviluppati e costantemente ripresi da Aristotele: il tema del "governare e dell'essere governato" (*archein kai archestai*), del "chi deve governare chi". Il solo fatto che Aristotele distingua, in base a tale principio, le buone dalle cattive costituzioni, le naturali da quelle innaturali, testimonia del suo interesse per questo tema: le buone mirano al vantaggio di chi è governato, le cattive a quello di chi governa (per esempio, *Pol.* III, 7 1279 b 6-10); inoltre, le buone sono dotate di cittadini volenterosi e pronti all'obbedienza<sup>108</sup>, le cattive ne sono prive (ad esempio, *Pol.* III, 14 1285 a 28-30)<sup>109</sup>.

e femminile, ma si estende alle virtù intellettuali, dato che la virtù pratica, la *phronēsis*, è detta appartenere al solo governante come sua eccellenza specifica: «La prudenza è la sola virtù propria di chi comanda: le altre virtù [...] [sono] comuni a chi è comandato e a chi comanda, mentre chi è comandato non ha come virtù la prudenza, ma la vera opinione» (*Pol.* III, 5 1277 b 25-29).

<sup>107</sup> In *EN* IV, 3 1123 b 5 ss. Aristotele nega che gli individui dotati di grandi virtù siano individui medi. Né, del resto, in *Pol.* IV, 11 si dice che i cittadini medi siano dotati delle virtù necessarie per la piena realizzazione dalla vita virtuosa dello Stato ideale.

<sup>108</sup> Ovviamente esce da questo discorso l'idea aristotelica di schiavitù, giustificabile nell'attitudine a obbedire. Infatti «[c]omandare e essere comandato non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli e certi esseri, subito dalla nascita, sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare. E ci sono molte specie sia di chi comanda, sia di chi è comandato (e il comando migliore è sempre quello che si esercita sui migliori comandati)»: *Pol.* I, 5 1254 a 21-26.

<sup>109</sup> Si noti che Aristotele non si occupa mai del tema dei limiti dell'azione di governo, e non dice mai, come prevede il costituzionalismo tipicamente moderno, che una buona costituzione è quella che limita in maniera adeguata l'esercizio del potere di chi governa. Su questo punto, in particolare, J. BARNES, *Aristotle and Political Liberty*, in *Aristotle's Politics*.

Di fronte a tale impostazione riesce difficile collocare il tema aristotelico della libertà (*eleutheria*) in relazione alla *politia*. Eppure è un tema che compare già negli esordi della *Politica*, per la prima volta in contrapposizione alla nozione di schiavitù (*Pol. I, 3*)<sup>110</sup>: mentre uno schiavo è proprietà di un padrone, un uomo libero (*eleutheros*) non ha padrone e non appartiene a nessuno. Il governo di un padrone è chiamato *archē despotikē*, ed è essenzialmente diverso dal comando su uomini liberi (*Pol. III, 4 1277 b 7-10*) che è invece la definizione della regola “politica” (*III, 5*) e in generale della costituzione corretta<sup>111</sup>. A parte il fatto che riesce difficile prendere alla lettera l’idea che i cittadini di uno Stato corrotto siano tutti schiavi<sup>112</sup>, è evidente che la nozione di *eleutheria* non permette di cogliere pienamente l’idea di libertà politica: se i cittadini di una polis non corrotta sono liberi, questo non dice nulla dell’effettiva estensione delle loro libertà, né dell’ambito in cui esse si dispiegano. Infatti non si tratta di una nozione di libertà in senso moderno, bensì – coerentemente con l’impostazione aristotelica annunciata nel primo libro della *Politica* – dell’idea che i singoli individui sono entità posteriori allo Stato, e sono parti dello Stato. Un cittadino sta allo Stato come la mano al corpo, e una parte non è solo la parte di un’altra cosa, ma appartiene interamente a un’altra cosa (*alla kai haplos: Pol. I, 4 1254 a 10-14*). Da questo punto di vista, il termine “parte” è simile nel significato al termine “proprietà” (*ktēma*): uno schiavo non è semplicemente proprietà del suo padrone, egli è, *simpliciter*, del suo padrone<sup>113</sup>. Un uomo libero invece è per natura di se stesso (mentre «un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo»: *Pol. I, 4 1254 a 15-17*), esiste per il proprio scopo e non per quello di un altro (*Metafisica I, 2 982 b 25-26*).

Fin qui non sembrano esserci problemi, almeno fintanto che non consi-

*Critical Essays*, cit., pp. 187-188.

<sup>110</sup> Sia con riguardo agli individui, sia con riguardo agli stati: cfr. *Pol. V, 10 1310 b 37-38; VII, 7 1327 b 25; 1327 b 32; 1328 a 6*.

<sup>111</sup> Che si distingue, in virtù di questo principio, dai governi dispotici tipici della tirannide, dalla oligarchia e dalla democrazia: *Pol. III, 6 1279 a 21-22*.

<sup>112</sup> E infatti: «c’è una forma di comando col quale l’uomo regge persone della stessa stirpe e libere. Questa forma di comando noi diciamo politica e questa deve apprendere chi comanda stando sotto il comando altrui [...]. Perciò si dice a ragione che non si può comandare bene senza aver obbedito. Ora la virtù di chi comanda e di chi obbedisce è diversa, ma il bravo cittadino deve sapere e potere obbedire e comandare ed è proprio questa la virtù del cittadino, conoscere il comando che viene da uomini liberi sotto entrambi gli aspetti»: *Pol. III, 1277 b 8-17*, corsivo aggiunto.

<sup>113</sup> Aristotele scrive anche che uno schiavo è in un certo senso «una parte del padrone»: *Pol. I, 6 1255 b 11*.

deriamo che il cittadino della polis, inteso come libero ed eguale, governato e governante per definizione, non è tuttavia definibile come cittadino autonomo, bensì solo come parte di una polis: non è di se stesso, ma della polis (è come la mano rispetto al corpo)<sup>114</sup>. Ciò condurrebbe, contro tutti gli assunti più importanti della teoria aristotelica, a concepire i cittadini come schiavi della polis, e a vedere come essenzialmente dispotiche il tipo di regole cui essi si assoggettano. Sembra una conclusione inevitabile, anche qualora si interpreti l'idea del cittadino come parte della polis in un senso "relazionale": il cittadino è parte della polis perché sta in qualche relazione con essa – in altri termini, i cittadini sono logicamente dipendenti dallo Stato.

Quali conseguenze discendono dall'idea che gli uomini sono *dello* Stato? Forse l'unica possibile, la più innocua dati i presupposti: che il volontario conformarsi dei cittadini alla regola politica è semplicemente la "prova" che la regola politica è giustificata<sup>115</sup> – dato che, come sappiamo, la giustificabilità di una costituzione si basa esclusivamente sul fatto che essa promuove i fini dei cittadini come vita buona e felice. Questo è il motivo per cui Aristotele ribadisce più volte che il regno (in quanto opposto alla tirannide) viene esercitato su soggetti volontariamente assoggettati al governo<sup>116</sup>, e che i cittadini di una tirannide sono soggetti involontari perché il tiranno aspira solo al proprio vantaggio. In sostanza, libertà ed eguaglianza della politia sono tutt'altro che liberali. La teoria di Aristotele fonda l'autorità politica su un principio inevitabilmente perfezionista e teleologico, non certo sulla massima che il potere deve essere derivato dal popolo con un atto di volontà.

Di fatto, Aristotele assegna gli uffici di governo della politia a coloro che possiedono la virtù e la saggezza necessarie; ma ciò significa che si può parlare della politia come della costituzione migliore (ma meno che ideale, poiché non si tratta né di aristocrazia né di *panbasileia*) solo a patto di assumere il "corollario aristocratico" secondo cui l'autorità politica deve essere riservata a coloro che sono dotati di uno status privilegiato. L'isonomia che esiste tra i cittadini non ha a che fare, cioè, con un principio egualitario in senso moderno: entro la costituzione media (e mista), solo i medi proprietari

<sup>114</sup> Il tema del cittadino come parte costitutiva della polis richiama quanto detto all'inizio di questa riflessione a proposito della polis nei suoi rapporti con la politeia. È come se il termine "polis" evidenziasse qui tutta la sua polivalenza: può significare sia il luogo abitato dagli uomini, sia lo Stato che essi costituiscono in quanto raccolti sotto la stessa costituzione. Sicché uomini abitanti luoghi diversi possono costituire uno Stato, una polis, se prendiamo "polis" come "insieme di persone che hanno la stessa politeia"; non lo costituiscono se invece lo prendiamo come insieme di persone abitanti lo stesso luogo.

<sup>115</sup> Come, ad esempio, in *Pol.* II, 11 1272 b 29-33.

<sup>116</sup> Ad esempio, in *Pol.* III, 14 1285 a 27; b 3, 5, 8, 21.

terrieri hanno la capacità di influenzare (politicamente) la comunità politica grazie alla loro superiorità morale sulle altre classi. In sostanza, l'ideale politico aristotelico, in quanto si nutre della molteplicità e differenziazione delle parti costitutive della polis, ne implica il naturale antagonismo, e quindi la naturale diseguaglianza<sup>117</sup>.

### 6. Conclusioni. Poscritto sul repubblicanesimo classico

Come vedremo, è difficile ignorare l'influsso sul pensiero politico europeo delle teorie aristoteliche (e in generale antiche) sulla costituzione mista. Una testimonianza eloquente della loro influenza si ha già nella dottrina ciceroniana della *aequabilitas*. Nella tormentata situazione della Roma tardo-repubblicana «la costituzione è [...] quella condizione di ideale equilibrio tra le forze che si oppone ai due estremi, alle chiusure oligarchiche come anche agli eccessi popolari e ultrademocratici»<sup>118</sup>. Infatti l'*aequabilitas* è pensata con riferimento alla concretezza dei rapporti tra forze aristocratiche e popolari che si muovono entro la *civitas*. «Se quel rapporto è 'equo', se le forze che compongono la *res publica* conoscono la misura delle loro rispettive pretese, allora la *civitas* ha il suo *status*, allora si ha 'costituzione', e «si ha anche, e nello stesso tempo, unità politica e 'popolo', anziché una mera *moltitudo*»<sup>119</sup>.

Le idee aristoteliche (e non solo aristoteliche) di costituzione mista<sup>120</sup> riaffioreranno molti secoli dopo inaugurando una tradizione di pensiero nota

<sup>117</sup> «Una comunità politica» – sia essa polis, *civitas*, principato o regno – «perde il suo baricentro, smarrisce il senso del suo essere unitario, se perde consapevolezza del carattere plurale, differenziato e composito, della sua struttura più profonda». Si tratta quindi di un ordine «non uniformante, che anzi presuppone le differenze [...] le diseguaglianze»: M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 113. Il riferimento alle realtà politiche premoderne e moderne, anche molto posteriori alla polis greca, anticipa, e si giustifica con, le considerazioni conclusive contenute nel § 6, *infra*.

<sup>118</sup> M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., 109.

<sup>119</sup> M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., 110. In sostanza, senza l'*aequabilitas* su cui si fonda la costituzione mista, «avremmo una oligarchia antipopolare, o un popolo dominato da uno sfrenato spirito di fazione. Dunque un regime politico senza costituzione»: *ibid*.

<sup>120</sup> Di fatto, come scrive J. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, cit., p. 18, «[l]a teoria aristotelica della costituzione mista fu l'unica disponibile in lingua latina nel basso medioevo. Fu quest'opera a influenzare in quel periodo la discussione sulla costituzione mista, le relazioni di potere all'interno della famiglia, la classificazione dei tipi di governo, e la distinzione tra governo politico e regale. [Il che spiega] la possibile influenza esercitata da Aristotele sul pensiero del Rinascimento e della prima modernità a proposito del costituzionalismo misto».



come “repubblicanesimo classico”. Queste idee, con i concetti correlati di cittadinanza e partecipazione al governo, conosciute nel medioevo<sup>121</sup> grazie alle traduzioni latine dell'*Etica* e della *Retorica* all'inizio del tredicesimo secolo, e più direttamente alla traduzione della *Politica* da parte di William van Moerbeke, apparsa attorno al 1260<sup>122</sup>, stimolarono una grande produzione di commentari e trattati che tentavano di capire e assimilare il pensiero politico greco<sup>123</sup>. Ad esempio, il legame aristotelico fra incarichi di governo e virtù dei governanti esercitò una considerevole influenza sui pensatori politici di epoca rinascimentale e illuministica sia in Inghilterra che in America, al punto che divenne consueto ricorrere ad Aristotele (oltre che a Platone, Cicerone, Polibio, Plutarco e altri autori antichi) a sostegno di una forma di governo coincidente con la «tradizione costituzionale largamente dominante in Europa prima della rivoluzione»<sup>124</sup>, ossia quella della *costituzione mista*<sup>125</sup>. Basti citare a questo proposito i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* in cui N. Machiavelli parla dell'*optima res publica* come quella capace di temperare le differenze e comporre in modo adeguato aristocrazia e popolo, evitando così il duplice eccesso in senso oligarchico e ultrademocratico. Proprio attraverso Machiavelli, infatti, sarà conosciuto in Inghilterra il modello della

<sup>121</sup> Con una variazione, però, di non poco momento, dato che «l'ideale della costituzione mista non si gioca più tanto in orizzontale, come progetto di conciliazione politica e sociale, come nel tempo antico, ma in primo luogo in verticale, per esprimere una necessità di una monarchia moderata, e in genere di una *potestas temperata*. Serve a distinguere un potere regio legittimo da uno tirannico, serve a indicare la necessità di un metodo di governo che sia a sua volta 'equo', e soprattutto prudente, nel senso di orientato a riconoscere a ciascuna delle forze presenti sul territorio uno spazio ragionevole e commisurato»: M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., p. 110.

<sup>122</sup> Senza ovviamente dimenticare il contributo che S. Tommaso diede alla conoscenza di questa tradizione con la sua interpretazione dell'opera aristotelica.

<sup>123</sup> Anche se molte delle idee politiche di Platone, Polibio e Cicerone, come di scrittori classici minori, rimarranno sconosciute ancora per alcuni secoli: cfr. J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, cit., p. 5

<sup>124</sup> M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., p. 108.

<sup>125</sup> È infatti in questa tradizione che possiamo collocare alcune delle idee più celebri dell'*Esprit des Lois* di Montesquieu, che alla metà del Diciottesimo secolo condanna l'“uguaglianza estrema” come la situazione in cui il popolo pretende di fare tutto da solo (deliberare al posto del Senato, eseguire al posto dei magistrati, esautorare tutti i giudici). Per Montesquieu si tratta di ciò che accade, in particolare, quando ci si allontana dalla forma di governo mista per abbracciare una forma di governo democratica, alla quale egli contrappone la “libertà politica”, associata a legge e costituzione, che non produce un'uguaglianza livellatrice (estrema) bensì costruttiva della società politica. Da qui la contrapposizione tra governo moderato e bilanciato, il *governo costituzionale*, e governo in cui, prevalendo un solo principio politico – sia esso ultrademocratico o ultramonarchico –, è avvenuta la rottura dell'equilibrio, ossia il *governo dispotico*.

costituzione repubblicana romana, come mostra il *Commonwealth of Oceana* di J. Harrington, che alla metà del diciassettesimo secolo, e a un passo dalle rivoluzioni e dalle moderne dichiarazioni dei diritti, riafferma l'ideale della costituzione mista dipingendo la monarchia come *potestas temperata*<sup>126</sup>.

Nella stessa tradizione si colloca lo scritto di John Adams, secondo presidente degli Stati Uniti, a sostegno della ratifica della Costituzione statunitense<sup>127</sup>. Adams, e come lui altri repubblicani, furono grandi sostenitori delle idee classiche della costituzione mista e della virtù politica, ma in chiave democratica. Infatti, pur accogliendo l'idea che coloro che ricoprono cariche di governo debbono possedere le necessarie virtù etiche e politiche, Adams respinse il corollario aristocratico di stampo aristotelico che escludeva dalle cariche, e quindi dalla cittadinanza, contadini, mercanti e operai. E tuttavia, nella visione politica di Adams torna il tema aristotelico di un governo capace di "neutralizzare", attraverso un'adeguata rappresentanza, il conflitto fra ricchi e poveri nella convinzione che la natura umana, lasciata a se stessa, non può che portare alla tirannia di una delle parti.

<sup>126</sup> Il che significa, sul piano del governo, che l'autorità opera mediante l'ausilio di assemblee che sono espressione sia della componente aristocratica, sia di quella popolare (del territorio). La repubblica ha quindi una costituzione solo se è capace di mediare aristocrazia e democrazia, evitando sia i privilegi aristocratici, sia l'eccesso popolare. Su tutta questa tradizione si vedano le illuminanti pagine di M. FIORAVANTI, *Costituzionalismo*, cit., pp. 110-116.

<sup>127</sup> Si tratta di *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America* (1787). Ma non si può non accostare a questo l'altro scritto di J. ADAMS, *All Men Would Be Tyrants if They Could* (1807), in cui egli abbraccia l'idea che tutte le forme di governo "semplici", ossia non miste, ad esempio la pura democrazia, sfociano in un governo di tipo tirannico, il solo antidoto possibile al quale è costituito da un bilanciamento di poteri. Cfr., in proposito, M. SAHLINS, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago Ill., Prickly Paradigm Press, 2008, p. 5.

# LA COSTITUZIONE MISTA IN POLIBIO

di *John Thornton*

## 1. *Le leggi e i costumi*

Nel progetto originario delle *Storie*, Polibio si proponeva di indagare un fatto *paradoxon*, inatteso, sorprendente: «come, e grazie a quale genere di regime politico quasi tutto il mondo abitato sia stato assoggettato e sia caduto in nemmeno cinquantatré anni interi sotto il dominio unico dei Romani, cosa che non risulta essere mai avvenuta prima» (I 1, 5; cfr. VI 2, 3; VIII 2, 3-4; XXXIX 8, 7). Colpisce immediatamente il ruolo riservato alla *politeia* nel processo storico: l'ordinamento politico viene strettamente connesso alla conquista della maggior parte dell'ecumene; si potrebbe quasi dire che Polibio voglia ricondurre la conquista alle caratteristiche del sistema istituzionale romano, e, a rigore, intenda spiegarla con l'eccellenza della *politeia*. La connessione fra le particolarità del sistema politico (*politeuma*) romano e le diverse fasi della conquista, fino al progetto di dominio universale, viene affermata poi ancor più esplicitamente in III 2, 6<sup>1</sup>. In un brano successivo, un frammento da riportare alla parte introduttiva del libro VI, la forma della *politeia* viene elevata al rango di causa dei successi e degli insuccessi di uno Stato su un piano ancor più generale: «non solo, infatti, scaturiscono da

<sup>1</sup> «Sospendendo la narrazione a questo punto, affronteremo il discorso sulla costituzione dei Romani, e immediatamente dopo mostreremo che la natura particolare del sistema politico giovò loro moltissimo non solo a guadagnarsi il dominio su Italici e Sicelioti e ad aggiungervi, inoltre, quello su Iberi e Celti, ma anche, da ultimo, dopo aver prevalso in guerra sui Cartaginesi, a concepire il disegno di impero universale»; cfr. anche VI 51, 5-8, dove il successo su Cartagine viene riportato alla migliore qualità del processo decisionale a Roma, affidato al senato, e dunque agli *aristoi*, rispetto a Cartagine, dove se ne era già impadronito il *demoi* (i *polloi*). Le traduzioni di Polibio sono tratte dall'edizione delle *Storie* a cura di D. MUSTI, con traduzione italiana di M. MARI (libri I-XVIII; XXVIII-XXXIII; frammenti), F. CANALI DE ROSSI (libri XIX-XXVII), A.L. SANTARELLI (libri XXXIV-XXXIX), I-VIII, Milano, BUR, 2001-2006.

questa, come da una sorgente, tutti i progetti e disegni di imprese, ma da questa essi sono anche portati a compimento» (VI 2, 8-10)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Vd. V. PÖSCHL, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift De re publica*, Berlin, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1936, pp. 57-58; L. ZANCAN, *Dottrina delle costituzioni e decadenza politica in Polibio*, «RIL», 1936, pp. 499-512, in particolare pp. 503; 506; H. RYFFEL, *METABOAH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ. Der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern, Verlag Paul Haupt, 1949, pp. 181-182; K. ZIEGLER, *Polybios 1*), RE XXI, 2, Stuttgart und Waldsee, Alfred Druckenmüller Verlag, 1952, coll. 1440-1578, in particolare 1490; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York, Columbia University Press, 1954, p. 34: «He had found the solution to this problem in the excellence of their constitution» (cfr. *ibidem*, p. 89); P. PÉDECH, *La méthode historique de Polybe*, Paris, Le Belles Lettres, 1964, pp. 303-304; A. ROVERI, *Studi su Polibio*, Bologna, Zanichelli, 1964, pp. 163-165; 180; K.F. EISEN, *Polybiosinterpretationen. Beobachtungen zu Prinzipien griechischer und römischer Historiographie bei Polybios*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1966, pp. 24-27; 61; G. SASSO, *Polibio e Machiavelli: costituzione, potenza, conquista* (1961), in Id., *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1967, pp. 223-280, in particolare 242-244 (riedito, con il titolo *Machiavelli e Polibio. Costituzione, potenza, conquista*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1987, pp. 67-118); G.J.D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam, Hakkert, 1968, pp. 90-91; 96; K.-E. PETZOLD, *Studien zur Methode des Polybios und zu ihrer historischen Auswertung*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1969, pp. 64-65; 75-76. Più di recente, vd. anche J.G.A. POCKOCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone. I. Il pensiero politico fiorentino* (1975), trad. it. di A. PRANDI, Bologna, Società editrice il Mulino, 1980, p. 193; R. WEIL, *Notice*, in POLYBE, *Histoires. Livre VI. Texte établi et traduit par R. WEIL avec la collaboration de C. NICOLET*, Paris, Le Belles Lettres, 1977, pp. 9-64, in particolare p. 14; G.W. TROMPF, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to the Reformation*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1979, p. 5; W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, p. 142; F.W. WALBANK, *The idea of decline in Polybios* (1980), ora in Id., *Polybios, Rome and the Hellenistic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 193-211, in particolare p. 200; H. EISENBERGER, *Die Natur und die römische Politeia im 6. Buch des Polybios*, «Philologus», 126 (1982), pp. 44-58, in particolare 45-46; B. MEISSNER, *ΠΑΡΑΓΜΑΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ: Polybios über den Zweck pragmatischer Geschichtsschreibung*, «Saeculum», 37 (1986), pp. 313-351, in particolare pp. 319; 334; e da ultimo D.E. HAHM, *Kings and constitutions: Hellenistic theories*, in C. ROWE and M. SCHOFIELD (ed. by), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 457-476, in particolare p. 464; F. MILLAR, *The Roman Republic in Political Thought*, Hanover and London, University Press of New England, 2002, p. 23; C.B. CHAMPION, *Cultural Politics in Polybios's Histories*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2004, pp. 81-85; D.E. HAHM, *The Mixed Constitution in Greek Thought*, in R.K. BALOT (ed. by), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden, MA-Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 178-198, in particolare p. 191, e H.I. FLOWER, *Roman Republics*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2010, p. 25. Sulla molteplicità degli aspetti compresi nella parola greca *politeia*, che solitamente si traduce come 'costituzione', o 'stato', e in particolare sul suo impiego in Polibio, vd. R. WEIL, *Notice*, cit., p. 15; F.W. WALBANK, *A Greek looks at Rome: Polybios VI revisited* (1998), ora in Id., *Polybios, Rome and the Hellenistic*

Alle due domande poste all'inizio delle *Storie* – «come, e grazie a quale genere di regime politico» Roma fosse pervenuta così rapidamente a un dominio tanto esteso da potersi prevedere che sarebbe risultato insuperabile anche in futuro – Polibio si proponeva di dare risposta nel corso dell'opera<sup>3</sup>. Alla prima doveva rispondere concretamente la narrazione delle forme della conquista romana dal 220 al 168 a.C. – il periodo di cinquantatré anni al termine del quale Polibio riteneva che Roma avesse acquistato il dominio incontrastato (*aderitos exousia*, XXXI 25, 6) su quasi l'intera ecumene; all'altra domanda, quella relativa alla *politeia* che aveva reso possibile il fatto *paradoxon* (I 1, 4; 2, 1) della conquista, Polibio si riservò di rispondere dopo aver condotto la narrazione della guerra annibalica fino al momento più drammatico per Roma, la sconfitta di Canne, il disastro militare che mise in moto le defezioni più gravi dei *socii* romani nell'Italia meridionale e in Sicilia, da Capua a Taranto a Siracusa<sup>4</sup>.

Come, infatti, chi nella sfera privata esprime opinioni sugli uomini malvagi o buoni, quando veramente si propone di metterli alla prova, non prende in esame i momenti della vita di costoro caratterizzati da una vita sicura, ma i rovesci legati a circostanze infelici e i successi colti in quelle felici, ritenendo che la sola pietra di paragone di un uomo perfetto sia il saper

*World*, cit., pp. 277-292, in particolare p. 278; e ora C.B. CHAMPION, *Cultural Politics*, cit., p. 75; ID., *Polybius on Political Constitutions, Interstate Relations, and Imperial Expansion*, c.d.s.

<sup>3</sup> Cfr. già F.W. WALBANK, *Polybius and the Roman State*, «GRBS», 5 (1964), pp. 239-260, in particolare p. 244.

<sup>4</sup> Per le defezioni degli alleati nel dopo Canne cfr. LIV. XXII 61, 10-12 (e vd. ora M.P. FRONDA, *Between Rome and Carthage. Southern Italy during the Second Punic War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010). Vd. per esempio K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 44; P. PÉDECH, *La méthode*, cit., p. 306; A. ROVERI, *Studi su Polibio*, cit., p. 164; K.F. EISEN, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 32-33; 79-80; F.W. WALBANK, *Polybius*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1972, pp. 133, 144-145; C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, in *Polybe*, Entretiens sur l'Antiquité classique XX, Fondation Hardt, Genève, 1974, pp. 207-258, in particolare p. 213, testo e nota 2; 243; 255; G.W. TROMPF, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., p. 65; D. MUSTI, *Polibio*, in L. FIRPO (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Torino, Utet, 1982, pp. 609-651, in particolare pp. 610-611; D.E. HAHM, *Polybius' applied political theory*, in A. LAKS and M. SCHOFIELD (ed. by), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum, Cambridge, 1995, pp. 7-47, in particolare pp. 7-8; A. LINTOTT, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 16; 218; H. MOURITSEN, *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 5-6; F. MILLAR, *The Roman Republic*, cit., p. 28; B. MCGING, *Polybius' Histories*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 170. In generale, sul VI libro, essenziale F.W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, I. *Commentary on Books I-VI*, Oxford, Clarendon Press, 1957, pp. 635-746 (in particolare per es. p. 647 sulla convinzione polibiana della connessione fra conquista e forma costituzionale all'origine del VI libro).

sopportare con magnanimità e nobili sentimenti i radicali mutamenti della fortuna, nello stesso modo bisogna giudicare anche una costituzione. Perciò, non vedendo quale mutamento di condizione si potrebbe riscontrare, ai nostri tempi, più netto e più grande di quello toccato ai Romani, ho riservato a questo momento l'esposizione di questi argomenti: da questi si potrà comprendere l'entità del mutamento (VI 2, 5-7).

Nonostante il libro VI delle *Storie* non ci sia pervenuto per intero, è ancora evidente quanto Polibio tenesse alla sua connessione con il contesto narrativo in cui aveva scelto di introdurre l'esame della *politeia* romana. Significativamente, oltre ai passi già esaminati, e al breve riferimento in 11, 2<sup>5</sup>, il libro si chiude – non solo nella versione frammentaria che possiamo leggerne oggi – con un aneddoto tratto dall'epoca stessa in cui la narrazione si era interrotta per fare posto all'analisi, introdotto «per rendere evidenti non solo con le parole ma anche con i fatti – quasi presentando un solo esempio delle opere di un valido artista – quale fosse a quel tempo il vigore e la forza dello Stato (della *politeia*)» (VI 58, 1). Polibio dunque presenta la *politeia* romana come l'artista che crea, cioè come il fattore che determinava le esemplari decisioni politiche della repubblica; e a riprova della sua eccellenza scelse il fermo rifiuto opposto alla proposta di Annibale di liberare, dietro pagamento di un riscatto, gli ottomila soldati romani che, lasciati a presidiare l'accampamento durante la battaglia di Canne, erano caduti in potere del nemico, incolpevoli, dopo la disfatta. Annibale aveva concesso ai prigionieri di inviare a Roma dieci loro rappresentanti per trattare il riscatto e la salvezza, sotto giuramento che al termine della missione sarebbero tornati da lui. «Uno dei prescelti, mentre ormai stava uscendo dal campo, disse di aver dimenticato qualcosa e tornò indietro, e ripartì dopo aver preso quello che aveva lasciato, credendo, poiché era tornato indietro, di aver mantenuto la parola e sciolto il giuramento». Giunti a Roma, i dieci presentarono l'offerta di Annibale, disponibile a lasciarli liberi al prezzo di tre mine ciascuno. Ascoltata la proposta recata dai concittadini, osserva Polibio, i Romani (di fatto, il senato, come risulta chiaramente dal brano stesso di Polibio ed è esplicito nel parallelo racconto liviano<sup>6</sup>), nonostante le perdite subite in battaglia, la defezione degli alleati e il rischio concreto che Annibale marciasse contro Roma,

<sup>5</sup> Dove Polibio, introducendo la descrizione dell'ordinamento istituzionale romano, precisa che andava riferita all'epoca «in cui essi, battuti nella battaglia di Canne, subirono un disastro su tutta la linea». Cfr. *infra*, § 4.

<sup>6</sup> Liv. XXII 58-61, che riporta due versioni dell'episodio, come già Cic. *off.* III 113-115, che affiancava alla versione polibiana quella di Acilio.

non trascurarono quel che si addiceva loro piegandosi alle sventure, né lasciarono da parte nei loro ragionamenti nessuna delle cose necessarie, ma, comprendendo il piano di Annibale (con quell'azione egli voleva procurarsi denaro in abbondanza e allo stesso tempo privare gli avversari del desiderio di farsi onore in battaglia, dando a intendere che agli sconfitti restava comunque una speranza di salvezza), furono tanto lontani dall'esaudire ogni richiesta da non attribuire maggiore importanza né alla pietà per i congiunti, né ai vantaggi che avrebbero ricavato da quegli uomini: anzi resero vani i calcoli e le speranze di Annibale rifiutando il riscatto per gli uomini, mentre a se stessi imposero la legge di vincere o morire combattendo, poiché in caso di sconfitta non avevano nessun'altra speranza di salvezza. Perciò, con questo proposito, inviarono i nove legati che tornavano indietro volontariamente, nei termini del giuramento, e legarono e riconsegnarono ai nemici quello che aveva cercato con un sotterfugio di sciogliere il giuramento: così Annibale, anziché gioire per aver sconfitto in battaglia i Romani, si perse d'animo, impressionato dalla fermezza e dalla grandezza d'animo di quegli uomini nelle loro decisioni (VI 58, 8-13)<sup>7</sup>.

Nella riflessione di Polibio, dunque, l'eccellenza della *politeia* determina anche l'*ethos* di un popolo, e per questa via ne influenza le decisioni politiche; in particolare, il carattere delle decisioni prese a Roma nel momento della più profonda crisi militare e politica della repubblica rese possibile non solo resistere all'attacco di Annibale fino a sconfiggerlo, ma anche poi conquistare il dominio sull'intero bacino mediterraneo<sup>8</sup>. Così, Polibio insiste sugli effetti morali del sistema delle leggi e dei costumi romani; fra gli ultimi capitoli del VI libro che ci siano pervenuti, un gruppo coerente e consistente è dedicato a mostrare la cura del *politeuma* romano «per forgiare uomini in

<sup>7</sup> Sulle tensioni suscitate dalla scelta del senato di anteporre le esigenze della patria ai legami familiari, vd. M. LEIGH, *Comedy and the Rise of Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2004, cap. 3, *The Captivi and the Paradoxes of Postliminium*, pp. 57-97. A.M. ECKSTEIN, *Physis and Nomos: Polybius, the Romans, and Cato the Elder*, in P. CARTLEDGE, P. GARSNEY, and E. GRUEN (ed. by), *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History, and Historiography*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1997, pp. 175-198, in particolare 187-190 osserva come questo aneddoto rappresenti il culmine del VI libro, esemplificazione del successo del sistema educativo romano. Per la sua funzione di connessione alla ripresa della narrazione della guerra annibalica nel libro VII, vd. per es. K.F. EISEN, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 96-97.

<sup>8</sup> In VI 47, 1-4, nell'ambito del confronto fra le *politeiai* di Sparta e dei Cretesi, di cui contestava l'analogia sostenuta invece dai «più dotti degli scrittori antichi – Eforo, Senofonte, Callistene, Platone –» (VI 45, 1), Polibio aveva affermato la reciproca dipendenza fra i costumi e le leggi, la vita privata degli uomini e il carattere generale della città: vd. C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, cit., pp. 216; 243-245.

grado di sopportare tutto pur di conseguire in patria la fama di valorosi» (VI 52, 11)<sup>9</sup>. Ritenendo anche qui sufficiente riportare un solo esempio, Polibio introdusse a questo punto la celebre descrizione delle pubbliche esequie dei membri della *nobilitas* romana, con la rievocazione delle *aretaì* e delle *praxeis* (virtù e imprese militari) del defunto nella *laudatio funebris*, il discorso commemorativo pronunciato dai *rostra*, la tribuna degli oratori nel foro<sup>10</sup>. Negli spettatori, l'attivazione della memoria produceva effetti di *sympatheia*, di condivisione del lutto, sentito come una perdita per l'intera comunità; ma, soprattutto, Polibio loda l'uso di ricordare pubblicamente successi e imprese non solo del defunto, ma anche di tutti i suoi antenati, spettacolarmente rappresentati nella processione funebre da figuranti che ne indossavano le maschere di cera e portavano le vesti e le insegne corrispondenti agli onori che ciascuno aveva ricevuto nella sua vita pubblica.

Di conseguenza, venendo sempre rinnovata la fama di virtù degli uomini di valore, la gloria di coloro che hanno compiuto qualche bella azione si fa immortale, e la celebrità di coloro che hanno reso benefici alla patria diviene nota ai più ed è trasmessa ai posteri. Ma la cosa più importante è che i giovani sono incoraggiati a sopportare qualunque cosa per il bene dello Stato, per conseguire la gloria che accompagna gli uomini di valore (VI 54, 2-3)<sup>11</sup>.

Quindi, Polibio passava in rassegna i frutti di questa sorta di educazione permanente alla virtù, e le prove di valore fornite dai cittadini romani, disposti ad anteporre il bene dello Stato alla vita stessa, e persino ai vincoli familiari – tanto che alcuni, da magistrati, non avevano esitato neppure a condannare a morte i figli<sup>12</sup>. Scegliendo ancora una volta di provare le

<sup>9</sup> Cfr. ancora C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, cit., p. 244.

<sup>10</sup> Sulla *laudatio funebris* e la sua evoluzione nel tempo, nel contesto del progressivo affermarsi della retorica a Roma, e poi fino alla trasformazione in età cristiana, vd. W. KIERDORF, *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1980, che parte proprio da questo brano polibiano; cfr. anche E. GABBA, *Dionigi d'Alicarnasso sull'origine romana del discorso funebre*, «SCO», 46, 1, (1998), pp. 25-27. Sulla *pompa funebris* nel suo complesso cfr. H.I. FLOWER, *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 91-158; E. FLAIG, *Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom*, 2. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 49-68.

<sup>11</sup> A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, tr. it. di M.L. Bassi, Torino, Einaudi 1980, p. 30 rileva come Polibio taccia «sull'altro aspetto di tali cerimonie, l'ostentazione cioè del culto degli antenati, dell'orgoglio familiare, e la riaffermazione da parte di alcune *gentes*, e contro altre, del proprio tradizionale diritto al potere».

<sup>12</sup> S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, II, 1, Bari, Laterza, 1966, pp. 149-153 riteneva che qui Polibio accennasse, «implicitamente, ad un episodio che la leggenda attribuì a Giu-



proprie affermazioni con un solo esempio, riferì poi il celebre aneddoto di Orazio Coclite<sup>13</sup>, che aveva affrontato coraggiosamente la morte per dare il tempo ai compagni di tagliare il ponte per impedire ai nemici di penetrare a Roma, e lo lodò per aver attribuito «maggior valore alla sicurezza della patria e alla propria gloria futura che all'esistenza presente e alla vita che gli restava. Tali sono, a quanto sembra, lo slancio e l'ambizione a compiere nobili imprese suscitati nei giovani dalle usanze in vigore presso i Romani» (VI 55, 3-4).

Anche sul piano più specifico degli ordinamenti militari, Polibio aveva espresso il proprio apprezzamento per gli usi romani, capaci di «esortare in modo magnifico i giovani ad affrontare i pericoli» (VI 39, 1). Il sistema del pubblico conferimento di premi e ricompense ai soldati segnalatisi per valore e coraggio nelle imprese belliche ha significativi elementi di parallelismo, almeno nella rappresentazione polibiana, con la rievocazione delle gesta dei membri della *nobilitas* nelle cerimonie funebri: anche qui, un pubblico elogio, pronunciato dal comandante di fronte all'adunata dell'esercito<sup>14</sup>, si accompagna al diritto di ostentare in futuro i segni del pubblico riconoscimento del proprio valore, e di conservarne memoria nelle proprie case. Non a caso, anche a questo proposito Polibio sceglie di sottolineare gli effetti ortativi del costume:

Con incentivi come questi esortano alla combattività e allo spirito di emulazione in battaglia non solo chi ascolta ed è presente, ma anche chi resta a casa; chi ha ricevuto tali doni, infatti, oltre alla gloria presso le truppe e a una fama immediata a casa, anche dopo il ritorno in patria partecipa ai cortei portando segni di distinzione, poiché possono esibire ornamenti solo coloro che sono stati premiati dai generali per il loro coraggio, e in casa collocano nei punti meglio visibili le spoglie, facendone

nio Bruto, l'eversore della 'tirannide' di Tarquinio il Superbo, e fondatore della repubblica» (sull'uccisione dei figli di Bruto, colpevoli di aver congiurato contro la repubblica per favorire il ritorno dei Tarquini, vd. LIV. II 3-5). A.M. ECKSTEIN, *Physis and Nomos*, cit., p. 188 n. 43 associa a Bruto Aulo Postumio (cfr. LIV. IV 29, 5-6) e Tito Manlio Torquato (LIV. VIII 7, da vedere con il commento di S.P. OAKLEY, *A Commentary on Livy Books VI-X*, II. *Books VII-VIII*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 436-451). Su questo brano, vd. B. MEISSNER, ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ, cit., pp. 337-338.

<sup>13</sup> Cfr. LIV. II 10 (una versione secondo cui però l'eroe sarebbe riuscito a salvarsi gettandosi armato nel Tevere e raggiungendo i suoi a nuoto). Vd. M.B. ROLLER, *Exemplarity in Roman Culture: The Cases of Horatius Cocles and Cloelia*, «CPh», 99 (2004), pp. 1-56, in particolare 1-4 (la tradizione su Orazio Coclite impiegata per mostrare le caratteristiche dell'esemplarità nella cultura politica romana); 10-28.

<sup>14</sup> Cfr. E. FLAIG, *Ritualisierte Politik*, cit., pp. 22-23, con riferimento a SALLUSTIO, *Iug.* 54, 1.

segni e testimonianze del proprio valore. Tali essendo, nell'esercito, la cura e l'attenzione sia per le onorificenze, sia per le punizioni, le loro azioni di guerra non possono che avere un esito fortunato e brillante (VI 39, 8-11)<sup>15</sup>.

Il riferimento alle punizioni, nell'ultimo paragrafo del passo appena citato, apre uno spiraglio su quello che potremmo definire 'the dark side' della via romana alla virtù. Nei capitoli precedenti, partendo dal sistema del controllo delle sentinelle negli accampamenti, Polibio aveva disegnato un quadro inquietante del meccanismo delle punizioni nell'esercito romano, degli strumenti con cui si imponeva il rispetto della disciplina militare e, attraverso il terrore, si inducevano i soldati a non abbandonare mai il posto di guardia e a non volgere le spalle al nemico in battaglia (VI 36, 6 – 38, 4). Ai suoi lettori greci, Polibio aveva descritto senza orrore apparente le modalità della *xylokopia*, bastonatura, latinamente *fustuarium*; e conformemente alla sua convinzione della centralità del sistema di punizioni e premi per il buon funzionamento degli organismi sociali (cfr. VI 14, 4), aveva concluso con approvazione, osservando che «perciò, essendo la pena così dura e inesorabile, le guardie notturne funzionano presso di loro in modo perfetto» (VI 37, 6). Più in generale, poi, passando in rassegna i poteri che consentivano ai tribuni militari di mantenere la disciplina fra i soldati condannandoli anche alla flagellazione, in caso di reati o di atti di vigliaccheria, aveva rilevato con ammirazione che era proprio «per timore della relativa pena» che

certe sentinelle vanno incontro a morte certa, non volendo abbandonare il loro posto anche se i loro assalitori sono molto più numerosi [...]; mentre alcuni, dopo aver lasciato cadere lo scudo o la spada o qualche altra arma nel corso della battaglia, si scagliano senza riflettere contro i nemici, sperando o di recuperare quello che hanno perduto o, se accade loro qualcosa, di sottrarsi a sicuro disonore e agli insulti dei compagni (VI 37, 12-13)<sup>16</sup>.

Infine, Polibio aveva lodato come «una soluzione vantaggiosa e tale da incutere al tempo stesso timore» la decimazione dei reparti colpevoli di aver

<sup>15</sup> Già C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, cit., p. 244, aveva osservato, a proposito di questo brano, come «le passage sur la *militia* lui-même culmine en quelque sorte avec les chapitres 37-39, qui détaillent longuement les 'récompenses et punitions' qui assurent la cohésion et la force des armées romaines».

<sup>16</sup> C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, cit., p. 251 n. 1, ha rilevato la stretta analogia fra queste parole di Polibio e l'aneddoto relativo al figlio di Catone, che avrebbe recuperato con valore la spada cadutagli di mano durante la battaglia di Pidna, in PLUT. *Cat. ma.* 20, 10-11.

ceduto alla pressione nemica. In questo caso, al pubblico elogio del coraggio si sostituiva il biasimo pubblico della viltà, ai riconoscimenti perpetui un trattamento infamante: a quanti un sorteggio favorevole avesse salvato dal *fustuarium* non si dava più frumento, ma orzo – considerato un cibo inferiore, adatto agli schiavi, o agli animali; inoltre, li si obbligava a prendere posizione al di fuori dell'accampamento. In questo modo, osserva Polibio, «poiché il pericolo e la minaccia del sorteggio gravano su tutti nella stessa misura, dato che non si sa quello che può accadere, e poiché la punizione esemplare che impone di cibarsi di orzo riguarda tutti allo stesso modo, è stata adottata una consuetudine in grado sia di incutere terrore, sia di correggere i comportamenti sbagliati» (VI 38, 4)<sup>17</sup>.

Il quadro non è ancora completo. Nell'ambito del confronto fra i sistemi istituzionali di Roma e di Cartagine, le due potenze che si erano affrontate nella guerra annibalica, Polibio affermava la superiorità di costumi e consuetudini<sup>18</sup> romani anche a proposito dei *chrematismoï*, i guadagni, e lodava la ferma condanna della corruzione elettorale nelle leggi della repubblica<sup>19</sup>. È probabile, in realtà, che nell'affermare la superiorità romana Polibio non pensasse solo al funzionamento delle elezioni, ma anche più in generale alla gestione dei fondi pubblici: la narrazione liviana delle vicende che costrinsero Annibale ad abbandonare Cartagine per rifugiarsi presso il re seleucide Antioco III è chiaramente di derivazione polibiana<sup>20</sup>, e contiene una aperta condanna dell'abitudine al peculato che Annibale si sarebbe sforzato di combattere<sup>21</sup>, esacerbando l'ostilità dei suoi avversari. Il tema della corruzione suscita in Polibio un doloroso confronto fra l'astinenza dei magistrati romani e i ben diversi costumi del mondo greco contemporaneo<sup>22</sup>; nel tentativo di fornire una spiegazione di questa difformità, egli indica la pervasiva presenza degli scrupoli religiosi nella società romana. Benché, come è noto, giustifichi

<sup>17</sup> L'importanza che Polibio assegnava al sistema di premi e punizioni nell'esercito romano è rilevata anche da A.M. ECKSTEIN, *Physis and Nomos*, cit., pp. 183-184.

<sup>18</sup> Per il posto essenziale che *ethe kai nomima* occupano nell'eziologia storica di Polibio, e nel libro VI delle *Storie*, vd. ancora C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, cit., pp. 216-217 (e cfr. già P. PÉDECH, *La méthode*, cit., p. 303, e le importanti considerazioni di V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., p. 75).

<sup>19</sup> POLYB. VI 56, 1-5, con K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 115-116; 256; 455-456 n. 5.

<sup>20</sup> Vd. almeno J. BRISCOE, *A Commentary on Livy. Books XXXI-XXXIII*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 335-336, che ammette comunque la possibilità «that Livy has incorporated into a basically Polybian account details from annalistic sources».

<sup>21</sup> Cfr. in particolare LIV. XXXIII 46, 8; 47, 3 (*tum vero ii, quos paverat per aliquot annos publicus peculatus, velut bonis ereptis, non furtorum manubiis extortis...*).

<sup>22</sup> Vd. G. ZECCHINI, *Polibio e la corruzione*, «RSA», 36 (2006), pp. 23-33.

la *deisidaimonia* romana – una caratteristica solitamente attribuita ai barbari, e condannata come eccessiva<sup>23</sup> – in funzione del necessario contenimento dei desideri illegali, dell'ira irrazionale e delle violente passioni delle masse, del *plethos* (VI 56, 11), in realtà poi Polibio ne estende gli effetti positivi anche ai magistrati<sup>24</sup>:

Pertanto, a parte il resto, fra i Greci chi amministra la cosa pubblica, anche se gli viene affidato soltanto un talento, con dieci revisori, altrettanti sigilli e un numero doppio di testimoni, non riesce a mantener fede alla parola data, mentre a Roma, pur maneggiando forti somme di denaro come magistrati o come legati, rispettano il loro dovere semplicemente in forza della parola data nel giuramento. E mentre presso gli altri popoli è raro trovare un uomo che si astenga dal toccare il denaro pubblico e si conservi puro a questo riguardo, fra i Romani è raro che qualcuno sia sorpreso in un'azione del genere (VI 56, 13-15).

Anche sul piano dei costumi, dunque, Polibio riscontra la stessa eccezionalità romana che già aveva rilevato su quello dell'analisi istituzionale, nelle caratteristiche della *politeia*. La sua insistenza sulla capacità degli usi romani di ispirare nei giovani amore per la virtù, disinteresse personale e perseguimento del bene comune fino all'estremo sacrificio è però indicativa dell'importanza che a queste qualità Polibio attribuiva per il mantenimento del buon ordine istituzionale e della salute dello Stato: come ha scritto Claude Nicolet, «'honneur', 'récompense', 'punitions' – émulation et discipline, tels sont donc les εἶθη – servis par des lois – qui font la force de Rome»<sup>25</sup>. Tutta la riflessione polibiana sulle diverse forme istituzionali e sulla loro successione è permeata infatti da un vivo e doloroso senso di fragilità, di precarietà, di instabilità; e a provocare la crisi, il deterioramento delle forme semplici di *politeia*, che rapidamente si corrompono trasformandosi nella corrispondente forma di segno negativo, è ogni volta la degenerazione morale dei detentori del potere. Ciò risulterà chiaro dall'analisi dei capitoli iniziali del libro, relativi appunto alla teoria delle diverse forme istituzionali

<sup>23</sup> Su questo aspetto, vd. A. ERSKINE, *Polybios and Barbarian Rome*, «MediterrAnt», 3 (2000), pp. 165-182, in particolare pp. 176-181. Cfr. anche, più in generale, K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 58; C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, cit., p. 245.

<sup>24</sup> Cfr. K.-E. PETZOLD, *Studien*, cit., p. 80; A.M. ECKSTEIN, *Physis and Nomos*, cit., pp. 185, 189.

<sup>25</sup> C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, cit., p. 244; cfr. anche pp. 217 n. 2 e soprattutto 243-245, con un importante rinvio a VI 47, 2, «où Polybe déclare que l'essentiel, pour juger un peuple, consiste à juger les mœurs et les lois», in quanto la loro buona qualità garantisce quella degli uomini e della costituzione (p. 254).

e del loro ciclico succedersi (*anakyklosis*), che convive in Polibio con la tesi della superiorità della costituzione mista e con l'accentuazione del pervasivo ritmo naturale di nascita, maturazione, decadimento. Sulle forme di questa convivenza, sugli attriti che nascono dalla giustapposizione di tre principi distinti si dovrà naturalmente tornare a riflettere<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> La tesi della inconciliabilità delle teorie «della forma mista stabile di governo e della ἀνακύκλωσις aveva portato all'individuazione di «due momenti diversi nella composizione dell'opera», il secondo dei quali, quello appunto della ciclica successione delle costituzioni, che «presagiva la catastrofe di Roma», rifletterebbe l'impressione suscitata in Polibio dai moti gracciani: dopo il 133, quando avrebbe fatto queste aggiunte al libro, a Polibio non sarebbe riuscito di «eliminare le manifeste contraddizioni»: così E. CIACERI, *Il trattato di Cicerone De re publica e le teorie di Polibio sulla costituzione romana*, «RAL», s. V, 27 (1918), pp. 236-249; 266-278; 303-315, in particolare pp. 240-242; 266 riformulò la tesi già presentata da P. LA ROCHE, *Charakteristik des Polybios*, Leipzig, 1857 (n. v.), e da O. CUNTZ, *Polybios und sein Werk*, Leipzig, Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1902, pp. 37-42 (ma Cuntz per parte sua riteneva che solo VI 9, 10-14, VI 51, 3 ss. e VI 57 riflettessero «eine gründliche Änderung seiner Anschauungen über den römischen Staat», e attribuiva l'anaciclosi allo schema originario, in quanto «durch ihn wird die Güte der lykurgischen und römischen Verfassung erwiesen»: p. 41 nota 3); a leggere nella dottrina dell'anaciclosi la convinzione nell'inevitabile tramonto di Roma maturata da Polibio e dagli ambienti a lui più vicini – in primo luogo Scipione Emiliano – a seguito degli eventi gracciani era stato già E. MEYER, *Untersuchungen zur Geschichte der Gracchen*, Halle, Max Niemeyer, 1894, p. 8. Cfr. anche R. LAQUEUR, *Polybios*, Leipzig-Berlin, Verlag von B.G. Teubner, 1913, pp. 243 ss., che collegava la teoria dell'anaciclosi ai capitoli 51 e 57, e riconduceva questo strato all'influenza di Panezio; K. SVOBODA, *Die Abfassungszeit des Geschichtswerkes des Polybios*, «Philologus», 72 (1913), pp. 465-483, in particolare 472 sgg., che però riportava l'idea dell'anaciclosi e del declino di Roma a prima del 146, e riteneva il libro incompleto (così anche E. KORNEMANN, *Zum Staatsrecht des Polybios*, «Philologus», 86 (1931), pp. 169-184, in particolare pp. 170 per l'incompletezza, e 180 ss. per l'influenza di Panezio, cui sarebbe da ricondurre la seconda redazione); il sopraggiungere della morte avrebbe impedito a Polibio di completare la revisione dell'opera prima della pubblicazione; e G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, III. *L'età delle guerre puniche*, I, Firenze, La Nuova Italia, 1967<sup>2</sup> (prima edizione Torino, Bocca, 1916), pp. 201-205 che parlava di «giudizi affatto inconciliabili» e riportava la previsione del declino all'impressione suscitata dalla «sedizione gracciana», tornando così alla posizione di E. MEYER, *Untersuchungen*, cit., p. 8. Cfr. anche K. ZIEGLER, *Polybios I*, cit., coll. 1496-1498; W. THEILER, *Schichten im 6. Buch des Polybios*, «Hermes», 81 (1953), pp. 296-302; e K.-E. PETZOLD, *Studien*, cit., pp. 64-90; 182-183. Nonostante le osservazioni a volte acutissime di cui sono ricchi, si ha l'impressione che i lavori degli 'analitici' vogliano imporre a Polibio un rigore logico che gli è estraneo (cfr. D. MUSTI, *Polibio*, cit., pp. 627-628, e già L. ZANCAN, *Dottrina delle costituzioni*, cit., che negò con forza la necessità di spiegare le contraddizioni, vere o presunte, riscontrabili nel VI libro con la tesi delle due redazioni); inoltre, ammettendo la tesi secondo cui le due concezioni, inconciliabili, rifletterebero convinzioni nutrite da Polibio in momenti diversi della sua vita, bisognerebbe spiegare come Polibio possa aver pensato di affiancarle, senza intervenire per eliminare, o almeno attenuare quella superata; la già riferita ipotesi di K. SVOBODA, *Die Abfassungszeit*, cit., p. 48, secondo cui ne sarebbe stato impedito dalla morte, sembra una soluzione disperata (tanto più ora che P. VEYNE, *Décrets latins de consolation et date de l'édition de*

*Polybe*, in *Splendidissima civitas. Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, réunies par A. CHASTAGNOL, S. DEMOUGIN, C. LEPELLEY, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, pp. 273-280, in particolare 273-274, ha sgombrato il campo dall'ipotesi di un'edizione postuma delle *Storie*; sulla questione cfr. già H. ERBSE, *Polybios-Interpretationen*, «Philologus», 101 [1957], pp. 269-297, in particolare p. 287 n. 1). Un primo bilancio del dibattito in F.W. WALBANK, *Polybius on the Roman Constitution*, «CQ», 37 (1943), pp. 73-89, in particolare 73-76; per parte sua, Walbank riteneva che Polibio avrebbe cambiato prospettiva non solo dopo il 133, ma già a partire dal 150 circa, e che avrebbe scritto i nuovi capitoli «at some date subsequent to 146» (p. 88); per il passaggio di Walbank alla tesi 'unitaria', già sostenuta con vigore da E. MIONI, *Polibio*, Padova, Cedam, 1949, pp. 49-78, vd. invece C.O. BRINK and F.W. WALBANK, *The Construction of the Sixth Book of Polybius*, «CQ», n.s., 4 (1954), pp. 97-122 («The book is indeed a whole, but it remains a muddled whole»: p. 97), in particolare 108 sgg.; a questo saggio si possono far risalire le linee interpretative che si sono affermate a partire dalla seconda metà del secolo scorso. Sulla «inconciliabilità 'logica'» delle due (o tre, tenendo conto anche della «legge per la quale tutte le cose, storiche e naturali, nascono, crescono, raggiungono l'acme, decadono e muoiono») dottrine ha insistito G. SASSO, *La teoria dell'anacyclosis* (1958), in ID., *Studi su Machiavelli*, cit., pp. 161-222 (riedito con il titolo *Machiavelli e la teoria dell'anacyclosis*), in ID., *Machiavelli e gli antichi*, I, cit., pp. 3-60, con una *Postilla*, pp. 61-65), in particolare pp. 173, nota 20; 174; ma soprattutto pp. 177-199, distinguendo però «il problema della cronologia e il problema della coerenza concettuale». TH. COLE, *The Sources and Composition of Polybius VI*, «Historia», 13 (1964), pp. 440-486, ha tentato di individuare due tradizioni confluite e sovrapposte nel VI libro. Ampia informazione sul dibattito naturalmente in D. MUSTI, *Polibio negli studi dell'ultimo ventennio (1950-1970)*, in *ANRW* I, 2, Berlin-New York, De Gruyter, 1972, pp. 1114-1181, in particolare 1117-1122. Fra i sostenitori della tesi unitaria, vd. almeno F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1922, pp. 108-115; V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., pp. 57-61; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 75; 84-95; F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., pp. 643-648; P. PÉDECH, *La méthode*, cit., pp. 308-317; A. ROVERI, *Studi su Polibio*, cit., pp. 163-199; 241-245; F.W. WALBANK, *Polybius and the Roman State*, cit., pp. 252 ss.; K.F. EISEN, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 24-97; G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 101-106; F.W. WALBANK, *Polybius*, cit., pp. 134; 144-146; C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, cit., pp. 214-215 n. 2; 258; R. WEIL, *Notice*, cit., pp. 48 ss.; G.W. TROMPF, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., pp. 4-59; W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie*, cit., p. 144; F.W. WALBANK, *The idea of decline*, cit., pp. 203-208; D. MUSTI, *Polibio*, cit., pp. 612-618; H. EISENBERGER, *Die Natur*, cit.; J.-L. FERRARY, *L'archéologie du de re publica* (2, 2, 4-37, 63): *Cicéron entre Polybe et Platon*, «JRS», 74 (1984), pp. 87-98, in particolare 90; L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1990, pp. 98-99; C. CARSANA, *La teoria della «costituzione mista» nell'età imperiale romana*, Como, Edizioni New Press, 1990, pp. 17-21; S. PODES, *Polybios' Anakyklosis-Lehre, diskrete Zustandssysteme und das Problem der Mischverfassung*, «Klio», 73 (1991), pp. 382-390; J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992, pp. 25-29. C.B. CHAMPION, *Cultural Politics*, cit., pp. 69-70; 96-99 interpreta l'ambiguità creata dalla compresenza della tesi della stabilità della costituzione mista romana e di quella della necessità biologica della decadenza degli Stati con la forza ineluttabile dell'anacyclosi in funzione del tormentato rapporto di Polibio con il suo pubblico eterogeneo: nella complessa trama delle *Storie*, Greci e Romani avrebbero apprezzato fili diversi (cfr. già H. RYFFEL, *METABOAH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*, cit., p. 211 n. 370). Per un

## 2. Il ciclo delle costituzioni

Polibio parte dalla constatazione della difficoltà che la complessità della *politeia* romana comportava per una sua esatta rappresentazione, per una precisa definizione del suo carattere. Altrettanto difficile risultava poi prevederne gli sviluppi futuri: a ostacolare questo compito era «l'ignoranza delle particolarità della loro condizione passata, nella vita pubblica come in quella privata»<sup>27</sup>. Si rendevano necessarie dunque «un'attenzione e una capacità di osservazione non comuni, se si vo[levano] cogliere con chiarezza i suoi aspetti distintivi» (VI 3, 3-4). Fin dall'inizio, così, in questa sorta di esaltazione della difficoltà dell'impresa intellettuale cui si accingeva, a fini di *captatio benevolentiae*, Polibio rilevava la *poikilia*, appunto complessità, varietà dell'ordinamento istituzionale romano<sup>28</sup>. Quindi, passava direttamente alla critica di quegli autori che si erano limitati ad indicare tre generi di *politeia*, vale a dire *basileia*, *aristokratia* e *demokratia*<sup>29</sup>. Questa tripartizione dell'universo costituzionale appariva a Polibio inaccettabile, sia che le tre forme di regalità, aristocrazia e democrazia venissero presentate come le uniche, sia che le si indicasse invece come le migliori. «È chiaro, infatti, che si deve considerare come la migliore costituzione quella che consiste dell'unione di tutte le forme particolari prima ricordate» (VI 3, 7): una verità questa che a Polibio appariva provata oltre ogni ragionevole dubbio non solo per via teorica, di ragionamento, ma nei fatti, dall'esempio di Licurgo, che aveva istituito in questo modo la costituzione spartana. A impedire poi di considerare le tre forme costituzionali indicate nelle trattazioni, con le quali Polibio polemizzava, le uniche possibili, costringeva l'osservazione che accanto alle forme veramente regali, accanto alla *basileia*, coesistevano forme di potere personale monarchico o tirannico solo apparentemente analoghe ad essa – benché tutti coloro che ne godevano, tutti i *monarchoi*, aspirassero

recente bilancio del dibattito cfr. D.E. HAHM, *Polybius' applied political theory*, cit., pp. 9-12; B. MCGING, *Polybius' Histories*, cit., pp. 176-177.

<sup>27</sup> L'ignoranza sulla storia romana che Polibio attribuisce al suo pubblico greco doveva essere colmata da una specifica sezione del VI libro, la cosiddetta *archaeologia*, di cui non ci sono pervenuti che i brevi frammenti raccolti nel capitolo 11 (vd. K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 123-154; F.W. WALBANK, *Polybius*, cit., pp. 147-149, e naturalmente già ID., *Commentary*, I, cit., pp. 638, 663-673; D. MUSTI, *Polibio*, cit., p. 615); cfr. *infra*, § 3.

<sup>28</sup> Cfr. K.F. EISEN, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 39-40, 46, 60; e K.-E. PETZOLD, *Studien*, cit., pp. 66, 67 nota 1, per la connessione fra la *poikilia* e il concetto di costituzione mista.

<sup>29</sup> Sul problema dell'identificazione delle fonti discusse qui da Polibio, cfr. F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., pp. 638-639; sul carattere polemico di questo passo cfr. R. WEIL, *Notice*, cit., p. 18.

a presentarsi come investiti di una *basileia*<sup>30</sup>. Analogamente, la somiglianza apparente e superficiale non faceva di ogni oligarchia un'aristocrazia; e lo stesso valeva per la democrazia.

A dimostrazione della verità delle sue puntualizzazioni, Polibio passava ad esaminare i criteri distintivi fra le tre forme politiche citate nelle trattazioni didascaliche e le forme corrispondenti tralasciate dagli analisti. Fra i poteri monarchici, la vera *basileia* era solo quella accettata spontaneamente dai sudditi, che non poggiava sul terrore e la violenza, ma sulla *gnome*, la proposta ragionevole che incontra l'approvazione generale. A distinguere l'aristocrazia da ogni oligarchia era la scelta degli uomini più giusti e assennati. Con particolare attenzione e prudenza poi Polibio stabiliva le condizioni per dispensare il titolo di democrazia: esso andava negato a «quel sistema nel quale la massa è padrona di fare tutto quel che vuole e ha in animo di fare» (VI 4, 4), per riservarlo esclusivamente a quelli in cui il prevalere dell'opinione dei più era temperato dalla venerazione per gli dèi, la cura dei genitori, il rispetto per gli anziani, l'obbedienza alle leggi. Nel libro teorico come in quelli narrativi, Polibio non era disposto a concedere «il più bello dei nomi» (VI 57, 9)<sup>31</sup> ai regimi che minacciavano gli interessi economici e il predominio politico delle classi proprietarie alle quali apparteneva: le democrazie ellenistiche dalla politica sociale più vigorosa gli apparivano in termini di *kachexia*, «cattive condizioni» (XX 4, 1-7, 4, a proposito della politica della classe dirigente della Beozia fra Antigono III e Perseo)<sup>32</sup>, o di *kakopoliteia* (tale è il giudizio su Molpagora di Cio, un *leader* politico locale di cui Polibio presenta il potere in termini quasi tirannici, ma la cui *monarchikè exousia* sembra in realtà derivare dal consenso popolare rinnovato a più riprese in un contesto genuinamente democratico: XV 21, 1-2)<sup>33</sup>. In conclusione, Polibio ribadiva la necessità di affiancare alle tre forme costituzionali di cui tutti parlavano le corrispondenti forme di segno negativo: *monarchia*, *oligarchia* e *ochlokratia*. Per l'abborrito dominio delle masse popolari, in questo composto, attestato per la prima volta nelle *Storie*, Polibio impiega

<sup>30</sup> POLYB. VI 3, 9-10.

<sup>31</sup> Vd. D. MUSTI, *Polibio e la democrazia*, «ASNP» s. 2<sup>a</sup>, 36 (1967), pp. 155-207, in particolare 161-162; 193; ID., *Polibio*, cit., p. 633; ID., *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 298-299.

<sup>32</sup> Cfr. J. THORNTON, *Lo storico il grammatico il bandito. Momenti della resistenza greca all'imperium Romanum*, Catania, 2001, pp. 39-99, e già D. MUSTI, *Polibio*, cit., p. 637.

<sup>33</sup> Vd. D. MUSTI, *Polibio e la democrazia*, cit., p. 203, e J. THORNTON, *Leader e masse: aspirazioni e timori nei primi libri delle Storie di Polibio*, in U. ROBERTO - L. MECELLA (a cura di), *Dalla storiografia ellenistica alla storiografia tardoantica: aspetti, problemi, prospettive*. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Roma, 23-25 ottobre 2008, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, pp. 25-58, in particolare pp. 31-32.



il termine *ochlos*, al quale una lunga tradizione aveva assegnato caratteristiche spiccatamente negative<sup>34</sup>.

A questo punto, stabilita l'esistenza delle sei forme costituzionali, Polibio ne passa brevemente in rassegna la necessaria successione. Per prima, nasce naturalmente una forma di monarchia, da cui poi, attraverso un processo di affinamento che Polibio descriverà meglio più avanti, scaturisce la vera e propria *basileia*. La degenerazione della *basileia* nella forma negativa che le è naturalmente connessa origina quindi la tirannide, destinata ad essere abbattuta e sostituita dall'*aristokratia*.

In questo primo, rapido sommario della dottrina del ciclo costituzionale (anaciclosi), Polibio si limita ad indicare la successione da una forma all'altra, senza soffermarsi troppo su cause e modalità del passaggio fra le diverse forme politiche. È impossibile non rilevare, tuttavia, come l'inserimento nello schema di un punto di partenza ad esso esterno, la *monarchia* naturale, premessa alla *basileia*, porti a sette il numero delle forme costituzionali indicate da Polibio, provocando qualche incoerenza terminologica<sup>35</sup>. Qui, la successione nell'ambito delle forme di potere personale è dalla *monarchia* originaria e naturale alla *basileia* alla *tyrannis*, forma corrotta corrispondente alla *basileia*; in precedenza, il termine *monarchia* aveva definito tanto la forma corrotta corrispondente alla *basileia* (VI 4, 6, e cfr. già 3, 9, dove le *politeiai* monarchiche e tiranniche erano accomunate nella contrapposizione alla *basileia*, e più avanti ancora 8, 1 e 10, 4) quanto in generale tutte le forme di potere personale, fra le quali solo alcune avrebbero meritato il titolo di *basileia* (VI 4, 2)<sup>36</sup>.

L'*aristokratia* che ha preso il posto della tirannide si trasforma anch'essa naturalmente (*katà physin*) in *oligarchia*, la corrispondente forma negativa, destinata a essere a sua volta sostituita dalla democrazia. In questo caso,

<sup>34</sup> Vd. però per esempio R. WEIL, *Notice*, cit., pp. 16-17, per l'ipotesi che ad Ario Didimo, citato da STOBEO II 7, 26, il termine pervenga da una fonte peripatetica; in ogni caso, esso «trouve sa célébrité en apparaissant chez Polybe».

<sup>35</sup> Cfr. già F.W. WALBANK, *Polybius on the Roman Constitution*, cit., pp. 78-79; H. RYFFEL, *METABOAH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*, cit., pp. 188-189, e fra gli altri per esempio J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., p. 26 n. 52. F.W. WALBANK, *The idea of decline*, cit., p. 202 leggerebbe in questa incoerenza fra l'impiego dei termini *monarchos* e *tyrannos* nell'anaciclosi e nel resto dell'opera la prova della dipendenza della teoria dell'anaciclosi da una fonte di cui Polibio avrebbe adottato il lessico.

<sup>36</sup> Cfr. F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., pp. 642; 648-649; 656; 660. Per l'uso del termine *monarchos* e simili nei libri narrativi di Polibio, cfr. già F.W. WALBANK, *Polybius on the Roman Constitution*, cit., pp. 76-77 (che sosteneva, in base al confronto con il § successivo, che anche in VI 4, 2 *monarchia* sarebbe impiegato «as the equivalent of tyranny»); W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie*, cit., p. 144 n. 12; H. EISENBERGER, *Die Natur*, cit., pp. 46-47, nota 7.

Polibio accenna almeno alle modalità della trasformazione, identificandone il promotore nel *plethos*, la maggioranza, il popolo, indotto all'azione dall'ira per le ingiustizie (*adikia*) dei capi. Col tempo, poi, inevitabilmente, anche il *demos* si lascia andare a comportamenti tracotanti e illegali (*ὑβρεως καὶ παρανομίας*): di essi si sostanzia la trasformazione della democrazia nella sua forma corrotta, l'*ochlokratia*.

A questo punto, condotta a termine la prima, rapida esposizione del ciclo costituzionale, Polibio introduce un nodo problematico che molto ha dato da pensare:

Si potrà comprendere con la massima chiarezza che quanto ho ora detto a questo proposito è vero se ci si sofferma sugli inizi, la genesi e i mutamenti connaturati a ciascun tipo. Solo chi ha compreso, infatti, come ciascuno di essi nasce, potrà comprendere anche quando, come e dove ciascuno di nuovo si svilupperà, conoscerà il culmine, muterà e finirà. Ho ritenuto che questo metodo espositivo sarebbe stato particolarmente adatto alla costituzione dei Romani, perché essa sin dall'inizio si è formata e sviluppata secondo natura (POLYB. VI 4, 11-13).

La conoscenza del ciclo costituzionale preliminarmente delineato in VI 4, 6-10, con la nascita, la crescita, l'acme, la trasformazione e la fine di ciascuna delle forme politiche considerate, viene ritenuta strumento sufficiente a poter prevedere tempi, modalità ed esito dello sviluppo di ogni *politeia* sottoposta ad esame. Ma questo metodo, in particolare, potrebbe applicarsi proprio alla *politeia* dei Romani, «perché essa sin dall'inizio si è formata e sviluppata secondo natura». Polibio dunque affianca allo schema dell'anaciclosi il ritmo naturale della parabola degli organismi viventi, dalla nascita all'acme alla fine; e, inoltre, afferma il carattere naturale, *katà physin*, della formazione della *politeia* romana – di cui aveva già rilevato la *poikilia*<sup>37</sup> –, dall'origine alla fase di sviluppo. Così, sembra di intendere, una volta sanata l'ignoranza intorno all'evoluzione costituzionale romana, diverrà possibile prevedere i successivi sviluppi della *politeia* romana<sup>38</sup>.

Con il capitolo 5, Polibio riprende a illustrare la sua teoria della successione delle forme costituzionali. A questa analisi premette alcune parole di giustificazione, in cui riconosce il carattere abbreviato e semplificato della propria presentazione del «discorso sul naturale mutarsi delle costituzioni l'una nell'altra» rispetto alle più complesse e articolate trattazioni che si po-

<sup>37</sup> Cfr. VI 3, 3, con F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., p. 638, e vd. già *supra*, nota 28.

<sup>38</sup> Cfr. F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., pp. 649-650.

tevano rinvenire «in Platone e in alcuni altri filosofi»<sup>39</sup>. Per parte sua, Polibio intendeva limitarsi ad una esposizione per sommi capi, che non trascendesse i limiti propri al contesto della *pragmatikè historia*, e fosse accessibile a tutti, anziché solo a pochi<sup>40</sup>; in ogni caso, si sentiva autorizzato a garantire che nel seguito della trattazione<sup>41</sup> tutte le aporie e i dubbi eventualmente suscitati dalla sua intenzionale superficialità avrebbero trovato risposta.

Da 5, 4 a 9, 9, il ciclo costituzionale viene presentato con maggior ricchezza di dettagli. Polibio parte da un azzeramento della civiltà, in conseguenza di un'inondazione, un'epidemia, una carestia o disastri simili; quando infine, con il passare del tempo, i pochi, sparsi nuclei di superstiti, cresciuti numericamente, si raccolgono insieme, esseri della stessa specie, spinti dalla loro naturale debolezza, allora necessariamente assume la guida e il comando il più forte ed audace: un fatto naturale, che si verifica anche fra gli altri animali<sup>42</sup>. Questo potere, fondato sulla forza, Polibio lo definirebbe monarchia. Col tempo, e con lo sviluppo delle consuetudini civili e della vita in comune, la prima percezione del bene e della giustizia, colti in contrapposizione al manifestarsi dei loro opposti, contribuisce all'origine della regalità. L'istinto naturale all'accoppiamento porta alla nascita dei figli; quando uno dei figli allevati, divenuto adulto, non mostri riconoscenza né difenda i genitori, ma al contrario li offenda e maltratti, il suo comportamento suscita un naturale sentimento di sdegno in quanti abbiano consapevolezza della

<sup>39</sup> Vd. K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 68, e F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., p. 650. Sull'influenza del libro III delle *Leggi* e del libro VIII della *Repubblica* sulla teoria polibiana dell'anaclosi molto ha insistito G.W. TROMPF, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., *passim*, e in particolare pp. 37-42.

<sup>40</sup> A questi pochi, secondo K. ZIEGLER, *Polybios 1*), cit., col. 1498, Polibio stesso non apparirebbe (analogo valutazione già in L. ZANCAN, *Dottrina delle costituzioni*, cit., p. 509, e quindi in A. ROVERI, *Studi su Polibio*, cit., p. 197; cfr. però H. ERBSE, *Polybios-Interpretationen*, cit., p. 275, nota 1). Cfr. D. MUSTI, *Polibio*, cit., p. 626. Sull'interpretazione di questo passo, che va riferito non alla anticipazione del ciclo in VI 4, 7-10, funzionale a completare la classificazione delle sei forme costituzionali attraverso la presentazione delle tre forme corrotte come degenerazioni dei tre tipi di base, ma alla sua più ampia esposizione in VI 5, 4-9, 9, cfr. D.E. HAHM, *Polybios' applied political theory*, cit., pp. 12-15. Da ultimo, vd. anche B. MCGING, *Polybios' Histories*, cit., pp. 171-172.

<sup>41</sup> Cioè, almeno secondo F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., p. 650, appunto nella sezione immediatamente seguente, VI 5, 4-9, 14; diversamente F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 6-7, secondo cui il riferimento sarebbe invece all'"*archaeologia*" (con la critica di V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., pp. 49-50 con la nota 17, secondo cui il riferimento sarebbe invece al capitolo 57, e a dover essere chiarita sarebbe «die Wendung zum Schlechteren»; p. 70); e K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 74-75. Cfr. anche la discussione di K.F. EISEN, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 51-52.

<sup>42</sup> Vd. D.E. HAHM, *Polybios' applied political theory*, cit., pp. 17-18.

cura dispensata e dei disagi affrontati dai genitori. L'irricoscenza genera infatti la viva preoccupazione di chi, razionalmente, non può fare a meno di temere che un simile comportamento potrebbe ferire anche lui, in futuro. Analoghi sentimenti, e simili preoccupazioni, suscitano anche i casi di irricoscenza nei confronti dei propri benefattori o salvatori. Nasce così la percezione dell'importanza del dovere, il *kathekon*, che è in primo luogo obbligo di riconoscenza, e «che è principio e fine della giustizia» (VI 6, 7). Parallelamente, acclamazioni benevole e sinceri riconoscimenti vengono tributati a quanti affrontano i pericoli in difesa di tutti, fronteggiando gli animali più forti; quanti invece vi si sottraggono incontrano solo biasimo e rancore. Anche da qui si sviluppa la percezione del bene e del male, dei comportamenti nobili e di quelli turpi, e della loro differenza: gli uni sono da ammirare e imitare, gli altri da evitare. In queste condizioni, quando il capo mostri di condividere le opinioni della massa, e appaia ai suoi sudditi «capace di dare a ciascuno secondo il merito», il rapporto di sottomissione, originariamente basato sul rispetto e il timore del più forte, si trasforma; d'ora in avanti, esso appare caratterizzato piuttosto dall'approvazione per la *gnome* del sovrano, da una spontanea adesione che fa sì che i sudditi ne difendano il potere anche quando egli si faccia vecchio, e anche in caso di attacchi alla sua supremazia. In questo modo, il monarca si trasforma insensibilmente in *basileüs*; alla base del riconoscimento e dell'attribuzione del potere, il raziocinio prende il posto della forza e del coraggio. La vera regalità nasce dunque per Polibio con l'origine del senso del bene e della giustizia, e dei loro opposti. Ammirando la giustizia dei loro re, le masse si fanno garanti non solo del mantenimento del potere da parte loro, ma anche della sua trasmissione ai figli: il principio dinastico sorgerebbe dalla convinzione che, generati ed allevati da simili genitori, i loro figli dovessero dividerne i principi. Alternativamente, in caso l'insoddisfazione per il carattere dei discendenti dei primi *basileis* non consenta lo stabilirsi del principio dinastico, la scelta dei sovrani non avviene più in base ai criteri primitivi della forza fisica e del coraggio, «ma dell'eccellenza del giudizio e del ragionamento». L'introduzione dell'opzione della regalità elettiva anziché dinastica, un elemento che indebolisce il ragionamento che segue sulla degenerazione del potere nel passaggio da una generazione alla successiva<sup>43</sup>, non si deve

<sup>43</sup> Significativo che nella sua analisi del ciclo polibiano K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 52-53, 60, passi sotto silenzio la possibilità della regalità elettiva, che risulta in effetti esterna, se non estranea al flusso principale della teoria polibiana. Sull'importanza del motivo del passaggio da una generazione alla successiva nel quadro dell'anaclosi, vd. anche K.F. EISEN, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 53-54. La diversa interpretazione di F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 43-44, secondo cui in 7, 3 sarebbe rappresentata una fase

tanto forse alla volontà astratta di includere la più ampia casistica possibile, ma alla considerazione concreta della tradizione sulla monarchia a Roma, dove, almeno fino ai Tarquini, il potere regale era stato elettivo, e non si era conosciuta la successione dinastica. In antico, dunque, prosegue Polibio, quanti avevano ottenuto il potere regale lo conservavano fino alla vecchiaia: essi procuravano ai loro sudditi la sicurezza, fortificando e cingendo di mura luoghi naturalmente difesi, e l'abbondanza delle risorse, conquistando terre da coltivare. Impegnati in questi compiti, non si attiravano l'invidia e le calunnie delle masse, perché né nel modo di vestire né negli usi alimentari si distinguevano dallo stile di vita dei concittadini. Tuttavia, con la trasmissione del potere da una generazione all'altra, all'interno dello stesso *genos*, una volta assicurata la sicurezza e i mezzi di sostentamento, i discendenti dei re, privi di obblighi stringenti, iniziano ad indulgere ai propri desideri: la ricchezza li induce a volersi distinguere dai sudditi nel modo di vestire e nell'alimentazione, e – quel che è peggio – a pretendere la soddisfazione dei propri appetiti amorosi anche da parte di chi non sarebbe tenuto a piegarvisi<sup>44</sup>. Dall'ostentazione del lusso e della propria superiorità derivano invidia e irritazione, dagli abusi sessuali un odio bruciante e un'ira ostile nei confronti dei detentori del potere<sup>45</sup>. La perdita del consenso dei sudditi segna dunque la degenerazione della *basileia* in *tyrannis* e l'inizio della fine del potere personale; subito, infatti, i più nobili, magnanimi e coraggiosi dei

successiva dello sviluppo della *basileia*, e non una forma diversa, sembra meno convincente; cfr. anche TH. COLE, *The Sources*, cit., p. 459. Da ultimo, D.E. HAHM, *Polybius' applied political theory*, cit., pp. 22-24, in un primo momento sembra voler identificare la *basileia* ereditaria con quella elettiva, per connettere poi la degenerazione al passaggio «from popular election to hereditary succession» (così, a quanto pare, anche B. MCGING, *Polybius' Histories*, cit., p. 172, che distingue la presunta seconda fase definendola «automatic hereditary succession»; cfr. anche *ibidem*, p. 190) – un «change in procedure» che poi rimprovera a Polibio di non aver tentato di spiegare, con la conseguenza di sollevare una serie di ulteriori difficoltà (*ibidem*, pp. 25-27). In realtà, però, Polibio motiva l'adozione del principio dinastico già in VI 7, 2, e solo per assicurare la possibilità di far corrispondere gli sviluppi istituzionali romani con il modello teorico introduce al § 3 la possibilità di una monarchia non dinastica ma elettiva, che rimane poi estranea alle fasi successive del ciclo, che presuppongono la successione dinastica (per la connessione fra anaciclisi e storia di Roma nel pensiero di Polibio cfr. già E. MIONI, *Polibio*, cit., p. 68). Diversamente R. Weil, *Notice*, cit., p. 22 sembrerebbe intendere il passo nel senso che occasionalmente, attraverso le generazioni, un re insoddisfacente potesse essere rimpiazzato da un altro, scelto in funzione dei suoi veri meriti.

<sup>44</sup> B. MCGING, *Polybius' Histories*, cit., pp. 190-191 osserva la corrispondenza fra questo aspetto della degenerazione del re in tiranno e il comportamento attribuito a Filippo V ad Argo nel 209: vd. Polyb. X 26, 1-6.

<sup>45</sup> Polyb. VI 7, 8 (diversa interpretazione in D.E. HAHM, *Polybius' applied political theory*, cit., pp. 28-29; ma ἐφ' οἷς μὲν ed ἐφ' οἷς δέ sembrano doversi necessariamente riferire ai diversi comportamenti elencati nel § precedente).

cittadini, ai quali la tracotanza e le prevaricazioni (*hybreis*) dei capi risultano intollerabili, danno vita a complotti per abbattere la tirannide. La collaborazione del popolo, assicurata dall'invidia e dall'odio che i monarchi si erano attirati con l'ostentazione del lusso e gli abusi sessuali, porta così alla fine della forma di governo regale e monarchica, sostituita dall'*aristokratia*. Le masse (*hoi polloi*), riconoscenti, affidano infatti il potere ai capi del movimento antitirannico – che erano appunto, come si ricorderà, i più nobili, virtuosi e coraggiosi, gli *aristo*<sup>46</sup>.

In una prima fase costoro, orgogliosi dell'incarico ottenuto, antepongono il bene comune a ogni altra considerazione, gestendo gli interessi pubblici e privati del popolo (*plethos*) con attenta sollecitudine. Quando però il potere passa alla generazione successiva, ignari di ogni male, e analogamente ignari dell'uguaglianza politica e della libertà di parola, i figli degli *aristoi*, allevati sin dalla nascita nelle posizioni di autorità e predominio dei padri, si danno chi all'avidità, chi a bevute e banchetti, chi a violenze (*hybreis*) sulle donne e a ratti di giovinetti, trasformando così l'aristocrazia in oligarchia. In questo modo, suscitano nelle masse sentimenti analoghi a quelli ricordati a proposito della tirannide; e anche la loro fine è analoga a quella dei tiranni. Non appena infatti qualcuno, considerando l'invidia e l'odio dei cittadini nei loro confronti, osi dire o fare qualcosa contro di loro, subito trova la collaborazione del popolo (*plethos*). Così, con condanne a morte e all'esilio ci si libera dei capi corrotti; ma le esperienze della degenerazione del re in tiranno, e dell'aristocrazia in oligarchia impediscono di ricorrere di nuovo a tali forme istituzionali. L'unica speranza rimasta intatta è quella del governo diretto del popolo, e a questa ci si rivolge. La forma istituzionale oligarchica viene sostituita così dalla democrazia: le masse assumono in prima persona la cura e la responsabilità degli affari pubblici. Finché dunque sopravvivono ancora alcuni di quelli che avevano fatto esperienza degli abusi di potere, costoro, soddisfatti delle condizioni vigenti, nulla antepongono ai valori democratici dell'uguaglianza e della libertà di parola; ma quando subentrano le nuove generazioni, e la democrazia si trasmette ai figli dei figli, allora, incapaci per assuefazione di apprezzare uguaglianza e libertà di parola, desiderano avere più del popolo; a incorrere in questo atteggiamento, precisa Polibio, sono soprattutto i cittadini più ricchi<sup>47</sup>. Non potendo conseguire le posizioni di potere che bramano da sé soli, grazie alla propria virtù, costoro prendono a

<sup>46</sup> Su questa trasformazione cfr. K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 73-74, che nella costruzione polibiana legge l'applicazione di «a stereotyped formula concerning power relations and the corrupting influence of absolute power».

<sup>47</sup> Su questo processo cfr. TH. COLE, *The Sources*, cit., pp. 461-463.

sperperare i patrimoni, «facendo di tutto per attirare e corrompere le masse». Così, quando con la loro folle avidità di gloria hanno reso le masse venali e avidi di doni, la democrazia viene meno, mutandosi in violenza e dominio della forza (*bia* e *cheirokratia*). Le masse, infatti, abituate a vivere dei beni altrui, e a riporre in essi tutte le loro speranze, quando trovino un capo ambizioso e audace, ma escluso dagli onori politici per povertà, istituiscono la *cheirokratia*, con stragi, esili, redistribuzioni delle terre<sup>48</sup>; alla fine, ridottesi in uno stato ferino, trovano di nuovo un padrone e un monarca<sup>49</sup>.

A questo punto, conclusa l'esposizione del ciclo costituzionale, Polibio ribadisce l'utilità prognostica della sua conoscenza, in particolare a proposito della *politeia* dei Romani:

Questa è l'evoluzione ciclica delle costituzioni, questa è la direzione data alle cose dalla natura, seguendo la quale lo stato delle costituzioni si trasforma, muta e torna di nuovo uguale a se stesso. Chi ha ben compreso ciò forse sbaglierà nei tempi, parlando del futuro di una costituzione, ma raramente potrà commettere errori nel dire a che punto della crescita o della dissoluzione ciascuna si trovi, o in che modo si muterà, se parla

<sup>48</sup> Per il senso del termine *cheirokratia* vd. D. MUSTI, *Demokratia*, cit., p. 297: «dominio 'delle mani': da *cheir*, o magari persino 'dei peggiori', da *cheiron?*».

<sup>49</sup> F. MILLAR, *Politics, Persuasion, and the People before the Social War (150-90 B.C.)*, «JRS», 76 (1986), pp. 1-11, ora in ID., *Rome, the Greek World, and the East*, I. *The Roman Republic and the Augustan revolution*, ed. by H.M. COTTON and G.M. ROGERS, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 2002, pp. 143-161, in particolare p. 150, su suggerimento di John North (cfr. p. 143 nota 12) aveva affermato la possibilità di leggere questo passo «as an implicit prediction of the course of events in the last century of the republic»; cfr. anche p. 158, e ID., *The Roman Republic*, cit., pp. 29; 36; 181. Vd. già P. PÉDECH, *La méthode*, cit., p. 316; e J.G.A. POCOCK, *Il momento machiavelliano*, cit., I, p. 198. Diversamente, F.W. WALBANK, *A Greek looks at Rome*, cit., pp. 289-291 ha sostenuto che questo brano «draws on Polybius' own experience of similar seizures of power in the Greek political life of the third and second centuries. It bears no relation to Rome» (cfr. G.W. TROMPF, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., p. 109, che ne aveva rilevato l'analogia lessicale con la rappresentazione della lotta politica a Cineta in IV 17, 4); a Roma si riferirebbe invece il quadro del declino di uno Stato che avesse conseguito un dominio incontrastato in VI 57 (che E. KORNEMANN, *Zum Staatsrecht des Polybios*, cit., p. 177 considerava una sorta di profezia del movimento graccano), confrontabile con la rappresentazione del declino morale sopravvenuto con la vittoria sulla Macedonia in XXXI 25, 4-7. Ora B. MCGING, *Polybius' Histories*, cit., pp. 192-193 ha rilevato l'analogia fra lo schema della degenerazione della democrazia e la rappresentazione della vita politica della Beozia fra la seconda e la terza guerra di Macedonia in Polyb. XX 6, 2-5 (su cui cfr. *supra*, nota 32); in entrambi i casi, Polibio applica tradizionali motivi della polemica antidemocratica; *ibidem*, p. 194, la crisi della repubblica e l'emergere di Ottaviano vengono presentati come una sorta di completamento del ciclo, da «the degeneration of the state into complete savagery» delle guerre civili all'affermazione con la forza di un monarca originario che poi si trasforma in re.

senza ira né invidia. E soprattutto riguardo alla costituzione dei Romani, in realtà, considerando le cose in questo modo potremo arrivare a conoscere la sua formazione, il suo sviluppo e il suo culmine, e allo stesso modo anche il mutamento in senso opposto che seguirà a queste fasi: questa costituzione, infatti, come ho detto poco fa, avendo avuto sin dall'inizio, più di qualsiasi altra, una formazione e uno sviluppo secondo natura, si troverà a subire secondo natura anche il mutamento in senso contrario. Sarà possibile constatarlo attraverso quanto verrà detto in seguito (VI 9, 10-14).

Così, Polibio torna una seconda volta sul nodo del rapporto fra la successione naturale delle forme istituzionali semplici e il processo di formazione, sviluppo e culmine, e analogamente del futuro mutamento in senso inverso della *politeia* romana<sup>50</sup>, ribadendo che essa, formatasi e sviluppata fin dall'inizio *katà physin*, era destinata a vivere *katà physin* anche la trasformazione in senso contrario. Anche questa volta, tuttavia, una più ampia dimostrazione viene rinviata a un momento successivo.

Il capitolo seguente presenta la legislazione di Licurgo, argomento che Polibio si affretta a dichiarare non estraneo al proprio obiettivo<sup>51</sup>. A Licurgo infatti Polibio attribuisce il merito di aver considerato razionalmente la necessità di natura del processo di trasformazione delle forme istituzionali, e l'instabilità delle tre forme semplici, destinate a degenerare rapidamente nella forma corrotta connaturata e propria a ciascuna di esse. Il rapporto fra *basileia* e potere monarchico, aristocrazia e oligarchia, democrazia e la forma «brutale e dominata dalla forza» (*theriodes kai cheiokratikòs*) che nasce dalla sua degenerazione viene assimilato a quello fra il ferro e la ruggine, il legno e i tarli. Consapevole di ciò, Licurgo non istituì una *politeia* semplice e uniforme, ma raccolse assieme tutte le virtù e le particolarità dei migliori sistemi politici (*politeumata*); il suo obiettivo era impedire che qualche elemento, sviluppandosi oltre il dovuto, degenerasse nella forma corrotta connaturata. A questo fine, creò un sistema equilibrato, in cui la dinamica propria di ognuno degli elementi istituzionali fosse ostacolata e bilanciata dalla forza degli altri. Il linguaggio che esprime questi rapporti è quello del timore reciproco, che contiene le spinte alla superbia: il timore del *demos*, cui pure era stata assegnata una parte sufficiente nella *politeia*, impediva al

<sup>50</sup> Cfr. F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., pp. 658-659.

<sup>51</sup> Cfr. F. TÆGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 16: l'analisi della costituzione licurghica sarebbe stata inserita «zur stärkeren Herausarbeitung der römischen Eigenart». Cfr. anche K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 83-84; 100-114; e K.-E. PETZOLD, *Studien*, cit., p. 69.



potere regale di darsi alla *hyperephania*; allo stesso tempo, però, il *demos* non osava disprezzare i re a causa del timore dei *gerontes*, l'elemento aristocratico nella composita *politeia* licurghica. Proprio alla *gerousia* Polibio sembra voler attribuire un ruolo essenziale nel mantenimento dell'equilibrio istituzionale a Sparta: i *gerontes* infatti sarebbero stati sempre dalla parte del giusto, e in caso di conflitto istituzionale si sarebbero schierati immancabilmente con quanti per la fedeltà ai costumi tradizionali rischiavano di risultare sconfitti, assicurandone così la preponderanza e garantendo con il loro peso il permanere in equilibrio della compagine istituzionale. Così, a Licurgo e al suo ordinamento Polibio riconosce il merito di aver assicurato agli Spartani la libertà «per il più lungo periodo di cui siamo a conoscenza» (VI 10, 11) – ma non in eterno<sup>52</sup>.

Attraverso il confronto con la Sparta licurghica, Polibio arrivava finalmente alla *politeia* di Roma: Licurgo, avendo previsto razionalmente la possibilità della degenerazione delle forme istituzionali semplici, istituì la *politeia* composita di Sparta ἀβλαβώς, «senza dover subire danni». Questa osservazione rimanda a un tema ricorrente nella riflessione polibiana sulla storia, e più in generale nei *topoi* relativi all'elogio della storiografia, quali confluiscono come in un bacino collettore nel proemio diodereo<sup>53</sup>: Polibio, che nel proemio delle *Storie* aveva rinunciato a dilungarsi sull'*epainos* della *historia*, in quanto tutti i suoi predecessori, all'inizio e alla fine delle loro opere, avevano già insistito sul valore didattico della memoria delle altrui vicissitudini (των ἀλλοτρίων περιπετειῶν, I 1, 2), poco più avanti, a proposito della vicenda di Attilio Regolo, non si era saputo trattenere dal distinguere didascalicamente, a beneficio dei suoi lettori, i due possibili modi di migliorarsi accessibili agli uomini (I 35, 7-10). Di questi, l'uno, quello che passava attraverso l'esperienza diretta (διὰ τῶν ἰδίων συμπτωμάτων, o διὰ τῶν οὐκ ἰδίων περιπετειῶν, I 1, 2), aveva l'indubbio merito di essere più evidente (ἐναργέστερον), ma dispensava i suoi insegnamenti solo «a costo di grandi dolori e pericoli» (μετὰ μεγάλων πόνων καὶ κινδύνων); l'altro, quello che derivava dai rovesci altrui (διὰ τῶν ἀλλοτρίων), era invece «più innocuo» (ἀβλαβέστερον), e dunque da preferire, «poiché in esso è possibile individuare il meglio senza subire danni» (ἐπεὶ χωρὶς βλάβης ἔστι συνιδεῖν ἐν αὐτῷ τὸ βέλτιον). Questa forma di insegnamento poteva trarsi dall'esperienza della

<sup>52</sup> Cfr. L. ZANCAN, *Dottrina delle costituzioni*, cit., p. 506; H. EISENBERGER, *Die Natur*, cit., pp. 52-53.

<sup>53</sup> Vd. almeno DIOD. I 1, 1-2, che sembra talora riecheggiare direttamente le espressioni impiegate da Polibio in I 35, e citate più avanti nel testo (cfr. per esempio μετὰ πολλῶν πόνων καὶ κινδύνων in DIOD. I 1, 2 con μετὰ μεγάλων πόνων καὶ κινδύνων in POLYB. I 35, 8); cfr. in ogni caso anche DIOD. I 2, 7-8.

lettura di una *pragmatikè historia* come appunto quella di Polibio (I 35). La saggezza di Licurgo, il suo *logos*, grazie al quale aveva saputo prevedere le naturali dinamiche interne delle *politeiai* semplici, per istituire fin dall'inizio un sistema composito ed equilibrato, aveva risparmiato agli Spartani i rischi e le sofferenze del passaggio attraverso il ciclo delle costituzioni. I Romani, invece, avevano conseguito lo stesso fine nell'ordinamento istituzionale, pervenendo «al sistema migliore tra le costituzioni dei nostri tempi» «non in forza di un ragionamento, ma attraverso molte lotte e vicissitudini, scegliendo il meglio sempre e solo sulla base della conoscenza maturata nei rovesci della fortuna» (VI 10, 12-14: non *διὰ λόγου*, διὰ δὲ πολλῶν ἀγώνων καὶ πραγμάτων, ἐξ αὐτῆς ἀεὶ τῆς ἐν ταῖς περιπετείαις ἐπιγνώσεως αἰρούμενοι τὸ βέλτιον). Il riferimento al lungo travaglio attraverso il quale i Romani erano pervenuti all'eccellenza costituzionale doveva rappresentare una sorta di introduzione all'*archaeologia*<sup>54</sup>, la sezione del VI libro in cui Polibio intendeva esaminare il processo di formazione della costituzione mista della repubblica.

### 3. *L'archaeologia*

Allo stesso modo, nel II libro del *de re publica* ciceroniano, la concreta ricostruzione storica dell'evoluzione istituzionale di Roma<sup>55</sup> è preceduta dalle parole attribuite a Catone, convinto che «la nostra città superava nella costituzione tutte le altre per questo, perché in quelle erano stati generalmente dei singoli individui che avevano ordinato ciascuno il proprio Stato con proprie leggi ed istituzioni [...], mentre per contro il nostro Stato non fu ordinato dalla genialità di uno solo, ma di molti, e non nello spazio d'una sola vita umana, ma di alquanti secoli e generazioni»<sup>56</sup>. Un unico ingegno non avrebbe potuto conseguire un risultato altrettanto eccellente, né sarebbe stato possibile

<sup>54</sup> Vd. F.W. WALBANK, *A Greek looks at Rome*, cit., p. 284 per l'impiego di questo termine per primo da parte di Johannes Schweighaeuser alla fine del XVIII secolo, in base a Dionisio di Alicarnasso I 6, che menzionava Polibio fra gli storici che si erano occupati della storia arcaica di Roma.

<sup>55</sup> Su cui vd. T.J. CORNELL, *Cicero on the Origins of Rome*, in J.G.F. POWELL & J.A. NORTH (ed. by), *Cicero's Republic*, «BICS», Suppl. 76, London, Institute of Classical Studies, 2001, pp. 41-56.

<sup>56</sup> CIC. *re p.* II 2: *ob hanc causam praestare nostrae civitatis statum ceteris civitatibus, quod in illis singuli fuissent fere quorum suam quisque rem publicam constituissent legibus atque institutis suis [...], nostra autem res publica non unius esset ingenio sed multorum, nec una hominis vita sed aliquot constituta saeculis et aetatibus*. La traduzione italiana del *de re publica* è quella di L. FERRERO, in CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, I. *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, a cura di L. FERRERO, Torino, Utet, 1953.

raggiungerlo in un solo momento, *sine rerum usu ac vetustate* («senza pratica delle cose e senza il soccorso del tempo»). Che l'opinione di Catone si copra perfettamente con la posizione di Polibio, come aveva affermato Fritz Taeger<sup>57</sup>, è stato contestato<sup>58</sup>; non sembra potersi negare tuttavia almeno una

<sup>57</sup> F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 13-14, e prima di lui già R. LAQUEUR, *Polybius*, cit., pp. 248-249, che ipotizzava una dipendenza di Polibio da Catone attraverso la mediazione di Scipione Emiliano; cfr. anche E. KORNEMANN, *Zum Staatsrecht des Polybios*, cit., p. 171 (e cfr. 172 n. 15a). Più di recente, in favore della parentela fra i due passi, pur ammettendo la presenza di alcune differenze, cfr. anche C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, cit., pp. 248-249; R. WEIL, *Notice*, cit., p. 26; W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie*, cit., p. 146 nota 22a. In generale, sui rapporti fra Polibio e Catone, vd. già E. CIACERI, *Il trattato di Cicerone*, cit., pp. 273-274; C. CARSA, *La teoria*, cit., p. 17 n. 35; A. LINTOTT, *The Theory of the Mixed Constitution at Rome*, in J. BARNES - M. GRIFFIN (ed. by), *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 70-85, in particolare p. 73; e A.M. ECKSTEIN, *Physis and Nomos*, cit., pp. 192-198.

<sup>58</sup> Cfr. in primo luogo V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., pp. 73 e 73-75 nota 53, e quindi soprattutto l'ampia discussione di K.F. EISEN, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 63-74. Per un riassunto della questione, vd. F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., pp. 662-663. Sulla differenza fra la prospettiva di Polibio e quella ciceroniana insiste molto anche L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., pp. 105-106, secondo cui, mentre Cicerone «attribuisce alla *ratio* una funzione attiva e determinante sul corso degli eventi», in Polibio la *ratio* avrebbe «ben minore importanza nella formazione dello Stato romano». Per quanto detto sopra, tuttavia, non sembra potersi affermare che in VI 10, 14 Polibio intendesse negare la razionalità delle scelte operate nel tempo a Roma (la scelta del meglio non può non essere un processo razionale); piuttosto, voleva contrapporre un risultato, quello di Licurgo, conseguito per via puramente logica, a un processo di apprendimento passato attraverso l'esperienza di «molte lotte e vicissitudini». Cfr. già la replica di F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 49, a F. LEO, *Miscella ciceroniana*, Göttingen, 1892, pp. 13-14 (ora in F. LEO, *Ausgewählte kleine Schriften*, herausgegeben und eingeleitet von E. FRAENKEL, I. *Zur römischen Literatur des Zeitalters der Republik*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 301-325, in particolare pp. 316-317), la cui posizione sembra riprendere L. Perelli; V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., pp. 71-72, 73-75 nota 53 («Die richtige Entscheidung von Fall zu Fall (ή ἐν ταῖς περιπετείαις ἐπιγνώσις βελτιονος ἀρεσις) setzt gewiß auch für Polybius ratio voraus»); H. RYFFEL, *METABOΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*, cit., p. 182 n. 342; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 351: «The enlightened statesmen of Sparta and Rome interrupted the mechanism»; P. PÉDECH, *La méthode*, cit., p. 324; e G. SASSO, *La teoria*, cit., pp. 186-187 (che contrappone acutamente «il razionalismo 'umano' che presiede alla 'libera' creazione di Licurgo e il razionalismo storico che condusse alla perfetta costituzione di Roma»); cfr. anche ID., *Polibio e Machiavelli*, cit., pp. 226-229 (cfr. soprattutto p. 227 nota 7 sul rapporto fra l'impostazione di Polibio e quella ciceroniana); K.-E. PETZOLD, *Studien*, cit., 65; e da ultimo B. MCGING, *Polybius' Histories*, cit., p. 174 («Obviously, in making the right decisions, they must have used reason»). C.B. CHAMPION, *Cultural Politics*, cit., p. 91 ha insistito invece sulla contrapposizione fra la razionalità di Licurgo e il processo seguito dai Romani, che, «in contradistinction, do not here exercise reason» (ma cfr. anche p. 92 nota 70, dove si riconosce la presenza di «an element of rational choice in the evolution of the Roman state in this passage»).

forte analogia<sup>59</sup>; e se Catone affermava la superiorità del processo che aveva dato forma alla *politeia* romana rispetto all'ideazione da parte di un unico legislatore, Polibio aveva riconosciuto, in via generale, la maggior evidenza degli insegnamenti tratti da esperienze e sofferenze vissute in prima persona. In entrambi gli autori, dunque, il riferimento al processo di formazione della costituzione romana serve da introduzione al suo concreto esame storico; tuttavia, molto si è discusso della possibilità di ricostruire il contenuto dell'*archaeologia* di Polibio, di cui non si conoscono che pochi frammenti, raccolti nel capitolo 11a del VI libro delle *Storie*, dai corrispondenti passi di Cicerone (*re p.* II 1-63)<sup>60</sup>. Certamente, Polibio doveva aver tentato di leggere la storia 'costituzionale' di Roma attraverso lo schema dell'anaciclosi, di assemblare il materiale raccolto dalle fonti romane nella cornice della teoria sulla successione delle forme costituzionali: un ulteriore elemento in questo senso, nella direzione cioè dello stretto rapporto fra la teoria dell'anaciclosi e l'*archaeologia*, sempre più accettato negli studi recenti<sup>61</sup>, lo fornisce fra l'altro, come si

<sup>59</sup> Vd. già E. CIACERI, *Il trattato di Cicerone*, cit., p. 273 n. 1 («Catone è sicuramente fonte comune dei due scrittori»); K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 123 ss.; G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 107-108.

<sup>60</sup> Sulla questione, e più in generale sul problema delle fonti del *de re publica*, vd. fra gli altri E. CIACERI, *Il trattato di Cicerone*, cit., pp. 268-269; quindi, fondamentale, F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., *passim*, e in particolare pp. 101-108; con la critica di V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., pp. 47-70 (e *passim*, per es. p. 97), e l'adesione di E. MIONI, *Polibio*, cit., p. 53 n. 5 (Cicerone avrebbe imitato «certamente Polibio»; cfr. anche pp. 73-74), K. ZIEGLER, *Polybios I*, cit., col. 1492 e TH. COLE, *The Sources*, cit., pp. 479-480; C.O. BRINK and F.W. WALBANK, *The Construction*, cit., pp. 113-115; K.F. EISEN, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 78-79; 85, che insiste sulla distinzione fra la prospettiva di Polibio e quella ciceroniana; G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 109-112; R. WEIL, *Notice*, cit., pp. 29-30 (il *de re publica* non potrebbe considerarsi «comme un témoin sûr du texte de Polybe, mais seulement comme une source d'indices»); G.W. TROMPF, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., pp. 49-59 («Despite a certain persuasive symmetry, however, Taeger's argument has obvious weaknesses»); J.-L. FERRARY, *L'archéologie du de re publica*, cit., pp. 88-92; L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., pp. 97-98; F.W. WALBANK, *A Greek looks at Rome*, cit., pp. 284-288; T.J. CORNELL, *Cicero on the Origins of Rome*, cit., p. 47; F. MILLAR, *The Roman Republic*, cit., p. 30; C.B. CHAMPION, *Cultural Politics*, cit., p. 85, nota 58; B. MCGING, *Polybius' Histories*, cit., pp. 178-180.

<sup>61</sup> Vd. ancora J.-L. FERRARY, *L'archéologie du de re publica*, cit., p. 90, secondo cui «l'archéologie polybienne devait illustrer la théorie de l'anacyclosis» – una formulazione sulla quale sembrano però condivisibili le riserve di F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., p. 664, espresse a proposito dell'analogia tesi di F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 40 (cfr. anche p. 44; su Taeger vd. già la critica di V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., p. 83, nota 72), secondo cui Polibio avrebbe rappresentato lo sviluppo della *politeia* romana come esempio a sostegno di una teoria storico-filosofica: «This is to reverse the emphasis»; per la posizione di Walbank cfr. *ibidem*, p. 647, e già Id., *Polybius on the Roman Constitution*, cit., p. 88, nota 1, dove aveva rilevato «the ease with which the early history of Rome [...] fit into the scheme of the anacyclosis»; cfr. anche C.O. BRINK and F.W. WALBANK, *The Construction*, cit., p. 113;

è anticipato, l'imbarazzata menzione, nel quadro della trasformazione dalla *monarchia* originaria alla *basileia* alla tirannide, della possibilità che al principio dinastico in alcuni casi si sostituisse una procedura elettiva, in cui sembra doversi leggere proprio il tentativo di far combaciare il modello teorico con la storia dell'evoluzione costituzionale romana fino alla caduta dei decemviri. Come il discorso di Scipione nel II libro del *de re publica* ciceroniano, infatti, anche l'*archaeologia* di Polibio si concludeva con l'abolizione del decemvirato e le leggi *Valeriae Horatiae* del 449 (VI 11, 1)<sup>62</sup>; in questo modo, Scipione riteneva di aver mostrato ai suoi interlocutori lo Stato «nel suo nascere, crescere ed essere adulto ed ormai saldo e robusto»<sup>63</sup>; prima di lui, o piuttosto prima di Cicerone, che gli dà la parola, già Polibio doveva aver ritenuto di aver tracciato le tappe principali dell'evoluzione istituzionale che aveva portato all'origine della costituzione mista romana. Benché dunque si debba riconoscere la pluralità delle fonti del discorso di Scipione nel II libro del *de re publica*<sup>64</sup>, e naturalmente il contributo autonomo di Cicerone<sup>65</sup>, non sembra illegittimo né inutile cercarvi gli snodi concettuali che appaiono più coerenti

P. PÉDECH, *La méthode*, cit., p. 329; R. WEIL, *Notice*, cit., p. 22, che parla, correttamente, di «un cycle imaginé en fonction de l'histoire de Rome», e G.W. TROMPF, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., p. 7. In ogni caso, appare innegabile che Polibio ritenesse di aver individuato, nel concreto sviluppo costituzionale romano, tappe corrispondenti alle diverse fasi dello schema dell'anaciclosi.

<sup>62</sup> POLYB. VI 11, 1, da vedere con la nota di R. WEIL, in POLYBE, *Histoires*. Livre VI, cit., ad l. Cfr. F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 100-101; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 135-136: «[...] Cicero stopped with the Valerio-Horatian laws, because he believed that through them a perfect balance of monarchy, oligarchy, and democracy had been achieved»; per l'interpretazione del passo polibiano, *ibidem*, pp. 467-469 n. 5; F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., p. 674; ID., *Polybios and the Roman State*, cit., p. 248. Sul 449 a.C. come cesura storica, anche in Catone, che potrebbe aver condotto fino a questa data il primo libro delle *Origines*, e DIODORO SICULO XII 25, vd. T.J. CORNELL, *Cicero on the Origins of Rome*, cit., pp. 46-47.

<sup>63</sup> CIC. *re p.* II 3: *rem publicam [...] et nascentem et crescentem et adultam et iam firmam atque robustam*. Cfr. la stessa immagine in II 21, con F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 39.

<sup>64</sup> Vd., oltre a J.-L. FERRARY, *L'archéologie du de re publica*, cit., e a T.J. CORNELL, *Cicero on the Origins of Rome*, cit., pp. 47-48, anche il saggio di U. ROBERTO, *infra*.

<sup>65</sup> Enfatizzato per altro già da E. CIACERI, *Il trattato di Cicerone*, cit., pp. 237; 310-315, e da F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 1-2; 119 (e *passim*, per es. p. 36, per un'ipotesi sull'eco contemporanea di un singolo punto, l'accresciuto ruolo del senato per volontà di Romolo dopo la morte di Tito Tazio in CIC. *re p.* II 14-15, su cui vd. anche K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 127). Cfr. anche V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., pp. 76-82, che rispetto a Taeger, pur ammettendo la possibilità di «gewisse Anregungen von seiten des Polybios», aumenterebbe radicalmente la misura dell'apporto autonomo di Cicerone, fino a concludere «daß Polybios "Exkurse", die mit den ciceronischen Betrachtungen zu vergleichen wären, überhaupt nicht gehabt hat» (pp. 89-92; 95).

con la rappresentazione polibiana dell'anaciclosi; la loro individuazione può contribuire all'intendimento della funzione e della struttura dell'*archaeologia* polibiana probabilmente più che l'esame dei frammenti raccolti nel capitolo 11a del VI libro delle *Storie*. A questo fine, non appare indispensabile dimostrare che Cicerone in qualche passo debba aver seguito pedissequamente Polibio, ma sembra sufficiente indicare gli elementi del discorso di Scipione che rimandano alla teoria polibiana dell'anaciclosi; se si ammette poi che Polibio intendeva mettere in relazione le tappe dell'evoluzione costituzionale romana con l'anaciclosi, come emerge chiaramente da VI 4, 11-13 e VI 9, 10-14, risulterà probabile che essi, in qualche forma, dovessero aver trovato posto già nella *archaeologia* polibiana<sup>66</sup>.

Alla monarchia originaria, riconosciuta naturalmente al più forte dai compagni aggregatisi intorno a lui, sembra lecito accostare il ruolo di Romolo<sup>67</sup>. Più complesso appare il problema del passaggio alla regalità vera e propria, la *basileia*; Taeger lo riportava allo stesso Romolo, in base all'affermazione secondo cui «tutti gli abitanti di quelle campagne ove oggi sorge questa città gli obbedivano di buon grado e volentieri» (*aequo animo illi libenterque parerent*, Cic. *re p.* II 2, 4)<sup>68</sup>. Tuttavia, la volontaria sottomissione al dominio di Romolo in questo passo nasceva solo dalla sua superiorità per forza fisica e fierezza d'animo, e sembra dunque potersi accostare piuttosto ancora al naturale riconoscimento della *leadership* del più forte da parte dei primi gruppi umani come degli animali che vivono in branco; sembra cioè che in questa fase non si vada oltre la monarchia naturale originaria, anteriore all'origine

<sup>66</sup> Cfr. già K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., p. 126: «it appears safe to assume that those observations in Cicero's work which belong to this scheme are generally derived from Polybius».

<sup>67</sup> Così già F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 17-18, forse con un eccesso d'entusiasmo nell'affermare, a proposito di POLYB. VI 5, 4 sgg., sull'origine della monarchia naturale, che «bis in alle Einzelheiten finden wir diese Theorie bei Cicero angewandt», con rinvio a *de re p.* II 4 (spontanea sottomissione a Romolo per la sua superiorità *et corporis viribus et animi ferocitate*), giudicato inseparabile da POLYB. VI 5, 7. *Contra*, vd. V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., pp. 66-67.

<sup>68</sup> F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 29-30, in base ad un confronto con POLYB. VI 4, 2 e alla fondamentale distinzione della regalità dalla tirannide in base al consenso dei sudditi; cfr. pp. 88-89: gli echi ciceroniani dimostrerebbero la derivazione da Polibio anche di DIOD. VIII 4. Così anche K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 137-138. Anche nel passo di Diodoro, tuttavia, benché si lodi la moderazione di Romolo – e Remo, che in Cicerone viene appena menzionato –, è ancora in ragione della loro forza, da cui dipende la sicurezza comune, che i vicini si sottomettono ai gemelli. Più condivisibile sembra il successivo riconoscimento della gradualità della trasformazione di Romolo in *basileus*: F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 37.

della percezione della giustizia<sup>69</sup>. Non è impossibile tuttavia che nel corso della sua vita la monarchia di Romolo si fosse trasformata in *basileia*: lo lascerebbe pensare un elemento che richiama da presso le riflessioni di Polibio in VI 6, 10-7, 2<sup>70</sup>, il *desiderium Romuli* per cui il popolo romano, alla sua morte, pretese la continuazione della monarchia<sup>71</sup>. Una ripresa, o piuttosto un'elaborazione di quest'ultimo passo polibiano si riscontra anche nella orgogliosa rivendicazione, da parte di Cicerone, della superiorità del conferimento del regno a chi sembrasse meritargli per *virtus* e *sapientia* rispetto al principio dinastico stabilito da Licurgo a Sparta<sup>72</sup>: come si è visto, Polibio aveva persino forzato un po' lo schema dell'anaclosi pur di farvi rientrare questa particolarità della *basileia* romana<sup>73</sup>. Con i successori di Romolo, dunque, siamo saldamente nella *basileia*<sup>74</sup>. La *res publica* si sviluppa attraverso un processo di accumulazione, in cui a ciascuno dei re si deve qualche progresso<sup>75</sup>, non solo sul piano isti-

<sup>69</sup> L'affermazione di D.E. HAHM, *Kings and constitutions*, cit., p. 468, secondo cui i sudditi del primo monarca «had been obeying out of fear» trova fondamento in Polyb. VI 6, 11 (τὴν βίαν δεδιότες); tuttavia, benché Polibio ponga esplicitamente la forza fisica all'origine della sottomissione a un monarca dei primi gruppi umani (VI 5, 9: cfr. già G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., p. 100), sembra anche volerne sottolineare la spontaneità (cfr. anche VI 6, 8 per la riconoscenza per il più coraggioso e le sue manifestazioni); complessivamente, la sua rappresentazione non appare inconciliabile con la frase ciceroniana citata sopra nel testo. Cfr. anche G.W. TROMPF, *The Idea of Historical Recurrence*, cit., p. 15 («they placed their trust in the strongest and bravest of their number»); ma a p. 17 parla della monarchia originaria come di «a rule of ferocity»).

<sup>70</sup> Cfr. già F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 42-43.

<sup>71</sup> Cfr. *re p.* II 23, con F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 42-43; cfr. già I 64, con l'accentuazione del ruolo della *iustitia* nell'accettazione della monarchia, proprio in rapporto alla figura di Romolo, e II 52, dove il rimpianto di Romolo viene contrapposto all'odio per il nome stesso di re maturato nel popolo romano dopo la cacciata di Tarquinio il Superbo. Così, F.W. WALBANK, *Polybios and the Roman State*, cit., p. 249 riteneva che Romolo e i suoi successori equivalessero alla *basileia*, e si dichiarava incerto «whether or not Romulus began as the primitive monarch».

<sup>72</sup> Cfr. *re p.* II 23: *nostri illi etiam tum agrestes viderunt virtutem et sapientiam regalem, non progeniem quaeri oportere* («fin da allora quei nostri contadini si erano accorti che occorreva cercare virtù e saggezza degne di re, e non progenie»); cfr. già I 50, e vd. F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 43-44 (su cui però cfr. *supra*, n. 43).

<sup>73</sup> POLYB. VI 7, 3, di cui non sembra tenere conto V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., p. 67, quando afferma, in relazione a VI 7, 2 e alla successione a Romolo in Cfr. *re p.* II 23, «es spricht auch hier nichts dafür, daß Polybios sich so ängstlich an ein Schema gehalten hätte». Piuttosto, sembrerebbe potersi affermare che l'inserimento forzato nello schema dell'anaclosi della *basileia* elettiva dimostri la preoccupazione di Polibio di adattare lo schema alle forme dello sviluppo costituzionale romano.

<sup>74</sup> P. PÉDECH, *La méthode*, cit., p. 314 individua solo in Numa il primo *basileus* del ciclo nella storia di Roma.

<sup>75</sup> Cfr. *re p.* II 37: *perspicuum est enim, quanta in singulos reges rerum bonarum et utilium fiat accessio* («è chiaro infatti qual progresso di elementi buoni ed utili si sia verificato con ciascun

tuzionale, ma anche più concretamente nello sviluppo urbano e nel dominio sui popoli vicini. Di pari passo con gli sviluppi quantitativi, si introducono anche innovazioni qualitativamente significative<sup>76</sup>: a Romolo si attribuisce, in particolare dopo la morte di Tito Tazio, l'istituzione di un senato, per poter associare alla *potestas regia* l'*auctoritas* degli *optimi* (Cic. *re p.* II 14-15)<sup>77</sup>. Sul piano dei comportamenti, con le sue vittorie militari Romolo arricchisce i cittadini, e non si appropria del bottino; il confronto con POLIBIO VI 7, 4-5 conferma che siamo nell'ambito di una regalità benefica<sup>78</sup>. In questo contesto si muovono anche i re successivi, dei cui apporti Cicerone sembra apprezzare in modo particolare l'ordinamento centuriato istituito da Servio Tullio<sup>79</sup>: un sistema di ripartizione della cittadinanza in unità di voto che, pur non escludendo nessuno dal diritto di voto, assicurava «che i voti venissero a trovarsi non in potere di tutti, ma dei soli ricchi», *ut suffragia non in multitudinis sed in locupletium potestate essent* (Cic. *re p.* II 39: il re avrebbe provveduto a una «precauzione che sempre occorre tener presente in una costituzione, che i più non avessero peso preponderante», *quod semper in re publica tenendum est, ne plurimum valeant plurimi*)<sup>80</sup>.

Così, alla fine dell'età monarchica Roma avrebbe raggiunto un assetto istituzionale simile a quello di Cartagine e della Sparta licurghica, che Cicerone definiva *mixta*, ma non *temperata*<sup>81</sup>: la *potestas* perpetua di un re improntava di sé il sistema in modo decisivo, nonostante la compresenza di un senato e di qualche diritto del popolo (*aliquod etiam populi ius*). Ancora monarchico, il sistema risultava instabile, perché dipendente dalla *iustitia*

re»).

<sup>76</sup> Vd. V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., pp. 74-76; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 125-126.

<sup>77</sup> Cfr. F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 36; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 138-139.

<sup>78</sup> Cfr. già F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 37, e, per il senso dell'elogio di Romolo da parte di Cicerone, V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., p. 94.

<sup>79</sup> Cfr. F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 61, sul regno di Servio Tullio come l'acme della *basileia*, preparata dall'evoluzione continua sotto i re precedenti.

<sup>80</sup> Sul sistema centuriato e la sua origine, vd. ora almeno T.J. CORNELL, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London and New York, Routledge, 1995, pp. 173-197; K.A. RAAFLAUB, *Between Myth and History: Rome's Rise from Village to Empire (the Eighth Century to 264)*, in N. ROSENSTEIN - R. MORSTEIN-MARX (ed. by), *A Companion to the Roman Republic*, Malden, MA - Oxford, Wiley-Blackwell, 2007, pp. 125-146, in particolare p. 137.

<sup>81</sup> Cfr. V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., pp. 80-82; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 130-131; C.O. BRINK and F.W. WALBANK, *The Construction*, cit., pp. 114; 144-146; F.W. WALBANK, *Polybius and the Roman State*, cit., p. 249; L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., pp. 100-101; CORNELL, *Cicero on the Origins of Rome*, cit., p. 55.



e dalla *sapientia* di un unico individuo (Cic. *re p.* II 42-43; 50). Con queste riflessioni, Cicerone introduceva al regno di Tarquinio il Superbo, e al passaggio allo Stato repubblicano, che viene rappresentato in termini che ricordano da presso la rappresentazione polibiana della degenerazione della *basileia* in tirannide e della conseguente instaurazione dell'aristocrazia nel quadro dell'anaciclosi<sup>82</sup>. Dall'esaltazione per le vittorie riportate e le ricchezze conseguite era maturata l'*insolentia* del re, che ormai «non era in grado di frenare il proprio costume e le passioni dei suoi»<sup>83</sup>. Come nello schema teorico polibiano, all'ostentazione della superiorità in termini di potere e ricchezza<sup>84</sup> si accompagnano gli abusi sessuali; l'oltraggio recato a Lucrezia suscita dunque la reazione degli *aristoi* – Bruto viene presentato come «un uomo eminente per ingegno e virtù», *vir ingenio et virtute praestans* –, che si pongono a capo dei concittadini e mettono fine alla tirannide.

Anche la rappresentazione ciceroniana del periodo aristocratico romano, dalla cacciata dei Tarquini alla fine del decemvirato, sembra coerente con il quadro tracciato da Polibio sul piano teorico. Tutto è demandato all'*auctoritas* dei *principes*, ma con il consenso popolare, *cedente populo*<sup>85</sup>, o, come Cicerone si esprime poco più avanti, *populo patiente atque parente*<sup>86</sup>. Nella personalità di Valerio Publicola, promotore della prima legge presentata ai comizi centuriati, che stabiliva «che nessun magistrato potesse far eseguire la condanna capitale o la fustigazione di un cittadino romano contro il diritto d'appello»<sup>87</sup>, Cicerone sembra voler impersonare la fase del dominio aristocratico ancora sollecito del bene dei cittadini e rispettoso della sensibilità popolare. Anche dopo la secessione della plebe e l'istituzione del tribunato, *potentia* e *auctoritas* del senato

restava ancora importante e grande fino a che custodivano la città degli [uomini] molto saggi e forti nell'armi e nella direzione politica, e la cui autorità era in grandissima auge, perché mentre erano superiori a tutti gli altri in considerazione, erano dominati da minori passioni e generalmente

<sup>82</sup> Come ha riconosciuto F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 68-73, e ammettono anche fra gli altri E. CIACERI, *Il trattato di Cicerone*, cit., 271; P. PÉDECH, *La méthode*, cit., p. 314; e L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., p. 101.

<sup>83</sup> Cic. *re p.* II 45: *neque suos mores regere poterat neque suorum libidines*.

<sup>84</sup> Su questo punto, cfr. già F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 52; e fra gli altri per es. TH. COLE, *The Sources*, cit., pp. 452; 470.

<sup>85</sup> Cic. *re p.* II 56 («mentre il popolo non faceva opposizione»).

<sup>86</sup> Cic. *re p.* II 61 («il popolo sopportava e obbediva»).

<sup>87</sup> Cic. *re p.* II 53: *ne quis magistratus civem Romanum adversus provocationem necaret neve verberaret*. Vd. F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., pp. 78-80; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 132-133.

non superiori per ricchezza; onde tanto più gradita era la capacità di ciascuno nelle faccende politiche, poiché adibivano grandissima diligenza nel proteggere con l'opera, il consiglio, l'aiuto materiale i singoli cittadini nei loro interessi privati<sup>88</sup>.

L'ordine di abbassare i fasci di fronte al popolo romano dato per primo da Publicola ai littori, la disposizione per cui solo uno dei consoli, a turno, sarebbe stato preceduto dai littori, «affinché le insegne del potere non fossero più numerose in un popolo libero di quanto non erano state sotto la monarchia» (*ne plura insignia essent imperii in libero populo quam in regno fuissent*), la disponibilità a rinunciare al palazzo sulla Velia per non alimentare i sospetti del popolo<sup>89</sup>, sono tutti gesti in armonia con la convinzione polibiana secondo cui le tre forme istituzionali rette potevano conservarsi fin quando si fossero date cura del bene comune e non avessero ostentato in modo offensivo la propria posizione privilegiata<sup>90</sup>. Anche il processo che portò alla trasformazione dell'aristocrazia in oligarchia e alla rivolta che ne seguì, al tempo del decemvirato, appare perfettamente conciliabile con la teoria polibiana<sup>91</sup>: l'*inhumanissima lex* con cui si proibì il *conubium* fra patrizi e plebei rappresenta la più aperta smentita del principio dell'eguaglianza, o almeno dell'ideologia della non ostentazione della propria superiorità, per non offendere i ceti inferiori. Significativamente, ad essa si accompagna il tentato oltraggio a Virginia, e Cicerone può accusare i decemviri di aver esercitato il proprio dominio *libidinoso*, oltre che *acerbe et avarae*<sup>92</sup>. Come nella teoria dell'anaclosi in Polibio, ancora una volta ad alimentare la rivolta è lo sdegno per la superbia di un ceto dominante corrotto dal potere, e la goccia che fa traboccare il vaso è un abuso a sfondo sessuale. Il minimo che si possa dire è che la concreta ricostruzione ciceroniana appare qui riecheggiare l'analisi teorica di Polibio; l'ipotesi di una derivazione diretta

<sup>88</sup> Cic. *re p.* II 59: *gravis et magna remanebat, sapientissimis et fortissimis et armis et consilio civitatem tuentibus, quorum auctoritas maxime florebat, quod cum honore longe antecellerent ceteris, voluptatibus erant inferiores nec pecuniis ferme superiores; eoque erat cuiusque gratior in re publica virtus, quod in rebus privatis diligentissime singulos cives opera consilio re tuebantur.*

<sup>89</sup> Cic. *re p.* II 53-55; sulla vicenda della *domus* di Publicola cfr. Liv. II 7, 5-12.

<sup>90</sup> Non sembra dunque del tutto convincente la tesi di K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 147-148 (cfr. p. 435 n. 47), che nega l'origine polibiana di «what Cicero says about the simple life of the senators of that period»; cfr. piuttosto F. TAEGER, *Die Archæologie des Polybios*, cit., p. 83, e più di recente, sul senso dell'austerità di costumi dell'aristocrazia romana, vd. E. FLAIG, *Ritualisierte Politik*, cit., 26.

<sup>91</sup> Cfr. K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 142-143.

<sup>92</sup> Cic. *re p.* II 63 («con ogni sorta di arbitri, di durezza e di avidità»), con F. TAEGER, *Die Archæologie des Polybios*, cit., p. 86.

sembra autorizzata, almeno per quanto riguarda le dinamiche del mutamento costituzionale.

#### 4. *La costituzione mista romana*

Con il capitolo 11, Polibio, compiuta per i lettori l'analisi della formazione del sistema istituzionale romano, e riaffermatone il progressivo affinamento negli anni trascorsi dalla fine del Decemvirato alla seconda guerra punica, passa a presentarne la struttura in questo periodo, in cui esso era «magnifico e perfetto». Il riferimento alla sconfitta di Canne e al suo significato è un cenno ulteriore alla convinzione secondo cui proprio l'eccellenza della forma istituzionale – intesa però nel senso ampio in cui Polibio la presentava, comprensiva cioè dei costumi sociali – permise ai Romani di riprendersi dopo la tremenda disfatta. Come in 5, 1-3 aveva giustificato la sommarietà della sua discussione intorno al mutamento costituzionale rispetto a Platone e altri filosofi, Polibio qui avverte l'esigenza di difendere il carattere della sua trattazione dalle critiche che avrebbero potuto muovergli i lettori romani. Ingenerosamente, per mostrarsi più competenti dell'autore, essi avrebbero potuto attribuire un'importanza fondamentale ai dettagli e alle più minute particolarità – ben note a loro, nati e cresciuti nella cultura politica romana –, imputandone l'omissione ad ignoranza, e facendo poco conto di quanto era stato riferito. A propria difesa, Polibio invoca l'applicazione di un diverso criterio di giudizio: non sulle omissioni si doveva valutare il suo operato, ma sulla verità della sua descrizione del sistema politico romano. Solo se fosse stato possibile rilevarvi qualche falsità o inesattezza, si sarebbero potute riportare ad ignoranza anche le singole omissioni; altrimenti, se ne sarebbe dovuto riconoscere il carattere intenzionale. Evidentemente, come a proposito dei mutamenti costituzionali, Polibio non riteneva opportuna una rappresentazione troppo dettagliata ed approfondita<sup>93</sup>. Gli ulteriori frammenti attribuibili a questa apologia indicano l'ansia con cui Polibio si esponeva al giudizio dei lettori, nel clima di accesa competizione della storiografia ellenistica, e l'esigenza di screditare preventivamente le critiche riportandole a un eccesso di faziosità. In particolare, Polibio sembra temere che alla sua rappresentazione, valida per l'epoca della seconda guerra punica, i lettori imputassero la mancata corrispondenza alla realtà della loro epoca<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> Cfr. A. LINTOTT, *The Constitution*, cit., p. 16.

<sup>94</sup> Cfr. già C.O. BRINK and F.W. WALBANK, *The Construction*, cit., p. 107.

Dopo aver messo le mani avanti in questo modo, Polibio passa finalmente alla descrizione del sistema istituzionale romano, presentato in termini di costituzione mista – benché l'etichetta *miktè politeia* non figuri neppure qui:

Erano dunque tre gli elementi dominanti nella costituzione, che ho tutti citati in precedenza; ogni cosa in particolare era stata disposta e veniva regolata per mezzo loro in modo così equo e opportuno che nessuno, nemmeno tra i nativi, avrebbe potuto dire con sicurezza se il sistema politico nel suo insieme fosse aristocratico, democratico o monarchico. Ed era naturale che la pensassero così. A fissare lo sguardo sull'autorità dei consoli, infatti, esso ci sarebbe apparso senz'altro monarchico e regale; a fissarlo su quella del senato, invece, aristocratico; se invece uno avesse considerato l'autorità del popolo, sarebbe sembrato chiaramente democratico (VI 11, 11-12)<sup>95</sup>.

Dopo aver affermato la difficoltà di definire il *politeuma* romano secondo la tipologia delle tre forme di costituzioni rette, Polibio passa a esaminare, in tre capitoli successivi (capp. 12-14), i poteri e le competenze dei consoli, del senato e del popolo – rispettivamente, l'elemento monarchico, aristocratico e democratico. Le prerogative dei consoli vengono presentate nelle due sfere distinte della pace e della guerra, *domi* e *militiae*<sup>96</sup>. Prima di guidare gli eserciti nelle province assegnate loro dal senato, durante il periodo che intercorreva fra l'entrata in carica e la partenza<sup>97</sup>, a Polibio i consoli apparivano sovrani su tutti gli affari pubblici. Quindi, Polibio afferma la subordinazione ai consoli di tutti i restanti magistrati, esclusi i tribuni della plebe, e fra le loro competenze enumera al primo posto l'introduzione delle ambascerie straniere in senato: un elemento che doveva colpire i suoi connazionali inviati in missione a Roma dalle loro città. Per quanto riguarda il rapporto con gli altri magistrati, si è rimproverato a Polibio di non aver messo adeguatamente in

<sup>95</sup> R. WEIL, *Notice*, cit., p. 36 avanza l'ipotesi che l'insistenza di Polibio sulla difficoltà di definire il carattere della *politeia* romana possa riflettere la memoria delle prime impressioni del suo soggiorno a Roma. Per la possibilità di definire una costituzione tanto oligarchica quanto democratica come segno della buona riuscita della commistione fra i diversi elementi, cfr. già Aristotele, *Politica* IV 1294b 13-34 (con l'esempio della costituzione degli Spartani), su cui vd. fra gli altri H. RYFFEL, *METABOΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*, cit., p. 185, nota 346; K.F. EISEN, *Polybiosinterpretationen*, cit., pp. 87; C. CARSANA, *La teoria*, cit., p. 14; J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., p. 27; e il contributo di S. VIDA, *supra*.

<sup>96</sup> Sulla distinzione vd. K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 210-212.

<sup>97</sup> Sul carattere prevalentemente militare del consolato, e le sue conseguenze, vd. F. MILLAR, *The Roman Republic*, cit., p. 28.

evidenza l'autonomia dai consoli delle altre magistrature, nello svolgimento delle specifiche competenze di ciascuna<sup>98</sup>; ma la superiorità del consolato, *maximus honos*, rispetto alle altre cariche è un principio fondamentale della cultura politica romana. Più interessante è forse il problema del rapporto fra i consoli e i tribuni della plebe, magistratura rivoluzionaria, nata dalla secessione della plebe e istituita proprio *contra consulare imperium* (Cic. *re p.* II 58)<sup>99</sup>, di cui Polibio indica la mancata subordinazione ai consoli. In effetti, il potere di *coercitio* proprio dei tribuni poteva essere impiegato anche nei confronti dei consoli. Più avanti, in 16, 4-5, esaminandone il potere di bloccare l'attività del senato, Polibio considererà i tribuni espressione della volontà del popolo. Dunque, l'indicazione della loro peculiare indipendenza dai consoli può intendersi anche come un cenno precoce a un elemento di equilibrio, volto a mitigare il potere di stampo monarchico dei sommi magistrati<sup>100</sup>. Ai consoli, spettava anche la presidenza del senato e la cura dell'esecuzione dei *senatus consulta*. Allo stesso modo, riunivano le assemblee popolari, in particolare quelle elettive o deliberanti, i comizi, e presentavano loro le misure da approvare, alla cui esecuzione dovevano poi provvedere.

Quindi, Polibio passa alla sfera militare, rilevando come in questo campo i poteri dei consoli fossero quasi assoluti, non solo nella fase del comando effettivo dell'esercito, ma anche in rapporto alle misure preliminari. I consoli potevano nominare parte dei tribuni militari, gli ufficiali delle legioni, e curavano l'arruolamento dei cittadini romani – attraverso una procedura che Polibio riterrà opportuno presentare ai suoi lettori nella parte centrale del VI libro – e degli alleati italici. L'imposizione ai *socii* d'Italia non di un tributo, ma della fornitura di contingenti militari è una caratteristica peculiare dell'*imperium Romanum*, e rientra in quell'apertura all'assimilazione nella quale recentemente si è voluta leggere, se non la causa fondamentale del successo imperiale della città, almeno una delle sfide poste dalla storia di Roma<sup>101</sup>. A

<sup>98</sup> Vd. A. LINTOTT, *The Constitution*, cit., p. 18, che osserva come «The only true subordinate of a consul in civil administration was his own quaestor»; F. MILLAR, *The Roman Republic*, cit., p. 31, e già, fra gli altri, G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., p. 93.

<sup>99</sup> Cfr. anche Cic. *leg.* III 16, con W. NIPPEL, *Ancient and modern republicanism: 'mixed constitution' and 'ephors'*, in B. FONTANA (ed. by), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 6-26, in particolare pp. 10-11 sul ruolo del tribunato e i suoi rapporti non solo con i consoli, ma anche con la plebe.

<sup>100</sup> Sulla rappresentazione polibiana del tribunato, cfr. W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie*, cit., pp. 150-151, nota 42.

<sup>101</sup> Vd. per esempio A. GIARDINA, *A Roman Historian Reflects*, in A. ERSKINE (ed. by), *A Companion to Ancient History*, Malden, MA-Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 5-7; C.B. CHAMPION, *Imperial Ideologies, Citizenship Myths, and Legal Disputes in Classical Athens and Republican Rome*, in R.K. BALOT (ed. by), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*,

Polibio in verità si era potuto rimproverare, nonostante questa indicazione, di non averla messa nella giusta evidenza<sup>102</sup>. Una volta al comando dell'esercito, poi, il console poteva punire liberamente tutti i suoi uomini<sup>103</sup>; nella sfera militare, neppure i cittadini romani godevano della *provocatio*. Più avanti, nel corso del libro, come si è visto, Polibio tornerà sulle misure che assicuravano il rispetto della *disciplina* nell'esercito romano, lodando l'effetto deterrente di pratiche punitive feroci (37-38). In guerra, inoltre, i consoli avrebbero avuto piena disponibilità di impiegare i fondi pubblici, attraverso il questore che li accompagnava<sup>104</sup>.

A questo punto, Polibio può ritornare su un aspetto già rilevato della difficoltà di definire il sistema politico romano: «Così, si potrebbe dire a buon diritto, se si guardasse a questa parte, che il sistema politico è semplicemente monarchico e regale» (VI 12, 9; cfr. già 11, 12).

Dopo aver prudentemente ribadito che eventuali future innovazioni non avrebbero inficiato la validità della sua analisi per l'epoca in cui scriveva, nel capitolo successivo Polibio passava a esaminare il ruolo del senato, al quale attribuiva innanzi tutto il controllo sulle finanze pubbliche. A eccezione delle spese destinate ai consoli, infatti, i questori non potevano prendere provvedimenti senza istruzioni del senato. In particolare, era il senato a stabilire, ogni cinque anni, la somma da attribuire ai censori per la costruzione e il restauro delle opere pubbliche, attraverso il sistema degli appalti – a giudizio di Polibio, il capitolo di spesa principale del bilancio della repubblica<sup>105</sup>. Al senato spettava inoltre la supervisione dei rapporti con gli alleati italici: doveva intervenire sia in caso di tradimenti o congiure<sup>106</sup>, sia in caso di ondate

cit., pp. 85-99. Già F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, cit., p. 35 indicava nel *foedus* fra Romolo e i Sabini di Tito Tazio in *Cic. re p.* II 13 i prodromi della politica romana nei confronti dei nemici vinti, che avrebbe assicurato alla repubblica la superiorità sulle città greche e su Cartagine; cfr. anche *ibidem*, p. 45.

<sup>102</sup> A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera*, cit., pp. 45-50; cfr. però C. NICOLET, *Polybe et la «constitution» de Rome: aristocratie et démocratie*, in Id. (sous la direction de), *Demokratia et Aristokratia. A propos de Caius Gracchus: mots grecs et réalités romaines*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1983, pp. 15-35, in particolare 16-17 n. 10. Vd. anche F. MILLAR, *The Roman Republic*, cit., p. 25.

<sup>103</sup> Per un esempio della durezza con cui il generale (in questo caso non si tratta di un console) poteva punire i propri uomini, vd. POLYB. XI 25-30 e il parallelo resoconto di LIV. XXVIII 24-29 (repressione di una rivolta militare in Spagna da parte di Publio Cornelio Scipione, il futuro Africano, nel 206).

<sup>104</sup> Per i dubbi che suscita questa affermazione, cfr. A. LINTOTT, *The Constitution*, cit., p. 17, e già K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 161-164.

<sup>105</sup> Cfr. per es. LIV. XLIV 16, 9, già cit. da F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., pp. 678-679.

<sup>106</sup> Si pensi in particolare alla defezione ad Annibale degli alleati dell'Italia meridionale dopo

di avvelenamenti e omicidi (da intendersi forse come un riferimento a episodi di banditismo)<sup>107</sup>. Il caso più noto ed eclatante di simili interventi del senato in Italia è certamente quello della repressione dei *Bacchanalia* nel 186, per il quale al racconto liviano (XXXIX, 8 sgg.) si affianca la conoscenza diretta del relativo *senatus consultum*<sup>108</sup>. I rapporti del senato con i *socci* d'Italia non si limitavano però agli atti di carattere inquisitorio; alle comunità alleate, oltre che censure (si ricordi il *senatus consultum de Tiburtibus*, *ILLRP* 512), potevano essere inviati anche soccorsi. Queste incombenze sembrerebbero derivare dalla competenza riconosciuta al senato in campo di politica estera: era il senato infatti a ricevere le ambascerie straniere, a decidere le risposte da dare a ciascuna di esse e, quando necessario, a inviare all'estero legazioni i cui membri erano inevitabilmente tutti senatori. A beneficio dei suoi lettori greci, avvezzi alla ricezione degli ambasciatori stranieri in assemblea, Polibio rilevava che in questo campo il popolo non aveva autorità alcuna. Ne derivava dunque che «a uno che si fermi in città mentre non sono presenti i consoli la costituzione appare compiutamente aristocratica»; ne erano convinti, a detta di Polibio, molti dei Greci e dei re contemporanei, i cui affari venivano sbrigati appunto in senato<sup>109</sup>.

Nonostante le tante competenze divise fra i consoli e il senato, prosegue Polibio, anche il popolo (il *demos*) aveva una parte, e anzi la parte più rilevante, nell'ordinamento politico romano.

Solo il popolo, infatti, in questa costituzione, ha il controllo degli onori e delle pene, le sole cose dalle quali sono tenuti insieme gli imperi, gli Stati e, in una parola, tutta la vita degli uomini. Dove tale distinzione o non è conosciuta o, pur essendo conosciuta, è praticata male, infatti, nessuna questione può essere regolata con criterio: e come potrebbe, visto che i buoni sono valutati allo stesso modo dei cattivi? (VI 14, 4-5).

Sull'importanza nella riflessione politica polibiana delle pubbliche ricompense del valore e della virtù, e delle punizioni per gli atti di segno contrario si è già avuto occasione di soffermarsi, prendendo spunto da brani successivi del VI libro, nei quali è stato possibile rilevare, come depositati, elementi centrali nella cultura politica romana (la meritocrazia, l'aspirazione al pubblico

Canne (vd. *supra*, n. 4). La preoccupazione che casi simili potessero ripetersi è presente e viva ancora nel discorso di P. Sulpicio Galba in favore della seconda guerra di Macedonia: vd. Liv. XXXI 7, 11-12.

<sup>107</sup> Cfr. K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 172-174.

<sup>108</sup> *ILLRP* 511, proveniente da Tiriolo, in Calabria.

<sup>109</sup> Sulle competenze attribuite al senato, cfr. A. LINTOTT, *The Constitution*, cit., pp. 18-20; F. MILLAR, *The Roman Republic*, cit., p. 32.

riconoscimento della propria virtù, l'ideologia del bene della repubblica da anteporre anche ai legami familiari...). Si ricordi anche, su un piano ancor più generale, come Polibio facesse coincidere la trasformazione in vera e propria *basileia* della monarchia originaria, quella riconosciuta spontaneamente all'individuo più forte e coraggioso del gruppo, come nei branchi animali, con l'origine del senso della giustizia e il conferimento da parte del capo di premi e punizioni secondo i meriti di ciascuno (6, 10-12).

A Roma, il popolo è il depositario dell'autorità giudiziaria: giudica gli ex magistrati, ai quali può comminare multe pesanti, e ha la competenza esclusiva sulle cause capitali<sup>110</sup>. A questo punto, Polibio illustra ai suoi lettori una peculiarità del sistema giudiziario romano, la possibilità per l'imputato di sottrarsi alla condanna e andare in volontario esilio in una città – Polibio cita la greca Neapolis o le latine Tibur e Praeneste – il cui rapporto con Roma prevedesse questo diritto<sup>111</sup>. Quindi, dalle punizioni si passa ai premi: è il popolo a conferire le cariche pubbliche, presentate significativamente anch'esse come premio della virtù (*kalokagathia*), a quanti ne appaiano degni. Inoltre, spettavano al popolo l'approvazione delle leggi e le decisioni in materia di pace e di guerra; e la ratifica di un voto popolare era necessaria per ogni trattato internazionale, di qualsiasi genere. Anche a proposito dei poteri riservati al popolo, così, Polibio può esprimersi in modo analogo ai capitoli sui consoli e sul senato: «[...] da ciò si potrebbe a buon diritto concludere che il popolo ha una parte importantissima e che il sistema politico è democratico» (14, 12).

Nella riflessione costituzionale di Polibio, l'assuefazione al potere, con il passaggio delle generazioni, portava agli abusi, che a loro volta suscitavano lo sdegno che faceva rovesciare la forma costituzionale corrotta e sostituirla con la successiva fase del ciclo. La maggiore stabilità della costituzione mista romana, nella visione di Polibio, dipendeva dal sistema di controlli e bilanciamenti reciproci fra il potere monarchico dei consoli, l'aristocrazia del senato e la democrazia del popolo: un equilibrio che impediva a ognuno dei tre fattori costituzionali di prendere il sopravvento e approfittare oltre misura del proprio potere. A questo sistema sono dedicati i capitoli 15-17.

Procedendo con ordine, Polibio, nel passare in rassegna le forme in cui ciascuno dei tre elementi poteva ostacolare o collaborare con gli altri due,

<sup>110</sup> Sul problema della procedura cui fa riferimento Polibio, cfr. F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., p. 682; C. NICOLET, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., p. 29; A. LINTOTT, *The Constitution*, cit., pp. 20-21.

<sup>111</sup> POLYB. VI 14, 7. Per i problemi che pone la menzione in questo passo delle tribù come unità di voto, e più in generale sul silenzio di Polibio intorno alle peculiarità e alla distinzione di *comitia tributa* e *comitia centuriata*, vd. F. MILLAR, *The Roman Republic*, cit., pp. 27-28; 32.



parte ancora una volta dal console, e in particolare dal comando militare, la sfera in cui appariva detenere poteri assoluti; anche in questo ambito, afferma Polibio, il console non poteva portare a compimento i propri progetti senza la collaborazione degli altri due elementi del terzetto, il *demòs* e la *synkletos*, popolo e senato. Come ha osservato finemente Claude Nicolet, in questa sezione Polibio continua a insistere sulla contrapposizione fra apparenza e realtà, già almeno implicita alla fine di ciascuno dei tre capitoli in cui aveva esaminato i poteri dei consoli, del senato e del popolo, concludendo ogni volta che, considerati isolatamente, avrebbero suscitato l'impressione del carattere monarchico, aristocratico o democratico della *politeia*; impressione erronea, dal momento che si trattava di una costituzione mista. A proposito dei consoli, Polibio dunque vuole indicare come anche nel comando degli eserciti essi non disponessero di un'autorità realmente assoluta, ma avessero bisogno del popolo e del senato. Nel lessico di questa sezione, ha osservato ancora Nicolet, ricorrono continuamente parole «che esprimono il bisogno, il timore, la deferenza»<sup>112</sup>: tutti antidoti rispetto al veleno della superbia che generava l'invidia e l'odio dai quali poi scaturiva la rivolta, nel passaggio da una coppia di forme costituzionali alla successiva.

La collaborazione del senato era necessaria al console, perché dal senato dipendeva l'invio all'esercito dei rifornimenti necessari, in termini di cibo, vesti e denaro, senza i quali il comandante si sarebbe dovuto rassegnare all'inazione. Inoltre, spettava al senato la decisione di concedere o meno al console la proroga del comando<sup>113</sup>. Il caso di Tito Quinzio Flaminio, il console del 198, cui era stata affidata la guerra contro Filippo V, mostra quanto importante potesse essere la concessione della proroga per il prestigio di un magistrato. Flaminio, a detta dello stesso Polibio, sarebbe stato disposto a concedere la pace al re macedone senza averlo sconfitto in una battaglia decisiva, se il senato non gli avesse prorogato il comando; ottenuta la certezza della proroga, fece fallire le trattative di pace (cfr. POLIBIO XVIII 10-12; LIVIO XXXII 32, 7), certo di poter perseguire la *gloria* maggiore che sarebbe derivata dalla vittoria<sup>114</sup>. Il successo militare poi andava sfruttato

<sup>112</sup> C. NICOLET, *Polybe et les institutions romaines*, cit., pp. 229-230; cfr. anche le considerazioni di R. WEIL, *Notice*, cit., pp. 55-56.

<sup>113</sup> Vd. K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., pp. 166-167; F. MILLAR, *The Roman Republic*, cit., p. 33.

<sup>114</sup> Vd. innanzi tutto M. HOLLEAUX, *Les Conférences de Lokride et la politique de T. Quinctius Flamininus (198 av. J.-C.)*, (1923), in ID., *Rome et la conquête de l'Orient. Philippe V et Antiochos le Grand. Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, V. *Rome, la Macédoine et l'Orient grec*, 2, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1957, pp. 29-79; fra gli studi successivi, cfr. almeno E. BADIAN, *Titus Quinctius Flamininus. Philhellenism and Realpolitik*, The University

debitamente: sollecito della sua immagine pubblica, e desideroso di poter ricavare prestigio per sé e per i suoi discendenti dalla spettacolarizzazione della propria vittoria nell'impressionante cerimonia del trionfo, il console doveva ottenere l'assenso del senato, che ne autorizzava la celebrazione. Dell'importanza del trionfo per un generale vittorioso, e dell'asprezza degli scontri politici che potevano accendersi in senato intorno all'opportunità o meno di concederglielo, basti a testimoniare il rinvio al dibattito tenutosi, nel 187 a.C., al ritorno di Gneo Manlio Vulzone dalla campagna condotta contro i Galati in Asia minore; in quell'occasione, alla fine, Vulzone la spuntò (Liv. XXXVIII 44, 9 – 50, 3)<sup>115</sup>.

Quindi, Polibio passava ai motivi per i quali i consoli dovevano prestare attenzione anche al popolo, e non offenderlo, nonostante i poteri assoluti di cui godevano sulle legioni: spettava al popolo infatti ratificare o meno trattati di pace e patti. Usciti di carica, inoltre, i consoli potevano essere chiamati a rendere conto del loro operato proprio di fronte al popolo. «Così – conclude Polibio –, non è mai prudente per i consoli tenere in scarsa considerazione il favore del senato e quello del popolo» (15, 11).

Nel capitolo successivo, Polibio passava in rassegna le ragioni che impedivano al senato di approfittare oltre misura della propria autorità. Senza autorizzazione popolare, infatti, il senato non avrebbe potuto compiere indagini né applicare la pena di morte<sup>116</sup>; inoltre, su proposta di un magistrato, in caso di conflitto il popolo avrebbe potuto approvare leggi contrarie agli interessi del senato, leggi che ne limitassero l'autorità riducendone le competenze tradizionalmente riconosciutegli, o che si spingessero persino ad intaccare i patrimoni dei membri del consiglio<sup>117</sup>. Ma il punto più importante,

of Cincinnati, 1970, pp. 40-48; J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome, École Française de Rome, 1988, pp. 65-67; R. PFEILSCHIFTER, *Titus Quinctius Flaminius. Untersuchungen zur römischen Griechenlandpolitik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, pp. 100-103, 326-335.

<sup>115</sup> Intorno al dibattito sulla concessione o meno del trionfo a Manlio Vulzone, vd. T. ITGENSHORST, *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, pp. 170-173; non ho potuto vedere ancora M.R. PELIKAN PITTINGER, *Contested Triumphs: Politics, Pageantry, and Performance in Livy's Republican Rome*, Berkeley, University of California Press, 2008.

<sup>116</sup> Sulla questione della necessaria autorizzazione popolare all'azione del senato in casi di emergenza – come quello già citato della repressione dei *Bacchanalia* –, vd. F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., p. 690.

<sup>117</sup> Già C.O. BRINK e F.W. WALBANK, *The Construction*, cit., pp. 106-107, nota 10, avevano ricondotto questa osservazione all'epoca di Gaio Flaminio (cfr. II 21, 8 per il giudizio di Polibio sulla distribuzione *viritim* dell'*ager Picenus Gallicus* per volontà di Flaminio nel 232).

agli occhi stupefatti di Polibio, era il potere di veto dei tribuni della plebe (*ius intercessionis*), che potenzialmente poteva impedire al senato persino di riunirsi; e i tribuni, osservava Polibio, «sono sempre tenuti a eseguire le decisioni del popolo e a uniformarsi soprattutto alla sua volontà». Per queste ragioni, conclude Polibio, il senato temeva le masse e doveva tener conto della volontà del popolo. L'assenza di ogni esplicita indicazione dei motivi per cui il senato avrebbe dovuto rispettare prudentemente le prerogative dei consoli suscita un'impressione di asimmetria; ma anche nel capitolo successivo, fra gli elementi che limitavano il potere del popolo, il ruolo dei consoli è relegato in un solo paragrafo, aggiunto alla fine, si direbbe, quasi solo per ragioni di completezza<sup>118</sup>. Evidentemente, l'equilibrio più significativo, per Polibio, era quello fra il senato e le istituzioni 'democratiche'; oltre il piano puramente istituzionale, dunque, Polibio sembra volerci presentare l'analisi di un equilibrio fra ceti diversi. In questo quadro, i consoli, membri del senato, e di regola strumento della sua volontà, non hanno una reale autonomia, e possono essere trascurati.

Neppure il *demos* poteva prendere il sopravvento sugli altri elementi del sistema politico romano; anch'esso, a sua volta, doveva tener conto della volontà del senato. Polibio individua lo strumento di pressione del senato nei confronti del *demos* nel controllo sugli appalti per i lavori pubblici in Italia, e sugli appalti relativi all'esazione delle imposte o allo sfruttamento delle risorse naturali di proprietà dello Stato, miniere in testa. Tutti questi affari avrebbero visto impegnato il *plethos*; negli appalti, infatti, sarebbero stati coinvolti, a diverso titolo, tutti – o quasi tutti. Il senato, afferma Polibio, controllava tutte queste attività: «può, infatti, concedere del tempo, alleviare le condizioni dopo un incidente e, in caso di impossibilità, rescindere del tutto il contratto d'appalto». Inoltre, dal senato si traevano i giudici dei processi civili, per tutte le cause di una certa entità<sup>119</sup>. Di conseguenza, il popolo, per prudenza, evitava di ostacolare il senato. A trattenerlo dall'opporci alle iniziative dei consoli, sarebbe bastata invece la considerazione della loro autorità assoluta nel comando militare.

La rappresentazione polibiana della dipendenza di carattere economico del popolo dal senato, in rapporto alla concessione degli appalti pubblici, ha fatto molto discutere<sup>120</sup>. Polibio in effetti sembrerebbe equiparare il *demos* al

<sup>118</sup> Cfr. già R. WEIL, *Notice*, cit., pp. 36-37.

<sup>119</sup> Cfr. C. NICOLET, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 29-30.

<sup>120</sup> Cfr. per esempio A.J. TOYNBEE, *Hannibal's Legacy. The Hannibalic War's Effects on Roman Life*, II. *Rome and her Neighbours after Hannibal's Exit*, London, Oxford University Press, 1965, pp. 342-344 («The masses' would have been surprised and annoyed if it had come to their ears that Polybius imagined them to be participants in this profitable business»); E. BADIAN,

ceto dei *publicani* e agli ambienti ad essi più vicini; solo a costoro sembra potersi applicare il quadro dell'interesse per gli appalti e della dipendenza dalla decisione del senato riguardo l'alleviamento delle condizioni di appalto. Il caso che potrebbe avere in mente Polibio è quello del 184 a.C., al tempo della rigorosa censura di Catone e Valerio Flacco, quando il senato, vinto dalle preghiere e dalle lacrime dei *publicani*, annullò i contratti assegnati dai censori a condizioni favorevoli allo Stato (Liv. XXXIX 44, 7-8)<sup>121</sup>. Il riferimento anche agli appalti per le opere pubbliche, oltre che a quelli relativi allo sfruttamento delle risorse statali, potrebbe far includere nel quadro anche i lavoratori del settore edilizio; ma comunque, il passo lascia perplessi – anche se appare legittimo annoverarlo, con Musti, fra le testimonianze dell'interesse di Polibio per gli aspetti economici del dominio romano<sup>122</sup>.

Con il capitolo successivo si passa dalla fase dell'analisi a quella della valutazione del sistema. Rappresentate le prerogative dei singoli elementi e il complesso gioco della loro interdipendenza e del loro reciproco contenimento, Polibio passa a considerarne l'azione combinata, distinguendo i periodi in cui incombe qualche minaccia dall'esterno da quelli in cui il sicuro godimento della pace e del benessere in seguito ai successi riportati potrebbe indurre alla tracotanza e alla superbia<sup>123</sup>. L'eccellenza della struttura istituzionale romana

*Publicans and Sinners. Private Enterprise in the Service of the Roman Republic*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1972, pp. 45-47, 129 nota 61, che ammette che «Polybius' chief interest is in men wealthy enough to invest in the companies of public contractors», ma afferma pure che «ownership of shares in these companies was indeed widely distributed», e ritiene che Polibio intendesse alludere anche all'indotto dell'aumento delle opere pubbliche a Roma e in Italia, i cui benefici effetti economici sarebbero stati largamente diffusi – un punto su cui concorda W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie*, cit., p. 151 nota 44; D. MUSTI, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli, Liguori, 1978, pp. 138-139 nota 65, che rettifica l'interpretazione di Badian di VI 17, 3, concludendone che Polibio «ha effettivamente esteso un po' a tutto il popolo quel che riguardava propriamente gli uomini d'affari»; C. NICOLET, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 238-239; L. PERELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, cit., pp. 94-95; e da ultimo B. MCGING, *Polybius' Histories*, cit., pp. 182-183.

<sup>121</sup> Per il ruolo giocato nella questione da Tito Quinzio Flaminio, cfr. PLUTARCO *Cat. m.* 19, 2; *Flamin.* 19, 6-7. Sulla conoscenza della vicenda del 184 da parte di Polibio, vd. C. NICOLET, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., p. 20.

<sup>122</sup> D. MUSTI, *Polibio e l'imperialismo*, cit., p. 110.

<sup>123</sup> POLYB. VI 18, 5: «Quando, invece, liberi dalle minacce esterne, essi vivono nel benessere e nell'abbondanza che seguono ai successi, godendo della prosperità, e, insidiati dall'adulazione e dall'ozio, diventano prepotenti e tracotanti, come di solito avviene [...]». Per la ferma convinzione della pericolosità dell'indolenza e dell'ozio, soprattutto «quando il corso degli eventi è favorevole e le risorse abbondanti», cfr. POLYB. XI 25, 6-7, che indica appunto nel non abbandonarsi al ἠαθυμείν e allo σχολάζειν una sorta di precetto salvifico, valido per gli eserciti, le città e i corpi. Già in I 66, 10-11, a proposito dei mercenari cartaginesi dopo la prima guerra punica, Polibio aveva posto *scholè* e *rathymia* all'origine della *stasis* (ribellione).

si rivelava in entrambe le situazioni. Il pericolo ingenerava necessariamente unità d'intenti e d'azione<sup>124</sup>: il *politeuma* romano dispiegava la sua efficacia reagendo opportunamente a ogni minaccia e facendo fronte a ogni esigenza con l'indispensabile prontezza. Tutte le parti che lo componevano si sforzavano a gara di individuare la soluzione migliore, e concorrevano alla sua realizzazione. Polibio ne traeva la conclusione del carattere irresistibile del sistema politico romano, e della sua capacità di «conseguire tutti gli scopi che si prefigge». Paradossalmente, tuttavia, la situazione più rischiosa per la stabilità del sistema era l'altra, quella della pace. Nella rappresentazione del ciclo costituzionale, Polibio aveva riportato la degenerazione delle tre forme semplici di *politeia* proprio al venir meno del compito di dover assicurare alla comunità sicurezza e benessere, della cura dell'utile comune e degli interessi del *plethos*<sup>125</sup>; il tranquillo godimento della pace, della ricchezza e del potere – o, nel caso della democrazia, almeno dell'uguaglianza e della libertà di parola<sup>126</sup> – avviava un processo di inesorabile inclinazione alla tracotanza e alla superbia. A conclusione dell'analisi dell'ordinamento istituzionale romano all'epoca di Canne, Polibio rileva come soprattutto in circostanze simili fosse possibile constatare la capacità di autorigenerazione del *politeuma* romano<sup>127</sup>:

Per il caso in cui una delle parti, crescendo oltremisura, possa entrare in conflitto con le altre e prevalere più del dovuto, infatti, è chiaro da quanto ho detto poc'anzi che, poiché nessuna delle tre parti è autosufficiente e poiché i propositi di ciascuna possono venire respinti e intralciati dalle altre, nessuna cresce oltremisura né eccede in superbia. Tutte, infatti, restano nell'ambito loro riservato, sia perché ostacolate nei loro impulsi, sia perché temono in partenza il controllo altrui (POLYB. VI 18, 7-8).

La descrizione dell'ordinamento istituzionale che permise ai Romani di uscire vittoriosi dalla guerra annibalica per procedere immediatamente alla rapida conquista di quasi l'intera *oikoumene* si chiude dunque con una nota di ottimismo sulla stabilità del sistema, che appare possedere gli anticorpi necessari a combattere l'impulso naturale alla degenerazione.

<sup>124</sup> Vd. F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., p. 697, per le diverse attestazioni del luogo comune greco secondo cui la presenza di un pericolo esterno contribuiva a mantenere la concordia interna.

<sup>125</sup> Cfr. POLYB. VI 7, 4-9, per la trasformazione della *basileia* in tirannide; VI 8, 3-6, per la degenerazione dell'aristocrazia in oligarchia

<sup>126</sup> POLYB. VI 9, 4-9.

<sup>127</sup> POLYB. VI 18, 5-6 («[...] soprattutto allora è possibile constatare come il sistema politico trovi soccorso in se stesso»).

A questo punto, Polibio, dopo un approfondito esame degli usi militari romani, sul quale in questa sede non è possibile né forse sarebbe opportuno soffermarsi, ma che pure ha contribuito alla sua fortuna in età moderna (VI 19-42)<sup>128</sup>, passava alla comparazione fra la *politeia* romana e gli altri *politeumata* che avevano fama di virtù. Fra questi, tuttavia, operava una selezione personale, affrettandosi a rimuovere Tebe e Atene dal novero delle *politeiai* ammirevoli<sup>129</sup>. Il breve predominio tebano, infatti, non sarebbe stato causato dall'eccellenza della *politeia*, ma dal valore dei capi; non a caso, infatti, «le fortune dei Tebani crebbero, fiorirono e cessarono di pari passo con le vite di Epaminonda e di Pelopida»<sup>130</sup>. Qualcosa di analogo si sarebbe potuto dire anche per Atene. Benché Polibio sia costretto ad ammettere la maggior frequenza delle sue fasi di fioritura, le riporta tutte al valore dei singoli *leaders* politici, fra i quali menziona innanzi tutto Temistocle. Diversamente da Roma, Atene a Polibio appariva capace di far fronte solo alle fasi politiche più tempestose, e destinata invece al naufragio nelle acque tranquille del porto. Come l'equipaggio di una nave senza comandante, gli Ateniesi si lasciavano indurre alla concordia e a fare il necessario solo nelle situazioni di pericolo; ripreso coraggio, una volta passata la tempesta, offrivano un turpe spettacolo di contrasti e conflitti civili, che li portava alla rovina «nei periodi di sicura tranquillità»<sup>131</sup>.

<sup>128</sup> Cfr. A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera*, cit., p. 50, e soprattutto Id., *Polybius' Reappearance in Western Europe*, in *Polybe*, cit., pp. 347-372, in particolare pp. 354, 361, 362-363, 365, 367-370. Sull'importanza della scelta di Polibio di dedicare tanto spazio all'organizzazione militare romana, «dalla quale dipese in larga parte il successo dell'espansione», cfr. (oltre a E. KORNEMANN, *Zum Staatsrecht des Polybios*, cit., p. 173) T.A. SINCLAIR, *Il pensiero politico classico*, tr. it. a cura di L. FIRPO, Bari, Laterza, 1961, p. 362; A. ROVERI, *Studi su Polibio*, cit., p. 165, e più di recente vd. anche F.W. WALBANK, *A Greek looks at Rome*, cit., p. 280; F. MILLAR, *Author's Prologue*, in Id., *Rome, the Greek World, and the East*, cit., pp. 1-22, in particolare p. 10 («all ancient political communities were in fact by their nature military organizations»); e soprattutto Id., *The Roman Republic*, cit., pp. 25-26; 34. Da ultimo, B. MCGING, *Polybius' Histories*, cit., p. 183 ha rilevato come questi capitoli polibiani rappresentino «the single most important source of information on the Roman Republican army we have» (cfr. già K. ZIEGLER, *Polybios 1*), cit., col. 1479).

<sup>129</sup> Per l'ostilità di Polibio nei confronti di Atene e Tebe, cfr. già F.W. WALBANK, *Polybius on the Roman Constitution*, cit., p. 82, e A. ROVERI, *Studi su Polibio*, cit., pp. 190-191. Anche della costituzione dei Mantineesi, menzionata in VI 43, 1, fra quelle la cui fama di eccellenza sarebbe stata tramandata da «quasi tutti gli scrittori», non appare più menzione nei capitoli successivi, senza però che Polibio ne motivi l'esclusione. Vd. F.W. WALBANK, *Commentary*, I, cit., p. 724; D. MUSTI, *Polibio e la democrazia*, cit., pp. 167-168; G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., p. 89, che ipotizza che Polibio «der ja selbst Arkadier war, habe über die Verfassung Mantineas mehr gesagt».

<sup>130</sup> POLYB. VI 43, 6.

<sup>131</sup> POLYB. VI 44. Nella formula conclusiva, al § 9, motivando l'esclusione delle costituzioni

Liberatosi di Atene e Tebe, Polibio passava alla costituzione di Creta, di cui, in polemica con «i più dotti degli scrittori antichi – Eforo, Senofonte<sup>132</sup>, Callistene, Platone –», contestava sia che fosse analoga alla costituzione spartana, sia che fosse degna di lode. A caratterizzare la costituzione degli Spartani erano l'uguaglianza della proprietà terriera fra i cittadini e il «totale disprezzo» in cui era tenuto il possesso di denaro; inoltre, sul piano più strettamente istituzionale, le cariche dei re e dei membri della *gerousia* erano vitalizie<sup>133</sup>. A Creta, invece, tutto il contrario: le magistrature erano annuali, di carattere democratico; di terra se ne poteva acquistare all'infinito; e per quanto riguarda il denaro, tanta era l'avidità che «presso i soli Cretesi, tra tutti gli uomini, nessuna forma di guadagno è ritenuta vergognosa»<sup>134</sup>. Ostilità e pregiudizi nei confronti dei Cretesi inducono Polibio a insistere ancora sulla contrapposizione fra Sparta e Creta, polemizzando in particolare con Eforo<sup>135</sup>: mentre Licurgo, rimuovendo l'avidità, aveva assicurato la concordia, a Creta l'avidità innata degli abitanti aveva moltiplicato conflitti, stragi e guerre civili.

Provata così la profonda differenza fra la costituzione degli Spartani e quella dei Cretesi, Polibio passava alle «ragioni per le quali riteniamo che la costituzione dei Cretesi non sia degna di lode né di emulazione»<sup>136</sup>. Questa volta, la dimostrazione passava per l'affermazione di un criterio generale, da applicare a tutte le diverse forme istituzionali: Polibio individuava i due principi in base ai quali valutare ogni *politeia* nei costumi e nelle leggi (ἔθη καὶ νόμοι). Poiché «tra questi, quelli che sono da preferire rendono la vita privata degli uomini onesta e temperata e il carattere generale della città civile e giusto, quelli da evitare, invece, hanno effetti contrari»<sup>137</sup>, era possibile giudicare la qualità dei cittadini da quella dei costumi e delle leggi, e questa a sua volta dal comportamento dei cittadini. Così, la tendenza alla frode e

di Atene e Tebe dalla discussione che segue, Polibio affermava che in esse era l'*ochlos* a gestire «tutto secondo i propri impulsi, in un caso distinguendosi per veemenza ed asprezza, nell'altro per violenza e passionalità».

<sup>132</sup> Sulla menzione di Senofonte vd. K. ZIEGLER, *Polybios 1*), cit., col. 1494 n. 2, che proporrrebbe di intenderla come frutto della corruzione del nome di un meno noto Xenion, autore di *Kretikà*.

<sup>133</sup> POLYB. VI 45.

<sup>134</sup> POLYB. VI 46, 3. Più avanti, in realtà, un analogo giudizio colpisce i Cartaginesi (VI 56, 2).

<sup>135</sup> Colpevole di aver «usato le stesse parole nel presentare le due costituzioni, sicché, se non si prestasse attenzione ai nomi propri, in nessun modo si potrebbe capire di quale delle due stia trattando»: POLYB. VI 46, 10.

<sup>136</sup> POLYB. VI 46, 11.

<sup>137</sup> POLYB. VI 47, 2.

all'ingiustizia caratteristica della vita privata e pubblica dei Cretesi doveva necessariamente portare alla condanna della loro *politeia*.

Esclusa rapidamente dalla competizione per il primato anche la costituzione immaginata da Platone, costruzione puramente teorica che non meritava di essere posta a confronto con quante avevano dato prova di sé nella prassi più di quanto una statua potesse confrontarsi con gli uomini viventi<sup>138</sup>, Polibio restringe l'analisi alle costituzioni di Sparta, Cartagine e Roma. L'esame procede a coppie: con la *politeia* romana vengono messe a confronto prima la costituzione degli Spartani, poi quella cartaginese.

Polibio ha parole di ammirazione per l'operato di Licurgo: stabilendo tutto il necessario per assicurare la concordia fra i cittadini, il dominio sulla Laconia e la libertà, il legislatore spartano aveva mostrato una previdenza sovrumana. «L'uguaglianza nelle proprietà e lo stile di vita semplice e comunitario, infatti, miravano ad assicurare moderazione alla vita privata e a mettere la vita pubblica al riparo da contrasti interni [...]»<sup>139</sup>: anche a proposito di Sparta, Polibio ribadisce il principio, già affermato a più riprese nella trattazione sulla successione ciclica delle forme istituzionali, secondo cui l'ostentazione di uno stile di vita più ricco e lussuoso rispetto al resto della popolazione suscita invidia e contribuisce all'origine dei conflitti civili. Inoltre, la famosa *agogè* spartana rendeva i cittadini «uomini forti e valorosi», facendo sì che potessero resistere, o persino scoraggiare ogni tentativo di aggressione<sup>140</sup>. Tuttavia, per la conquista, l'egemonia e la contesa sul piano internazionale, la costituzione spartana risultava del tutto inadeguata; Licurgo aveva reso gli Spartani ambiziosi e avidi di dominio nei confronti degli altri Greci, senza dar loro gli strumenti per procurarselo e gestirlo<sup>141</sup>. Il megalopolitano Polibio si lascia andare a una condanna dell'imperialismo degli Spartani, «primi tra i Greci a desiderare per avidità la terra dei loro vicini», e ne rievoca il giuramento, al tempo della prima guerra messenica, di «non sciogliere l'assedio prima di aver espugnato Messene»<sup>142</sup>; quindi, rimprovera agli Spartani di aver consegnato le città greche d'Asia ai Persiani, con la pace di Antalcida, in cambio del sostegno finanziario necessario a imporre il proprio dominio sui Greci. L'economia agraria della Sparta licurghea, con

<sup>138</sup> POLYB. VI 47, 7-10.

<sup>139</sup> POLYB. VI 48, 3.

<sup>140</sup> POLYB. VI 48, 3-5 («[...] l'addestramento alle fatiche e alle imprese pericolose mirava a forgiare uomini forti e valorosi», § 3).

<sup>141</sup> POLYB. VI 48, 6-8.

<sup>142</sup> POLYB. VI 49, 1-3.



la sua moneta di ferro, non poteva sorreggere le aspirazioni egemoniche di Sparta nel V e IV secolo a.C.<sup>143</sup>.

In conclusione, Polibio ribadisce l'eccellenza della costituzione di Licurgo per la difesa del territorio e il mantenimento della libertà, e la sua inadeguatezza alla conquista e alla gestione dell'egemonia. A questo fine, si doveva ammettere «che il sistema politico laconico è difettoso, e che quello dei Romani è superiore e dotato di una struttura più efficace»<sup>144</sup>. A dimostrarlo, erano i fatti: gli Spartani avevano pagato l'effimera conquista dell'egemonia sui Greci correndo seri rischi anche per la propria libertà, mentre ai Romani la stabile conquista del dominio sull'Italia aveva fatto da trampolino di lancio per la rapida sottomissione di tutta l'ecumene<sup>145</sup>.

Concluso il confronto fra la costituzione licurghica e il sistema politico romano, Polibio passa finalmente all'esame del *politeuma* dei Cartaginesi, affermandone il carattere di costituzione mista, analoga a quella degli Spartani e dei Romani: «c'erano, infatti, presso di loro dei re, il senato esercitava un'autorità di tipo aristocratico e la massa aveva il controllo nell'ambito che le competeva»<sup>146</sup>. Tuttavia, si affretta a precisare,

ai tempi in cui intrapresero la guerra annibalica, il sistema politico dei Cartaginesi era peggiore, migliore, invece, quello dei Romani. Poiché in ogni corpo, in ogni costituzione, in ogni azione ci sono, secondo natura, una crescita, poi un momento culminante e infine un declino, ed è nel momento culminante che essi danno il meglio di sé sotto tutti i punti di vista, ecco la ragione per cui allora i due sistemi politici erano in condizioni diverse tra loro. Come lo Stato dei Cartaginesi divenne potente e prospero prima di quello dei Romani, infatti, così Cartagine già allora era in declino, mentre Roma proprio allora conosceva la sua massima fioritura, almeno nella struttura costituzionale. Perciò a Cartagine il popolo aveva già rilevato il potere maggiore nelle deliberazioni, mentre a Roma lo esercitava ancora il senato. Quindi, poiché presso gli uni deliberavano i più (i *polloi*), presso gli altri i migliori (gli *aristoi*), le decisioni dei Romani in materia di affari pubblici erano più efficaci. Così, dopo aver subito

<sup>143</sup> POLYB. VI 49, 3-10, da vedere con le osservazioni di MUSTI, *Polibio*, cit., p. 622.

<sup>144</sup> POLYB. VI 50, 1-4 (la citazione dal § 4).

<sup>145</sup> POLYB. VI 50, 5-6. Sulla conclusione del brano, in cui Polibio rileva come alla conquista romana «concorsero non poco l'abbondanza e la facile reperibilità delle risorse», cfr. D. MUSTI, *Polibio*, cit., p. 641; ID., *Aspetti economici ed aspetti politici dell'espansione romana nella storiografia polibiana*, in W.V. HARRIS (ed. by), *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, PMAAR 29, 1984, pp. 35-54, in particolare pp. 46-47.

<sup>146</sup> POLYB. VI 51, 1-2.

disastri su tutta la linea, alla fine prevalsero sui Cartaginesi nella guerra grazie alla bontà delle loro decisioni (VI 51, 3-8)<sup>147</sup>.

Si tratta di un passo centrale nella struttura del VI libro<sup>148</sup>, in cui sembrano confluire e trovare finalmente un tentativo di armonizzazione i diversi fili che lo percorrono. Innanzi tutto, Polibio vi riprende il tema della connessione fra la natura della *politeia*, la qualità delle decisioni politiche che ne scaturiscono e il successo internazionale, e afferma esplicitamente la superiorità del sistema politico romano, all'epoca della guerra annibalica, su quello cartaginese; si spiega così la ripresa romana dopo i disastri del Trasimeno e di Canne. Trova finalmente risposta la domanda posta già nel proemio sulla natura del sistema politico cui Roma doveva la rapida conquista di quasi l'intera ecumene. Quindi, l'affermazione secondo cui la superiorità istituzionale romana dipendeva dal fatto che a Roma il processo decisionale era saldamente controllato dagli *aristoi*, che si esprimevano attraverso il senato, mentre a Cartagine se ne erano ormai appropriati i *polloi* non rivela soltanto le preferenze politiche di Polibio<sup>149</sup>; accompagnata com'è dal rinvio alla parabola naturale di *auxesis*, *akmè* e *phthisis*, essa indica un tentativo di conciliazione fra la teoria dell'anaciclosi, la convinzione nella superiore stabilità della costituzione mista e il ritmo naturale di sviluppo, culmine e decadenza. Le due potenze che si erano contese l'egemonia nel Mediterraneo occidentale godevano entrambe di una costituzione mista; ma una, quella di Cartagine, era già nella fase di declino, mentre quella romana era all'acme; al punto più alto della parabola corrispondeva il dominio dell'elemento aristocratico, la fase di declino si caratterizzava per la preponderanza delle masse. In questa prospettiva, che sembra ammettere la possibilità di un'evoluzione da un predominio aristocratico alla prevalenza delle masse anche all'interno di una costituzione mi-

<sup>147</sup> Su questo passo, e sul suo significato, cfr. C. NICOLET, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 20-22; 31-32, che acutamente vi accosta POLYB. XXIII 14, 1, dove la Roma in cui primeggiò Scipione Africano viene presentata come un *aristokratikòn politeuma* (vd. oltre nel testo). Contro la sua conclusione secondo cui, agli occhi di Polibio, la costituzione di Roma prima dei Gracchi «pouvait sans trop de risque être qualifiée d'*aristocratie*» (cfr. già H. RYFFEL, *METABOΛH ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*, cit., pp. 183-185 con le nn. relative), vd. comunque F.W. WALBANK, *A Greek looks at Rome*, cit., pp. 281-283.

<sup>148</sup> Come rilevato già da H. EISENBERGER, *Die Natur*, cit., pp. 55-56. Sulla struttura complessiva del libro basti qui rinviare a O. CUNTZ, *Polybius und sein Werk*, cit., pp. 37-38; V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., pp. 47-48; P. PÉDECH, *La méthode*, cit., p. 306 nota 13; C. NICOLET, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 16-17; R. WEIL, *Notice*, cit., pp. 10-11; C.B. CHAMPION, *Cultural Politics*, cit., pp. 85-88.

<sup>149</sup> Cfr. G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 97-98, che legge anche in VI 14, 9, un indizio del favore di Polibio per l'elemento aristocratico.

sta, si deve collocare, e può trovare spiegazione, l'affermazione di Polibio in XXIII 14, 1 secondo cui Scipione Africano dispiegò la sua *philodoxia* in un *politeuma aristokratikòn*: la carriera di Scipione si pone appunto nella fase in cui il predominio del senato caratterizzava in senso aristocratico l'equilibrio interno alla *miktè politeia* romana. Polibio dunque doveva ritenere che anche una costituzione mista fosse soggetta ai processi di trasformazione di tutti gli esseri viventi, e che le tappe della sua evoluzione fossero parallele a quelle del ciclo costituzionale; in questo senso sembra doversi intendere l'insistenza sul carattere naturale, *katà physin*, del processo di formazione della *politeia* romana. Soltanto, evidentemente, la costituzione mista repubblicana era il frutto di uno sviluppo progressivo, in cui il passaggio da una fase all'altra del ciclo non comportava l'eliminazione della forma politica sostituita, ma ne prevedeva la permanenza in un organismo fattosi più complesso per l'affiancarsi di nuove forme istituzionali alle vecchie che si trasformavano. Così, con la cacciata di Tarquinio il Superbo, che segna la fine della tirannide, si instaura un'aristocrazia, ma l'istituzione del consolato consente contemporaneamente la sopravvivenza di una forma di potere monarchico – sia pure limitato dalla durata annuale della carica e dalla collegialità. Con la fine del decemvirato, equivalente alla fase oligarchica, e le leggi *Valeriae Horatiae* non scompare il ruolo del senato – l'elemento aristocratico –, ma gli si impone la convivenza con un elemento popolare accresciuto nel suo potere<sup>150</sup>. A Roma si procedeva dunque non per sostituzione, ma per accumulazione; nelle diverse fasi di transizione, l'elemento istituzionale dominante nella fase precedente non si perdeva, ma si trasformava, rientrando nei limiti; e soprattutto, gli si affiancava la forma successiva nel ciclo, con l'effetto di renderne assai più difficile una nuova degenerazione. La compresenza di poteri di natura diversa creava infatti un complesso equilibrio, in cui ognuna delle parti risultava trattenuta nei suoi impulsi alla prevaricazione e alla superbia dal contrappeso esercitato dagli altri elementi.

L'equilibrio istituzionale tuttavia non era sufficiente a sottrarre la costituzione mista della repubblica dalla legge naturale per cui ogni essere vivente, e ogni assetto istituzionale, è destinato alla lunga alla degenerazione; in questo quadro si spiega l'insistenza, negli ultimi capitoli del libro, sul sistema educativo romano. Polibio vi arriva ancora attraverso il confronto fra le *politeiai* delle due potenze che si erano affrontate nella guerra annibalica: ai Cartaginesi riconosce la superiorità nelle operazioni di guerra per mare, per la loro tradizionale esperienza in questo campo; ma si affretta a rilevare che «nelle operazioni di terra, invece, i Romani sono assai meglio esercitati

<sup>150</sup> Cfr. TH. COLE, *The Sources*, cit., p. 479.

dei Cartaginesi». La ragione della negligenza punica in questo settore viene individuata nell'impiego di milizie straniere e mercenarie, cui Polibio contrappone le truppe «indigene e cittadine» dei Romani.

Così anche in quest'ambito questo Stato merita maggiore approvazione di quello: mentre l'uno, infatti, ripone sempre le speranze di libertà nel coraggio dei mercenari, l'altro – quello dei Romani – le ripone nel valore dei propri uomini e nel soccorso degli alleati. Perciò, anche quando all'inizio hanno la peggio, i Romani riescono a riscattarsi completamente, al contrario dei Cartaginesi. Essi, infatti, poiché si battono per difendere la patria e i figli, non possono mai arrestare il loro impeto, ma continuano a lottare all'ultimo respiro finché non hanno il sopravvento sui nemici (VI 52, 5-7).

Al carattere indomabile delle milizie cittadine romane e al coraggio degli uomini a bordo, elemento determinante per la vittoria, Polibio riporta anche lo straordinario recupero per cui i Romani arrivarono a contendere alla città rivale anche la superiorità nella guerra navale<sup>151</sup>; e dopo aver affermato la naturale superiorità degli Italici rispetto «ai Fenici e ai Libici nella forza fisica come nell'audacia dell'animo» – un omaggio a pregiudizi etnici tradizionali, e molto diffusi<sup>152</sup> –, apporta un contributo più originale e interessante, osservando come «d'altra parte, con le loro usanze incoraggiano notevolmente i giovani su questa strada»<sup>153</sup>. Assai più che il *topos* della pretesa superiorità militare dei popoli d'Occidente sugli Orientali, Polibio enfatizza i costumi grazie ai quali a Roma si era diffusa capillarmente la tenacia militare che alla lunga permise di avere la meglio sui Cartaginesi. È in questo contesto che si collocano i capitoli già esaminati sulle cerimonie funebri dei membri della *nobilitas* (VI 53-54), sull'*exemplum* di Orazio Coclite (VI 55), sulla maggior correttezza romana nella gestione del denaro pubblico rispetto non solo ai Cartaginesi, ma anche ai Greci, e sulla *deisidaimonia* che permeava la società romana (VI 56). Infine, prima di ristabilire la connessione con il tessuto narrativo in cui aveva incastonato l'analisi del VI libro attraverso l'aneddoto sul rifiuto di riscattare i prigionieri di Canne (VI 58)<sup>154</sup>, Polibio riprende le fila del discorso già svolto e arriva a una conclusione.

<sup>151</sup> Un punto sul quale aveva già espresso al sua ammirazione in I 20, 11-16.

<sup>152</sup> Cfr. C.B. CHAMPION, *Cultural Politics*, cit., pp. 77-78; 82 su questo passo, e più in generale la discussione alle pp. 76-78, con la conclusione che «for the most part, Polybius does not employ the argument of nature as an exhaustive causal explanation for collective societal characteristics».

<sup>153</sup> POLYB. VI 52, 10.

<sup>154</sup> Cfr. già A. ROVERI, *Studi su Polibio*, cit., p. 165.

Partendo dalla necessità naturale della trasformazione e della morte per tutte le cose, Polibio distingue i due possibili modi della corruzione di ogni genere di costituzione, dall'esterno e dall'interno. Solo quest'ultimo, prosegue, può essere soggetto a un'ordinata considerazione teorica, per cui Polibio rinvia alla propria analisi del ciclo costituzionale, ribadendo la possibilità di applicarlo alla previsione del futuro già affermata in 4, 11-13 e 9, 10-14<sup>155</sup>.

Quando uno Stato, dopo aver respinto molti e gravi pericoli, ottiene una supremazia e un dominio incontrastati è evidente che, poiché la prosperità diventa a lungo di casa, la vita si fa più lussuosa, e maggiore del dovuto, fra gli uomini, la competizione per le cariche pubbliche e gli altri obiettivi ambiziosi. Via via che questa tendenza aumenta, l'avidità di potere, il senso di vergogna legato all'assenza di fama e, ancora, lo stile di vita improntato alla sfrontatezza e al lusso cominceranno a modificare in peggio lo Stato, e il popolo si assumerà il merito del mutamento, quando si riterrà offeso dalla eccessiva avidità di guadagno di alcuni o sarà gonfiato da altri, che lo aduleranno per desiderio di potere. Allora, preda dell'ira, prendendo tutte le decisioni sotto la spinta della passione, non vorrà più obbedire, né avere gli stessi diritti dei capi: vorrà avere per sé tutto, o il più possibile. Una volta che ciò sarà avvenuto la costituzione assumerà il più bello dei nomi – libertà e democrazia –, ma la peggiore delle realtà, l'oclocrazia<sup>156</sup> (VI 57, 5-9).

Nella conclusione del libro, dunque, risuonano note già familiari. Polibio sembra riecheggiare la rappresentazione della degenerazione della democrazia già presentata in VI 9, 5-9<sup>157</sup>; il contesto, tuttavia, e il riferimento a una *politeia* che dopo aver superato «molti e gravi pericoli» abbia acquistato «una supremazia e un dominio incontrastati» (εἰς ὑπεροχὴν καὶ δυναστείαν ἀδῆριτον ἀφικηται, § 5<sup>158</sup>), inducono a pensare che questa volta intenda ri-

<sup>155</sup> Sul carattere della previsione del futuro costituzionale immaginata da Polibio, vd. le stimolanti considerazioni di D.E. HAHM, *Polybius' applied political theory*, cit.; Id., *Kings and constitutions*, cit., pp. 466-473.

<sup>156</sup> C. NICOLET, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 34-35, rileva la consapevolezza polibiana «du caractère polémique, ambivalent, non-objectif» dei termini del linguaggio politico.

<sup>157</sup> Cfr. già fra gli altri F.W. WALBANK, *Polybius on the Roman Constitution*, cit., p. 86, che nella condanna della democrazia in questo passo leggeva «the authentic voice of prejudice, of the Achaean leader and friend of Scipio»; C. NICOLET, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., p. 33.

<sup>158</sup> Di conquista da parte dei Romani di una *aderitos ... exousia* generale dopo la fine della monarchia macedone, e degli effetti che ciò produsse sulla vita pubblica e privata, Polibio parlerà in XXXI 25, 6-7 (i due brani sono accostati già da V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., p. 64 nota 43; C.O. BRINK and F.W. WALBANK, *The Construction*, cit., pp. 104-105; F.W. WALBANK,

ferirsi esplicitamente a Roma<sup>159</sup>. In precedenza, d'altra parte, come si è visto, Polibio aveva già mostrato chiaramente di non considerare la costituzione mista esente dal naturale processo di trasformazione<sup>160</sup>. Il libro sembra concludersi dunque con una visione pessimistica, con la previsione delle forme dell'inevitabile degenerazione della costituzione di Roma; dei meccanismi che avrebbero dovuto rallentarla, se non impedirli, non si fa più menzione. Alla fine, si potrebbe dire, la forza del ritmo naturale, che dopo la fase di ascesa e l'acme prevede inevitabilmente la degenerazione e la fine, ha la meglio, agli occhi di Polibio, sui fragili argini posti dall'ingegno umano. Ma la consapevolezza dell'instabilità delle forme politiche non fa che aumentare l'ammirazione per il sistema di equilibri e contrappesi che aveva saputo ostacolare la corsa delle forze della natura, e contribuisce a spiegare l'insistenza di Polibio sulle forme della trasmissione dei valori nella repubblica: solo l'adesione a un simile sistema di valori, che a tutto anteponeva il bene pubblico, poteva arrestare la decadenza politica<sup>161</sup>.

*Commentary*, cit., p. 648; K.-E. PETZOLD, *Studien*, cit., pp. 89-90). Cfr. anche X 36, 3, dove osservava significativamente come i Cartaginesi, convinti di godere del dominio incontrastato (*aderitos*) dell'Iberia, avrebbero preso a comportarsi con superba tracotanza (*hyperephania*) nei confronti degli indigeni. In XV 10, 2, nel discorso di esortazione alle truppe prima della battaglia di Zama, Publio Cornelio Scipione avrebbe affermato che la vittoria sui Cartaginesi avrebbe procurato ai Romani l'*hegemonia* e la *dynasteia aderitos* non solo sull'Africa, ma anche sul resto dell'ecumene. Per il legame fra una supremazia incontrastata e la *hyperephania* nella riflessione di Polibio, vd. anche W. THEILER, *Schichten im 6. Buch*, cit., p. 297.

<sup>159</sup> Vd. Già, fra gli altri, C.O. BRINK and F.W. WALBANK, *The Construction*, cit., 119; ID., *Polybius and the Roman State*, cit., pp. 251-252; D. MUSTI, *Polibio*, cit., pp. 617-618. Cfr. però l'impostazione diversa di C. NICOLET, *Polybe et la «constitution» de Rome*, cit., pp. 33-34.

<sup>160</sup> Cfr. ancora D. MUSTI, *Polibio*, cit., p. 623.

<sup>161</sup> Per la centralità nella visione polibiana degli «shared moral values that conduce to a good constitution», cfr. D.E. HAHM, *Kings and constitutions*, cit., p. 476, e già ID., *Polybius' applied political theory*, cit., p. 8 e *passim*, e B. MEISSNER, *ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ*, cit., p. 336.

**ASPETTI DELLA RIFLESSIONE  
SUL GOVERNO MISTO NEL PENSIERO  
POLITICO ROMANO DA CICERONE ALL'ETÀ  
DI GIUSTINIANO**

di *Umberto Roberto*

*1. Cicerone e il pensiero politico greco*

In una lettera a Catone, esponente di primo piano del ceto senatorio, Cicerone ricorda la condivisione di studi e di interessi per la filosofia greca: «Noi che siamo stati i soli ad introdurre nel foro, nella vita politica, e quasi persino a portare sul campo di battaglia, la vera e antica filosofia, che agli occhi di taluni non serve che per i pigri ozi» (Cic. *Ad Fam.* XV 4, 16). La grande importanza di Cicerone per la storia del pensiero politico romano non si spiega solo con la mole delle sue opere a noi pervenute, a fronte di un generale naufragio del pensiero politico repubblicano; a rendere preziosa la sua opera è soprattutto il confronto con i grandi pensatori greci, in particolare con Platone e Aristotele; ma l'esito di questo confronto è una elaborazione originale, che si fonda sulla comparazione tra pensiero greco e tradizione etica, politica e giuridica romana<sup>1</sup>. D'altra parte, il pensiero di Cicerone è inscindibile dal suo impegno politico. Alle origini della sua

<sup>1</sup> Sui rapporti tra Cicerone e il pensiero greco, cfr. in generale V. PÖSCHL, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1936; E. BERTI, *Il «De Re publica» di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova, Cedam, 1963; ID., *Sulla costituzione mista in Platone, Aristotele e Cicerone*, in H.C. GÜNTER, A. RENGAKOS (a cura di), *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 279-285. Sulla riflessione politica di Cicerone, cfr. E. LEPORE, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli, Istituto italiano per gli Studi Storici, 1954; L. PERRELLI, *Il pensiero politico di Cicerone*, Firenze, La Nuova Italia, 1990. Recentemente, sull'attività culturale e politica di Cicerone cfr. E. NARDUCCI, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

riflessione sul governo misto v'è in particolare il tema della *concordia* tra i cittadini. L'affermazione della *concordia* civica è questione centrale nella vita politica romana già a partire dal IV secolo a.C. Nel I sec. a. C., durante lo scontro tra gli *optimates*, i sostenitori dell'autorità del Senato, e i *populares*, i "democratici" difensori della libertà del *populus*, il tema della *concordia* assunse in Cicerone il valore di strumento prezioso per salvare le istituzioni della Repubblica.

Cicerone apparteneva ad una famiglia equestre di Arpino; per questa ragione, pur svolgendo la carriera da senatore fino ad ottenere il consolato nel 63 a.C., egli rimase per tutta la vita molto vicino al ceto dei cavalieri. In una prima fase, culminante nel consolato e nella lotta contro Catilina, la sua visione di *concordia* puntò ad una alleanza tra senatori e cavalieri per il bene dello Stato e la sua conservazione<sup>2</sup>. Anzi, la lotta contro Catilina indusse Cicerone ad estendere il fronte di quanti aspiravano alla conservazione dello Stato. Al concetto di *concordia ordinum*, fondata sull'intesa tra i ceti dirigenti, senatori e cavalieri, si affiancò, già nel 63, l'idea del *consensus omnium bonorum*, l'accordo di tutti gli uomini fedeli ai valori della Repubblica e della tradizione romana (*boni*). In anni difficili, tra il 60 e il 56 a.C., Cicerone tornò a riflettere sulla necessità della *concordia ordinum*, messa in crisi dalle ambizioni di Cesare, Crasso, Pompeo. Al suo ritorno a Roma dopo l'esilio, comminato per le manovre del tribuno Clodio, Cicerone ribadì nell'orazione *Pro Sestio* (marzo 56) la necessità di unità tra i cittadini, realizzata attraverso il *consensus bonorum*<sup>3</sup>. In questa orazione Cicerone amplia il concetto di *boni*, inglobando tra loro non solo gli aristocratici, ma tutti quelli che hanno a cuore il bene della Repubblica (*Pro Sestio* 96-97; 104-131). E tuttavia, nonostante questa apertura, Cicerone non abbandonò mai la sua visione aristocratica della politica. L'estensione del concetto di *boni*, infatti, non contrasta con la convinzione che il Senato e i suoi membri siano garanzia della conservazione dello Stato. Questo pensiero è perfettamente espresso nella *Pro Sestio* 65, 137, con riferimento all'evoluzione storica dell'ordinamento politico:

Non avendo potuto sopportare il potere dei re, i nostri antenati nominarono dei magistrati annuali, pur ponendo alla testa della Repubblica un consiglio permanente, il Senato; decisero che i membri di questo consiglio sarebbero stati scelti dal popolo intero, e che l'accesso a questo supremo

<sup>2</sup> Sul concetto di *concordia* nella riflessione di Cicerone, cfr. E. LEPORE, *Il pensiero politico romano del I secolo*, in *Storia di Roma*, II 1, *La repubblica imperiale*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 875-883, partic. pp. 860-861; sul contesto politico e culturale all'epoca della *Pro Sestio*: E. NARDUCCI, *Cicerone*, cit., pp. 243-256.

<sup>3</sup> Cfr. E. LEPORE, *Il pensiero politico romano*, cit., pp. 863-869.



ordine sarebbe stato aperto al merito e all'attività di tutti i cittadini; fecero del Senato il guardiano, il difensore, il protettore della Repubblica; vollero che i magistrati facessero ricorso all'autorità di questo ordine, e fossero come i servitori di questo maestoso consiglio; vollero che il senato stesso fosse sostenuto dallo splendore degli ordini che venivano subito dopo di esso, e che proteggesse e aumentasse la libertà e gli interessi della plebe.

Si tratta di una chiave di lettura della storia romana che anticipa la riflessione teorica del *De re publica* e del *De legibus*<sup>4</sup>.

Tra 55 e 51, anni decisivi per le sorti delle istituzioni repubblicane, Cicerone si dedicò alla stesura di una trilogia di dialoghi: il *De oratore*, il *De re publica*, il *De legibus*. Le due ultime opere rappresentano la *summa* del pensiero politico ciceroniano e il tentativo di indicare l'azione politica più opportuna ad un ceto senatorio sbandato per gli eventi. Il *De re publica* e il *De legibus* vennero composti uno di seguito all'altro. Prima della sua partenza verso la Cilicia (nel 52), in qualità di governatore, Cicerone riuscì a pubblicare il *De re publica*; il *De legibus*, forse ancora incompleto, rimase invece inedito. Quando Cicerone tornò dalla Cilicia, la guerra civile e la dittatura di Cesare resero inadeguata l'opera e ne distolsero l'autore dalla pubblicazione. Il *De re publica*, in 6 libri, ci è giunto solo in frammenti. Un palinsesto scoperto dal cardinale Angelo Mai nel 1820 ha restituito lunghi frammenti dei libri primo e secondo; qualche frammento del terzo libro si è pure conservato. Al contrario, scarsi frammenti sopravvivono dei libri quarto e quinto. E solo l'ultima parte del libro VI si è conservata sotto il titolo *Somnium Scipionis*. I temi centrali del *De re publica* appaiono già indicati in una lettera di Cicerone al fratello Quinto (III 5, 1). Scopo del lavoro era quello di individuare «la migliore forma di governo e il migliore cittadino» (*de optimo statu civitatis e de optimo cive*). E tuttavia, non bisogna fraintendere il materiale a noi giunto, riducendo ad unico tema del *De re publica* l'interesse alle forme di governo. Al contrario nei libri III-VI emergevano altre questioni, connesse al problema del rispetto del *mos* e alla necessità di individuare uomini capaci di governare lo Stato, conservandone la forza e il prestigio. In particolare, il libro III era probabilmente dedicato al problema della giustizia nella città,

<sup>4</sup> Il passo è stato giustamente accostato ad un brano di età sillana, tratto dalla *Retorica ad Erennio* IV 47: «Il dovere del Senato è di assistere la città col suo consiglio; il dovere del magistrato è di conformarsi con cura e diligenza alla volontà del Senato; il dovere del popolo è, mediante le sue votazioni, di scegliere e di approvare la politica migliore e gli uomini più qualificati». Cfr. J.-L. FERRARY, *Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. I, Torino, Utet, 1982, pp. 723-804, partic. pp. 744-745.

e alla necessità di un governo giusto. A giudicare dai frammenti, i libri IV, V e VI erano invece dedicati al discorso sul miglior cittadino. L'opera è in forma di dialogo. Ne sono protagonisti Scipione Emiliano e taluni suoi amici, convenuti nella villa dell'Emiliano in occasione delle Ferie Latine del 129 a.C. Si tratta naturalmente di un'ambientazione fittizia, scelta da Cicerone a motivo della sua grande ammirazione per Scipione<sup>5</sup>.

*De optimo statu civitatis*: nel primo libro Lelio chiede a Scipione Emiliano di esporre il suo giudizio sulla migliore forma di governo (I 33). Scipione risponde presentando le tre forme pure di costituzione politica: monarchia, aristocrazia, democrazia; poi descrive la tendenza di queste costituzioni a degenerare in forme deteriori (I 44). È in questo contesto di critica alle forme politiche pure che emerge la riflessione sul governo misto. Infatti, Scipione afferma che rispetto alle tre forme di governo semplice – *regnum*, *civitas optimatum*, *civitas popularis* – esiste una quarta forma: *quartum quoddam genus rei publicae [...] moderatum et permixtum tribus* (I 45). Secondo Scipione è il governo misto, inteso come moderato e mescolato con le tre forme, la costituzione politica migliore (I 45-46; 69). E la costituzione della Repubblica romana è la realizzazione perfetta di questo sistema: «Questo infatti dichiaro, questo penso, questo affermo, che nessuna fra tutte le forme di governo o per costituzione o per divisione dei poteri o per disciplina civile può essere paragonata con quella che i nostri padri ci hanno lasciata già avendola ricevuta a lor volta dai loro antenati» (I 70).

Nella valutazione complessiva del governo misto, Cicerone si muove tra l'influenza di Platone e Aristotele, da una parte; e la discussione di Polibio, dall'altra. La dialettica tra Cicerone e queste fonti è particolarmente evidente nella storia delle istituzioni romane fino alla metà del V secolo, tracciata nel secondo libro<sup>6</sup>. In questa parte del *De re publica*, Cicerone individua le fasi

<sup>5</sup> Per le citazioni dal *De re publica* si adotta il testo e la numerazione presente nella 7ª edizione dell'opera a cura di K. ZIEGLER, Leipzig-Stuttgart, Teubner, 1969. La traduzione dei passi del *De re publica* è quella di L. Ferrero in M. TULLIO CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino, Utet, 1974 (rist. 2009). In generale sul dialogo: E. NARDUCCI, *Cicerone*, cit., pp. 328-351.

<sup>6</sup> Sulla questione cfr. in particolare J.-L. FERRARY, *L'Archéologie du «De re publica»* (2, 2, 4-37, 63): *Cicéron entre Polybe et Platon*, «Journal of Roman Studies», 74 (1984), pp. 87-98, che rileva la difficoltà di misurare l'influenza di Polibio su Cicerone basandosi sul materiale frammentario del libro VI; d'altra parte, lo studioso tende in generale a ridimensionare il peso di Polibio sulla riflessione di Cicerone. Per la riflessione di Polibio sul governo misto cfr. *supra* il saggio di J. THORNTON; K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York, Columbia University Press, 1954 e D. MUSTI, *Polibio*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I, Torino, Utet, 1982, pp. 609-651. Polibio scrive in un ambiente che appare interessato al dibattito sulla costituzione romana come costituzione mista:

del processo storico e politico che ha condotto alla costituzione mista a Roma. Questo sviluppo è guidato da due elementi presenti anche nel libro VI delle *Storie* di Polibio: *natura* e *ratio*. È tuttavia possibile indicare alcune significative differenze tra le due opere, che mostrano l'approccio critico di Cicerone allo storico greco<sup>7</sup>.

È bene partire, in primo luogo, dalla *natura* delle forme di costituzione. È evidente che lo schema di degenerazione delle forme pure di Stato in Cicerone è desunto dal libro VI di Polibio: la monarchia degenera nella tirannide; l'aristocrazia nel potere oligarchico; la democrazia nella demagogia. Ma allo stesso tempo, Cicerone non presenta queste dinamiche come rigidi e immutabili meccanismi. Traendo ispirazione dal V libro della *Politica* di Aristotele, la degenerazione o il passaggio di una forma pura ad un'altra si rivela variabile nelle forme da popolo a popolo; e si innesca soprattutto con il peggioramento degli uomini al governo<sup>8</sup>.

È d'altra parte, la diversità di approccio si estende alla natura stessa del governo misto. Polibio, infatti, considera la costituzione mista come creazione artificiale ad opera di un legislatore; Cicerone, al contrario, vede nella costituzione mista l'esito di un processo storico di dialettica politica. Questa visione 'storicistica' gli venne probabilmente suggerita dalla lettura delle *Origines* di Catone il Censore, che contrapponeva l'opera di singoli eminenti legislatori greci allo sforzo collettivo e costante nel tempo dell'intero popolo romano per migliorare la propria costituzione politica<sup>9</sup>.

Un altro elemento di divergenza è legato alla durata della costituzione. Nella riflessione di Polibio, la superiorità del governo misto sulle altre forme di governo si fonda sulla capacità di questa costituzione di frenare il processo di degenerazione dello Stato. Tutte le forme pure di governo sono destinate a corrompersi in forme sempre più negative: si tratta di una condizione legata al processo di anaciclosi delle forme politiche. Il governo misto è la forma che garantisce più a lungo la conservazione dello Stato, perché immobile e sempre uguale a se stessa. Vi operano infatti meccanismi

cf. al riguardo il frammento 80 delle *Origines* di Catone il Censore, composte appunto nel periodo 168-150. Sulla ricezione del pensiero politico greco nella cultura romana dell'epoca, cf. J.-L. FERRARY, *Le idee politiche a Roma*, cit., pp. 731-736.

<sup>7</sup> Tali differenze sconsigliano di considerare l'esposizione del *De re publica* come base per la comprensione delle parti perdute del libro VI. Così invece F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, Stuttgart, Kohlhammer, 1922.

<sup>8</sup> Nota L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., p. 30, che al determinismo di Polibio si contrappone in questa visione l'empirismo romano di Cicerone; cf. pure pp. 98-99.

<sup>9</sup> Cf. V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., p. 73; L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., pp. 93 e 97; E. NARDUCCI, *Cicerone*, cit., p. 336-337.

di controllo istituzionale che impediscono ad uno dei tre poteri – aristocratico, monarchico, democratico – di prevalere sugli altri. Nel caso di Roma, è il Senato che garantisce il buon funzionamento della costituzione mista, realizzando attraverso il suo intervento un sistema di *checks and balances*, un bilanciamento dei poteri tra i diversi organi costituzionali (VI 15-18). Il Senato è dunque garante dell'ordinamento, ma anche primo beneficiario di questo potere. Nella riflessione di Polibio emerge chiaramente la supremazia dell'aristocrazia che, attraverso il Senato, controlla e conserva lo Stato repubblicano. E tuttavia, secondo Polibio, anche questa forma è sottoposta al meccanismo della anaclosi, e dunque destinata alla rovina; ma con tempi decisamente più lunghi rispetto alle forme pure (VI 10, 7)<sup>10</sup>. Si tratta di una conseguenza della visione 'biologica' della vita dello Stato che caratterizza il pensiero di Polibio. Al contrario dello storico greco, Cicerone non considera la costituzione mista come sottoposta alla anaclosi. Più che la visione 'biologica' polibiana, sembra influire sulla riflessione di Cicerone il pensiero di Platone. La costituzione mista di Roma è dunque un traguardo raggiunto dopo fasi diverse: si tratta di un ordine politico perfetto, perché immutabile e fondato sulla 'giusta misura'. Questa costituzione non compie una parabola destinata a concludersi, non segue uno sviluppo biologico di nascita, grandezza, decadenza. Al contrario, è da interpretare in senso teleologico, come l'esito conclusivo di un processo politico, e dunque l'ordine politico più conforme alla natura nel senso platonico e aristotelico. La costituzione mista romana è la migliore costituzione possibile: Cicerone si allontana da Polibio poiché identifica la costituzione romana con la costituzione ideale secondo Platone<sup>11</sup>. Seguendo il pensiero ciceroniano, si potrebbe arrivare a considerare la costituzione mista romana come eterna, perché ideale e perfetta nel senso platonico. E tuttavia, lo stesso Cicerone smentisce questa visione, quando lamenta la decadenza della Repubblica e la possibilità – già proiettata nell'epoca di Scipione Emiliano – che lo Stato possa perdersi. La posizione di Cicerone è solo apparentemente contraddittoria. Da una parte, abbiamo la costituzione romana mista, una forma di governo perfetta che si

<sup>10</sup> Sul sistema di *Checks and Balances* e sulla sua importanza per lo sviluppo successivo del pensiero sul governo misto, cfr. W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, pp. 147-153. L'idea che pure la costituzione mista fosse soggetta a rovina è già presente nella riflessione di Aristotele: cfr. ad es. il secondo libro della *Politica*, sugli errori della costituzione spartana (1270a) e di quella cartaginese, ad essa somigliante (1273a). Cfr. D. MUSTI, *Polibio*, cit., pp. 614-618.

<sup>11</sup> Cfr. sulla questione E. BERTI, *Il "De re publica"*, cit., pp. 70-72. Per la visione teleologica della natura dello Stato cfr. già V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit., p. 96, che rileva l'origine aristotelica di questa teoria.

presenta come esito teleologico del confronto politico tra Senato e popolo, tra *imperium* e *libertas*; dall'altra, abbiamo la situazione storica dell'epoca di Scipione e dei Gracchi, che è una proiezione simbolica della Roma di Cicerone, alla vigilia della guerra civile. Cicerone critica con forza la decadenza che caratterizza lo Stato, ma non a motivo delle sue istituzioni, che sono appunto perfette. Come nel caso della degenerazione delle forme pure, la critica investe piuttosto gli uomini. Mancano infatti uomini come quelli antichi, in grado di conservare con la loro virtù – con la loro *civilis prudentia* (II 45) – un ordinamento tanto perfetto:

Ma la nostra età, avendo ricevuto nelle sue mani lo Stato nelle condizioni di un bellissimo dipinto, ma già svanito per la vecchiaia, non soltanto trascurò di restaurarlo con gli stessi colori che aveva avuto un tempo, ma nemmeno si preoccupò di conservarne almeno il disegno e, per così dire, le linee del contorno. Che resta infatti degli antichi costumi, sui quali egli [*scil.* Ennio] disse che poggiava la potenza romana? Ché li vedo così caduti in dimenticanza da essere non soltanto non coltivati, ma perfino ormai ignorati. E che dovrei dire degli uomini? I costumi stessi infatti perirono per penuria di uomini, e di questa così grave sciagura non soltanto dobbiamo rendere conto; ma anche dobbiamo difenderci come se fossimo accusati di un delitto punibile con pena di morte. Per le nostre colpe infatti, e non per un qualche caso fortuito, conserviamo ancora a parole il nome di Stato, ma già da tempo l'abbiamo perso nella sostanza<sup>12</sup>.

Per conservare la costituzione mista che gli antenati hanno modellato nella sua perfezione, occorrono uomini all'altezza di quei valori perfetti e dotati della virtù antica, di una *civilis prudentia* che consenta loro di individuare fin dall'inizio i mali che minacciano lo Stato e di rimediare ad essi rimanendo saldamente al controllo delle istituzioni<sup>13</sup>. Se questi uomini mancano, anche la costituzione può degenerare, appunto a causa dei *magna vitia principum*,

<sup>12</sup> Cic. *De re publica*, V 1, 2: *nostra vero aetas cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam, sed iam evanescentem vetustate, non modo eam coloribus isdem quibus fuerat renovare neglexit, sed ne id quidem curavit ut formam saltem eius et extrema tamquam liniamenta servaret. Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam? Quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed iam ignorentur. Man de viris quid dicam? Mores enim ipsi interierunt virorum penuria, cuius tanti mali non modo reddenda ration nobis, sed etiam tamquam reis capitis quodam modo dicenda causa est. Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus.* Il concetto appare già espresso in I 69; cfr. in generale J.-L. FERRARY, *The statesman and the law in the political philosophy of Cicero*, in A. LAKS-M. SCHOFIELD (a cura di), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 48-73, pp. 72-73.

<sup>13</sup> Sulla *civilis prudentia* come virtù fondamentale degli uomini politici alla guida dello Stato secondo Cicerone, cfr. J.-L. FERRARY, *Statesman and Law*, cit., pp. 53-60.

della loro carenza di saggezza politica (I 69). La visione di Cicerone, di conseguenza, non è 'biologica' come quella di Polibio. La costituzione mista romana è perfetta ed eterna, ma per funzionare ha bisogno di uomini degni di tale strumento. La dura realtà dell'età di Cicerone è la mancanza di tali uomini e, per funesta conseguenza, la decadenza profonda dello Stato<sup>14</sup>.

Non v'è dubbio che la riflessione di Polibio sulla costituzione romana come costituzione mista sia un passaggio obbligato per comprendere il pensiero di Cicerone. E tuttavia, nonostante la sintonia sulla superiorità teorica del governo misto come forma politica, Cicerone si differenzia da Polibio anche per gli scopi complessivi della sua riflessione. Polibio inserisce la discussione del governo misto come strumento di interpretazione storica della potenza di Roma e della sua straordinaria capacità di conquistare in breve tempo gran parte del bacino mediterraneo. Il fatto che Roma sia governata dal miglior sistema politico possibile, diviene un motivo di legittimazione della pretesa romana all'egemonia. È la stabilità del sistema politico che garantisce a Roma la possibilità di uscire dalla sua dimensione di *polis* per affermarsi come impero universale<sup>15</sup>. Si tratta, come vedremo, di una connessione tra egemonia e sistema politico che caratterizza il pensiero politico e storico greco su Roma anche in età imperiale. Dopo alcuni decenni, Cicerone parte da premesse diverse. In un'epoca di profonda crisi del sistema politico repubblicano – che era fondato sul controllo del Senato e dell'aristocrazia – il governo misto rappresenta per Cicerone il modello politico da consolidare per salvare lo Stato dalla disintegrazione. Come già detto, secondo Cicerone l'ordinamento repubblicano è l'applicazione storicamente più concreta delle riflessioni teoriche di Platone e Aristotele sul governo misto<sup>16</sup>. Sono

<sup>14</sup> Sulla questione cfr. E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 73-74; L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., pp. 95 e 99. La riflessione di Cicerone sull'eternità della costituzione romana, in quanto mista, si ricollega ad uno temi fondamentali del pensiero politico (e religioso) romano: l'esaltazione appunto dell'*aeternitas* di Roma e del suo governo: cfr. G.J.D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam, A. Hakkert, 1968, p. 116. Si tratta di un tema che attraversa la cultura romana dall'età repubblicana all'epoca tardoantica: cfr. pure M. MAZZA, *Eternità ed universalità dell'impero romano: da Costantino a Giustiniano*, in ID., *Le maschere del potere. Cultura e politica nella Tarda Antichità*, Napoli, Jovene, 1986, pp. 211-254.

<sup>15</sup> Polyb. VI 1-3.

<sup>16</sup> Cfr. E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., p. 70: Roma è «l'incarnazione storica dello stesso ideale di Stato, in senso platonico». L'attenzione di Cicerone alle istituzioni romane è fondata anche su una cultura giuridica che manca alla visione storica di Polibio. Di particolare importanza, al riguardo, è l'interesse di Cicerone ai sacerdozi e al tribunato della plebe, piuttosto trascurati da Polibio. Il lavoro di Cicerone su diverse tradizioni giuridiche emerge significativamente nella riflessione del *De legibus*. Cfr. in generale P. CATALANO, *La divisione del potere a Roma (a proposito di Polibio e di Catone)*, in *Studi in onore di Giuseppe Grosso*, vol. VI, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 667-691, partic. p. 670.

infatti i grandi esponenti del pensiero politico greco le fonti più importanti di Cicerone: Platone, soprattutto; ma pure Aristotele, Dicearco, Teofrasto e Panezio. La dipendenza da Platone è particolarmente evidente nel secondo libro del *De re publica*, soprattutto in riferimento alla trattazione che Platone sviluppa nei libri III e IV delle *Leggi*, soffermandosi a descrivere la migliore delle costituzioni realizzabili<sup>17</sup>.

Cicerone non crede che la superiorità del governo misto si fondi sul sistema di *checks and balances*, secondo la visione polibiana (Polyb. VI 18, 7). Al contrario, appare piuttosto evidente l'influenza di Platone nella riflessione sulla moderazione o 'giusta misura' come pilastro fondamentale del governo misto. Nel libro terzo delle *Leggi*, Platone presentava due principi fondamentali alla base di ogni costituzione politica: «Ci sono due forme di costituzioni che sono come le madri donde si può legittimamente affermare che sono nate le altre: l'una è giusto chiamarla monarchia, l'altra democrazia, e al vertice della prima è la stirpe dei Persiani, della seconda ci siamo noi; pressoché tutte le altre, come dicevo, sono variazioni di queste» (693d)<sup>18</sup>. Cicerone appare in piena sintonia con questo pensiero di Platone. Questi ritiene che un buon ordinamento politico si realizza solo in una condizione di moderato equilibrio (*metriotes*) tra i due principi alla base di ogni costituzione, l'elemento dispotico e quello della libertà. Secondo Cicerone, il governo misto si fonda sulla coesistenza di tre elementi: quello monarchico, l'aristocratico e il popolare; questa mescolanza politica assicura la conservazione dello Stato: essa si raggiunge solo attraverso la dialettica e lo scontro politico, e si consolida attraverso la moderazione e la giusta misura<sup>19</sup>. Passando dalla speculazione teorica alla concretezza dell'esempio storico, Cicerone presenta nel libro II tre modelli di costituzione mista: quello spartano di Licurgo, quello cartaginese e quello romano repubblicano. Nei primi due esempi, pur essendoci mescolanza degli elementi, il sistema non è perfetto, perché prevale l'elemento monarchico. Non v'è dunque 'giusta misura' nella artico-

<sup>17</sup> Sul pensiero di Platone nelle *Leggi*, cfr. il cap. 4 del contributo di GIUSEPPE CAMBIANO in questo volume. Per l'influenza di Platone sul pensiero politico di Cicerone, cfr. V. PÖSCHL, *Römischer Staat*, cit. Sul ruolo di Aristotele, cfr. pure E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 48-55; e FERRARY, *Le idee politiche a Roma*, cit., pp. 778-781. Cfr. sui rapporti tra Cicerone e la tradizione politica aristotelica G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 109-112; J.-L. FERRARY, *The statesman and the law*, cit., pp. 54-55. Anche se citato solo in *De legibus* III 6, 14, Dicearco è una tra le principali fonti dei trattati politici di Cicerone: cfr. S.E. SMETHURST, *Cicero and Dicaearchus*, «Transactions of the American Philological Association», 83 (1952), pp. 224-232.

<sup>18</sup> Trad. a cura di F. FERRARI e S. POLI. Si vd. al riguardo G. CAMBIANO, *Platone e il governo misto*, in D. Felice (a cura di), *Il governo misto. Ricostruzione di un'idea* (in corso di pubblicazione presso Liguori, Napoli), cap. 5.

<sup>19</sup> Per l'influenza di Platone su Cicerone, cfr. pure E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., p. 51.

lazione dei tre elementi. Questo difetto delle due costituzioni, la spartana e la cartaginese, si spiega con il fatto che in esse l'elemento monarchico non appare temperato. La *potestas* regia, infatti, è assegnata a tempo indeterminato a chi la detiene, e questo carattere provoca un evidente squilibrio. Le costituzioni di Sparta e di Cartagine sono apparentemente miste, ma nella concreta realtà dell'azione politica si tratta di monarchie<sup>20</sup>.

La 'giusta misura' nell'articolazione dei poteri di un governo misto si realizza secondo Cicerone attraverso il principio di *aequabilitas*: «Infatti tenete ben fermo quanto dissi a principio, che se in uno Stato non sussiste un giusto compensarsi di diritti, di doveri e di prerogative, in modo che vi sia sufficiente potere nelle magistrature ed autorità nelle direttive date dagli ottimati e libertà nel popolo, non si possono conservare stabili condizioni politiche»<sup>21</sup>. L'*aequabilitas* è un pieno ed uguale equilibrio tra le diverse parti politiche all'interno dello Stato raggiunto attraverso una reciproca mediazione, che può realizzarsi anche a seguito di lotte e tensioni. Se un sistema possiede *aequabilitas* tutti partecipano a qualche attività di governo, e godono in perfetto equilibrio di diritti, doveri e funzioni. Questa condizione garantisce libertà e stabilità:

Giova infatti che vi sia nel governo alcunché di eminente e regale, e che certi poteri siano deferiti ed attribuiti all'autorità degli ottimati, e che certe questioni siano riservate al giudizio e al volere della folla. Tale costituzione presenta in primo luogo una certa eguaglianza (*aequabilitas*), della quale a stento possono fare a meno per troppo lungo tempo dei liberi cittadini, e secondariamente ha stabilità, perché mentre quelle tre prime forme di governo facilmente si volgono ai difetti opposti, sicché dalla monarchia si origina la signoria, dalla oligarchia le fazioni, dalla democrazia perturbamenti e confusione, e queste forme medesime spesso si mutano in forme nuove, ciò invece generalmente non accade in una forma di governo come questa, così complessa e moderatamente mista, a meno che si verifichino gravi colpe da parte degli ottimati. Non v'è infatti motivo di mutamento colà dove ciascuno sta saldamente nel proprio grado e non v'è luogo dove precipitare e cadere<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. sulla questione E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 47-48.

<sup>21</sup> *De re publica* II 57: *Id enim tenetote quod initio dixi, nisi aequalis haec in civitate compensatio sit et iuris et officii et muneris, ut et potestatis satis in magistratibus et auctoritatis in principum consilio et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem rei publicae conservari statum.* Cfr. L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., p. 28.

<sup>22</sup> Cfr. *De Republica* I 69: *Placet enim esse quiddam in re publica praestans et regale, esse aliud auctoritati principum impartitum ac tributum, esse quasdam res servatas iudicio voluntatique multitudinis. Haec constitutio primum habet aequabilitatem quandam [magnam], qua carere diutius vix possunt liberi, deinde firmitudinem, quod et illa prima facile in contraria vitia convertuntur,*



È importante approfondire la *natura* del governo secondo Cicerone. A suo giudizio, la costituzione mista dell'età repubblicana è un *quartum quoddam genus*, non imposto artificialmente ai Romani, ma sviluppatosi spontaneamente all'interno dello Stato (I 45). Questa forma ebbe origine principalmente da tensioni e lotte interne ai soggetti politici dall'età della monarchia arcaica a quella protorepubblicana. Fu dunque un'impresa che si sviluppò nel tempo e, soprattutto, non ad opera di un singolo legislatore: «Il nostro Stato non fu ordinato dalla genialità di uno solo, ma di molti, e non nello spazio di una sola vita umana, ma di alquanti secoli e generazioni» (II 2). E fu un processo che si sviluppò secondo un *naturale iter et cursus*: «[...] e questo apprenderai molto più facilmente, se osserverai il nostro Stato progredire e nel suo giungere ad ottime condizioni attraverso un cammino e un corso naturale» (II 30). Appunto allo scopo di chiarire questo “cammino”, il discorso di Scipione nel libro II si sviluppa come narrazione storica della vita politica romana dalla prima costituzione romulea alle leggi *Valeriae Horatiae* del 449. Il *naturale iter et cursus* è un processo che parte dalla monarchia e conduce alla costituzione mista attraverso l'apporto graduale di elementi aristocratici e democratici<sup>23</sup>. Romolo fondò una costituzione monarchica paragonata da Cicerone a quella spartana di Licurgo. Si trattava di una costituzione mista, fondata sulla mescolanza di monarchia, aristocrazia e democrazia (II 43). Nella ricostruzione di Cicerone, Romolo detiene il potere supremo, ma si circonda di un consiglio di anziani, il senato, dunque un'aristocrazia che funziona come consiglio del re (II 16; 50). Un primo evidente sviluppo del sistema politico romano verso la forma perfetta del governo misto si ha già dopo la morte di Romolo. In tale circostanza, infatti, il popolo riuscì ad introdurre nel sistema monarchico della costituzione romulea un elemento democratico, imponendo di eleggere il successore di Romolo (II 24-25)<sup>24</sup>; un passo ulteriore si realizzò sotto Servio Tullio, quando il re inquadrò tutti

*ut existat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio, quodque ipsa genera generibus saepe commutantur novis, hoc in hac iuncta moderateque permixta constitutione rei publicae non ferme sine magnis principum vitiiis evenit. Non est enim causa conversionis, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus et non subest, quo praecipit ac decidat;* cfr. pure II 42; 57; 62. Sulle origini aristoteliche del concetto di *aequabilitas*, cfr. S. VIDA, *La politica aristotelica e l'elogio della medieta*, in questo volume.

<sup>23</sup> Cfr. L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., p. 96: il libro II del *De re publica* rappresenta un saggio eccezionale sul formarsi di una costituzione antica attraverso il divenire storico. Ad esso si può accostare solo la *Costituzione di Atene* di Aristotele, che appare tuttavia privo del filo conduttore che invece sostiene la riflessione ciceroniana; cfr. anche *ibid.*, p. 100.

<sup>24</sup> Per un'analisi del carattere evolutivo del sistema politico romano dall'età della monarchia romulea fino alla fondazione di un governo misto, cfr. E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 64-72.

i cittadini nell'ordinamento centuriato, coinvolgendoli nelle decisioni della comunità (II 38-40). Attraverso questi provvedimenti, l'originaria costituzione romulea progredì significativamente verso le forme di un governo misto. E tuttavia, come la costituzione spartana, anche la costituzione romana arcaica era mista, senza essere equilibrata e moderata: *ita mixta [...] ut temperata nullo fuerint modo* (II 42). Si trattava infatti di una mistione di forme politiche, subordinate tuttavia al forte controllo del re. Nella costituzione romulea prevaleva comunque la forma monarchica; e la monarchia, secondo Cicerone, non è in grado di costruire un sistema in equilibrio: «Certamente ad un popolo che si trovi sotto un re mancano molte cose, ed in primo luogo la libertà, che non consiste nell'averne un padrone giusto, ma nell'averne nessuno» (II 43). Il segno negativo più evidente della costituzione romulea è la sua natura monarchica. In questo, Cicerone mostra di aderire ad uno dei concetti fondamentali della tradizione politica repubblicana: la profonda ostilità ad ogni forma monarchica, che veniva avvertita come antitetica e ostile alla *libertas* (II 52)<sup>25</sup>.

La caduta della monarchia fu la premessa fondamentale alla creazione di una costituzione mista perfetta, in quanto temperata e ispirata a giusta misura. Nel 509 a.C., dopo la prova terribile della tirannide di Tarquinio il Superbo, l'aristocrazia patrizia riconquistò la libertà cacciando il re e abolendo la monarchia. Venne istituita una magistratura, il consolato, che manteneva le prerogative del potere regio, dell'*imperium*, ma era limitato dalla durata: i consoli rimanevano in carica un anno; e dalla collegialità: i consoli infatti erano due, con diritto di veto l'uno sull'altro. Tuttavia, l'istituzione del consolato non riuscì a soddisfare le rivendicazioni di maggiore potere del popolo romano. Al contrario, il consolato venne percepito dal popolo come uno strumento di controllo, e oppressione, nelle mani dell'oligarchia aristocratica.

<sup>25</sup> Dionigi di Alicarnasso (II 3-29) ha riutilizzato nella sua *Storia di Roma arcaica* un opuscolo sulla *Costituzione di Romolo*, scritto probabilmente negli stessi anni del *De re publica*, tra il 53 e il 48 a.C. Si tratta di un'opera che presenta il punto di vista dell'aristocrazia senatoria, senza lo sforzo di moderazione del pensiero ciceroniano. L'autore, che appartiene agli ottimati, insiste sulla necessità di salvare l'autorità e la potenza del Senato per conservare lo Stato. Cfr. al riguardo M. POHLENZ, *Eine politische Tendenzschrift aus Caesars Zeit*, «Hermes», 59 (1924), pp. 157-190, che per primo ha ipotizzato l'esistenza di un trattato di orientamento oligarchico-senatorio, databile agli ultimi anni della Repubblica e fonte di Dionigi; ad un opuscolo di età sillana pensa E. GABBA, *Studi su Dionigi di Alicarnasso, I. La Costituzione di Romolo*, «Athenaeum», 38 (1960), pp. 175-225; C. CARSANA, *La teoria della «costituzione mista» nell'età imperiale romana*, Como, Edizioni New Press, 1990, 35-37. J. BALDSON, *Dionysios on Romulus. A Political Pamphlet?*, «Journal of Roman Studies», 61 (1971), pp. 18-27, non crede all'esistenza di una fonte di età cesariana e ritiene piuttosto che lo stesso Dionigi sia autore di questa parte della sua opera.

Si generò uno scontro tra l'aspirazione del popolo ad una maggiore libertà e l'*imperium* del console, espressione dell'aristocrazia e dell'autorità senatoria. Alla fine venne trovata una prima intesa, grazie all'azione di Valerio Publicola, console nel 508 a.C. Questi introdusse infatti uno strumento a vantaggio del popolo per limitare i poteri dei consoli, la *provocatio ad Populum*. Si trattava di una misura per la quale nessun magistrato poteva far eseguire la condanna capitale o la fustigazione di un cittadino romano contro il diritto di appello (II 53). Il provvedimento della *provocatio* suscita la lode di Cicerone per Publicola: «Non fu un uomo mediocre questi, il quale, data al popolo una moderata libertà, più facilmente contenne il prestigio degli ottimati» (II 55). Ma nella sua sete di libertà, il popolo non si accontentò delle misure di Publicola. Del resto, il nuovo sistema repubblicano sembrava solo aver trasferito l'*imperium* del re a quello dei due consoli, espressione del Senato. Ne risultava una condizione di soverchia supremazia da parte degli ottimati. Nel volgere di pochi anni, il popolo si ribellò, dando luogo alla secessione del 493 a.C. L'esito decisivo di queste agitazioni fu la creazione del tribunato della plebe, una magistratura che doveva tutelare la libertà del popolo contro il controllo senatorio espresso dall'azione dei consoli; e che esprime, d'altra parte, la forte contrapposizione del popolo al potere dell'aristocrazia. Cicerone non ha infatti dubbi: i tribuni della plebe vennero costituiti *contra consulare imperium*. Il loro potere colpiva direttamente l'*imperium*, diminuendone il peso a favore della *libertas* di tutti i cittadini. D'altra parte, la loro creazione era nella natura delle cose: «Ma quello cui portava necessariamente la stessa natura delle cose, che cioè liberato dai re il popolo si arrogasse un poco più di potere, si verificò non molto tempo dopo, circa quindici anni, sotto il consolato di Postumio Cominio e Spurio Cassio [493 a.C.]; nel che mancò forse la ragione, ma la natura stessa degli eventi politici spesso ha il sopravvento sulla ragione». (II 57). Cicerone spiega la nascita del tribunato come una misura necessaria, indotta dalla natura degli eventi politici e contraria perfino alla *ratio*. Nacque come magistratura contrapposta al potere dei consoli, espressione della *potestas* e della *auctoritas* del Senato: «Ma allora, lasciate da parte siffatte misure, fu data occasione al popolo, con la creazione dei due tribuni della plebe in seguito ad una ribellione, di diminuire l'autorità e la potenza del Senato». Ma allo stesso tempo, è questa misura che consentì una *aequabilis compensatio* tra *potestas* dei magistrati, *auctoritas* degli ottimati in Senato, *libertas* del popolo. La creazione del tribunato fu la base fondamentale per la realizzazione di un governo misto perfetto a Roma: garanti *aequabilitas* nel sistema politico, e dunque la sua conservazione<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Nel *De legibus* si completa la presentazione del tribunato come magistratura contrappo-

Come dimostra lo sviluppo storico tracciato da Cicerone, l'evoluzione del regime repubblicano dopo il 509 procede come sintesi, spesso segnata da gravi scontri e tensioni, tra *imperium* e autorità del Senato, e delle sue magistrature, da una parte; e aspirazione di libertà del popolo, dall'altra. A completamento della cacciata dei re, si ebbe nel 493 l'istituzione del tribunato della plebe, che garantì il giusto equilibrio tra *imperium* senatorio e *libertas* del popolo. In questo modo, il sistema politico romano si configurò come un regime aristocratico temperato e vicino alla costituzione mista. E tuttavia, come dimostra l'episodio del potere decemvirale (451-450 a.C.), anche questa forma aristocratica era incline a degenerare nell'oligarchia. Il sistema rimase instabile finché non si raggiunse la 'giusta misura'. Furono le leggi *Valeriae Horatiae* del 449 che conclusero il processo di formazione della costituzione mista e temperata a Roma. Alla fine del processo, l'autorità del Senato, sebbene ridotta, si consolidò e rimase forte; e il popolo, da parte sua, attraverso la *provocatio* e il tribunato delle plebe, riuscì a guadagnare maggiori garanzie di libertà<sup>27</sup>.

Dopo le leggi *Valeriae Horatiae*, l'equilibrio tra le parti politiche coinvolte – aristocrazia, magistrati, popolo – raggiunse il punto di perfezione, realizzando il *quartum quoddam genus*, la forma politica del governo misto che appare in pieno vigore all'epoca degli Scipioni, dunque tra la seconda guerra punica e la terza guerra punica (201-146). Per questa ragione Scipione Emiliano è il protagonista del *De re publica*, insieme ad altri esponenti del suo circolo. Nella visione di Cicerone è questo il periodo in cui Roma raggiunse il più alto grado di potenza, e questi successi si fondarono sulla costituzione mista. Attraverso questa riflessione, Cicerone si ricollega ad un'idea presente nel pensiero politico greco. Secondo Isocrate e Aristotele, il governo degli antenati è sempre quello migliore, ed è un governo misto. Si tratta evidentemente di una visione aristocratica. La costituzione mista era stata concepita fin dalle

sta all'*imperium* consolare e tappa necessaria alla fondazione della costituzione mista: cfr. *De legibus* III 15-17. Soprattutto Cicerone critica in questa sede gli attacchi di Silla al tribunato. Anche se ostile al Senato, il tribunato garantisce il carattere misto e temperato della costituzione. È dunque un errore sovvertirne l'autorità, come aveva fatto Silla con le sue riforme. In generale, per la riflessione di Cicerone sul tribunato della plebe, cfr. L. PERELLI, *Natura e ratio nel libro II del De re publica ciceroniano*, «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 100 (1972), pp. 295-311; e K.M. GIRARDET, *Ciceros' Urteil über die Entstehung des Tribunates als Institution der römischen Verfassung*, Berlin, Bonner Festgabe J. Straub, 1977, pp. 179-200; J.-L. FERRARY, *L'Archéologie*, cit., pp. 94-97.

<sup>27</sup> Sul significato delle leggi *Valeriae Horatiae* per Cicerone, cfr. J.-L. FERRARY, *Archéologie*, cit., p. 96. È interessante notare che nella visione di Cicerone, la costituzione romana non prese mai la forma semplice della democrazia. Prima di arrivare a questa soluzione si instaurò infatti il governo misto: cfr. al riguardo E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 68-69.

origini come una possibile soluzione in chiave aristocratica alle tensioni sociali interne alle *poleis* greche. Il tentativo di limitare il potere popolare è alle radici della riflessione sul governo misto. Cicerone eredita questo schema dal pensiero greco e lo applica alla storia romana. Egli non ha dubbi sulla necessità che lo Stato sia guidato dalla aristocrazia senatoria; e tuttavia, teme la reazione popolare agli eccessi dell'autorità senatoria. Istituzioni come la *provocatio* e il tribunato garantivano la *libertas* del popolo; e soprattutto, temperando l'egemonia oligarchico-aristocratica, garantivano la tranquillità delle masse popolari. La convinzione di Cicerone che il tribunato sia un'istituzione necessaria per Roma si deve comprendere in questa prospettiva. Si tratta di un giudizio sicuramente influenzato dall'esperienza della dittatura sillana. Durante la restaurazione sillana, il tribunato venne drasticamente attaccato e privato della sua importanza. Il potere del Senato divenne eccessivo, al punto che la decisione di restituire al tribunato la sua forza viene considerata da Cicerone come misura opportuna per il mantenimento dell'ordinamento: «Perciò o non si sarebbero dovuti cacciare i re, o si doveva concedere alla plebe una libertà sostanziale, non a parole; questa tuttavia fu concessa entro limiti tali da venire indotta a cedere all'autorità degli ottimati per mezzo di numerose ottime istituzioni»<sup>28</sup>. Si comprende allora con più facilità la posizione di Cicerone che, pur sottolineando il carattere eversivo del tribunato della plebe, appare pienamente a favore dei provvedimenti attuati da Pompeo e Crasso durante il loro consolato del 70, volti ad una restaurazione del potere e del prestigio dei tribuni della plebe, dopo l'umiliazione imposta loro da Silla<sup>29</sup>. La necessità di preservare il tribunato e la *provocatio* come strumenti per temperare l'autorità del Senato è profondamente legata al drastico giudizio che Cicerone mostra delle masse popolari. Sotto questo punto di vista, Cicerone è in sintonia con la visione aristocratica, e con le origini più profonde della riflessione sul governo misto. Appoggiandosi sulla riflessione di Platone, Cicerone fa esprimere a Scipione la sua preoccupazione per le potenzialità eversive della folla (I 65-69). Il popolo è irrazionale ed estremamente pericoloso. Se offeso o sobillato, può insorgere, con conseguenze disastrose e terribili per lo Stato. In particolare, il dominio del popolo può facilmente degenerare in dominio di un tiranno (I 68)<sup>30</sup>. Concedere dunque al popolo la *provocatio* e il tribunato

<sup>28</sup> Cfr. *De legibus* III 25; e *De rep.* II 53-55 sulla *provocatio*.

<sup>29</sup> Cfr. *De legibus* III 26; J.-L. FERRARY, *Le idee politiche a Roma*, cit., pp. 785-786.

<sup>30</sup> In questa prospettiva Cicerone considera la democrazia come la forma politica pura peggiore. Il suo pensiero appare in piena sintonia con Platone, *Repubblica* VIII 555-562. Cfr. L. PERELLI, *il pensiero politico*, cit., p. 28 e pp. 30-32; e più in generale A. MARCONE, *L'idea di democrazia in Cicerone*, in E. NARDUCCI (a cura di), *Cicerone. Prospettiva 2000*, Firenze, Le Monnier, 2001, pp. 59-81.

è una scelta necessaria per ottenerne tranquillità e obbedienza. È la moderazione che deve orientare l'atteggiamento dell'aristocrazia verso il popolo. Infatti, il governo misto romano si realizza nella condizione di equilibrio tra i due principi fondamentali, suggerita da Platone: quello del potere personale, rappresentato dall'*imperium* del Senato e dei magistrati (*principes*), e quello della *libertas* del popolo. L'aristocrazia, che detiene il controllo dello Stato, tempera il proprio potere cedendo prerogative al popolo: autolimitandosi instaura una costituzione moderata e limita i rischi di insurrezione da parte delle masse popolari. D'altra parte, il governo misto consente all'aristocrazia di mantenere la guida dello Stato, ottenendo al contempo l'accordo del popolo, che sente tutelata la sua *libertas*<sup>31</sup>.

In questo schema di perfetto equilibrio tra *imperium* e *libertas*, Cicerone inserisce un elemento di grande novità rispetto a Platone: la figura del *rector*. Al contrario di Platone, Cicerone considera impossibile la realizzazione di una costituzione mista, dunque perfetta, in un regime monarchico: l'equilibrio perfetto tra *imperium* e *libertas* non può avvenire in un *regnum*. L'avversione di Cicerone alla monarchia è una posizione politica che rimanda ad un principio del *mos*: la profonda avversione dei ceti aristocratici romani per la monarchia, che può degenerare in tirannide. Questo giudizio sembrerebbe in contraddizione con una riflessione espressa nel *De re publica*. Infatti, già nel primo libro Cicerone aveva lodato la monarchia come migliore tra le forme pure; ma questa lode si spiega con la natura stessa del potere monarchico che è espressione dell'*imperium*, dunque del principio fondamentale di unità di comando secondo Cicerone (I 54-55). Si tratta di una visione che il nostro condivide con il pensiero politico greco, in particolare di età ellenistica; e tuttavia, secondo la visione romana, egli è consapevole del rischio altissimo che la forma più naturale del potere monarchico, cioè il potere affidato ad un *rex*, si trasformi in tirannide e quindi in mancanza di *libertas*<sup>32</sup>. Bisogna dunque escogitare un sistema per conservare in forma temperata l'elemento monarchico dell'*imperium* in un regime che garantisca anche la *libertas*. A tale scopo Cicerone elabora una figura nuova, che molto dibattito ha

<sup>31</sup> Attraverso questa concessione, l'aristocrazia mette in opera la *civilis prudentia* necessaria a conservare l'equilibrio nello Stato. Cfr. in generale W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie*, cit., p. 155. L'influenza di Platone su questa parte del pensiero di Cicerone è fortissima, in particolare la riflessione svolta nel III libro delle *Leggi* (693d-701): cfr. il saggio di G. CAMBIANO in questo volume; e J.-L. FERRARY, *Archéologie*, cit., pp. 93-94; per le analogie tra il pensiero di Platone e il concetto di *civilis prudentia*, cfr. J.-L. FERRARY, *Statesman and law*, cit., pp. 58-59.

<sup>32</sup> Cfr. sull'*imperium* anche *Leg.* III 3-4; vd. L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., pp. 35-39. In generale sulla riflessione ellenistica intorno alla monarchia: E.R. GOODENOUGH, *The Political Theory of the Hellenistic Kingship*, «Yale Classical Studies», 1 (1928), pp. 55-102.

suscitato, il *rector*. Per definire da subito la differenza tra *rector* e *rex*, o comunque monarca, è opportuno riferirsi a II 51, laddove il *rector* è presentato in contrapposizione a Tarquinio il Superbo, il tiranno per antonomasia nel pensiero romano: «Stia di fronte a questo [*scil.* Tarquinio] quell'altro che è quasi tutore e amministratore dello Stato, buono, saggio e conoscitore del vantaggio e della dignità della città; sia infatti così chiamato chiunque sarà reggitore e governante della città. E fate in modo di riconoscere quest'uomo; costui è infatti colui che può col consiglio e con l'opera proteggere la città»<sup>33</sup>. Il *Rector* è dunque antitesi del re, è figura chiave in un sistema politico che vuole mantenere equilibrio tra *imperium* e *libertas*. Il suo potere si esprime attraverso forme moderate, in grado di evitare le esplosioni di malcontento da parte del popolo: solo attraverso questo sistema è possibile salvaguardare l'integrità del ceto dirigente<sup>34</sup>. È evidente come attraverso la figura del *rector*, Cicerone si distacchi da Platone, che considerava la monarchia di Sparta, dunque un *regnum*, come sistema politico perfetto; e si distacchi da Polibio, che non attribuiva all'elemento monarchico un ruolo fondamentale per il buon funzionamento del governo misto. Ma appunto la natura del *rector* contrapposto al *rex* o alla sua forma degenerata, il *tyrannus*, indica che questa visione di Cicerone si inserisce comunque in una concezione aristocratica-oligarchica. Il *rector rerum publicarum* agisce infatti come garante della moderazione nel sistema politico e rappresentante del corpo senatorio. Il *rector* possiede in somma misura la *civilis prudentia*, intesa come strumento di governo che consente di conservare moderazione ed equilibrio, e che assicura dunque la conservazione della costituzione mista (II 45). Per questa sua altissima responsabilità, la posizione del *rector* è superiore a quella dei *principes*, che rappresentano la pluralità dei senatori; ma ne è comunque espressione; anzi, si propone come guida e coordinatore dell'ordine senatorio<sup>35</sup>. In questo modo, il suo ruolo è fondamentale per la salvezza dello Stato. Dicevamo sopra della dicotomia tra il valore perfetto della costituzione mista romana e la realtà di grave decadenza nell'epoca di Cicerone per la

<sup>33</sup> *De re pub.* II 51: *sit huic oppositus alter, bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis quasi tutor et procurator rei publicae; sic enim appelletur quicumque erit rector et gubernator civitatis. Quem virum facite ut agnoscat; iste est enim, qui consilio et opera civitatem tueri potest.* Sul problema del *Rector* e il suo rapporto con il *regnum* cfr., oltre naturalmente a E. LEPORE, *Il princeps*, cit., J. MICHELFEIT, *Der König und sein Gegenbild in Ciceros Staat*, «Philologus», 108 (1964), pp. 262-286; L. PERELLI, *Il pensiero politico*, cit., pp. 39-51.

<sup>34</sup> C. CARSANA, *La teoria*, cit., p. 53.

<sup>35</sup> Cfr. sulla questione C. CARSANA, *La teoria*, cit., p. 24. Il discorso sul *rector* si ricollega alla riflessione già contenuta nella *Pro Sestio*: cfr. E. LEPORE, *Il pensiero politico romano*, cit., pp. 868-869.

mancanza di uomini capaci di conservare tale forma perfetta. Attraverso Scipione, egli lamenta questa decadenza e si augura che vi sia l'intervento di un uomo dotato di *prudencia*. Il *rector* si volge dunque a temperare i *vitia* degli uomini che devono far funzionare il governo misto; a questo scopo è necessario che egli introduca *moderatio* nella vita politica: «È ciò consisterebbe quasi solo in questo (ché in questo solo quasi si comprende tutto il resto), che non si diparta mai dall'educare ed osservare se stesso, sì da offrirsi come uno specchio ai suoi concittadini per la limpidezza dell'animo e della vita» (II 69). Soprattutto, l'intervento del *rector* deve portare ad una rinnovata moralizzazione dei costumi, ad una restaurazione dei valori che rendono applicabile la costituzione mista, ad un recupero della *civilis prudentia* che attraverso i secoli ha reso possibile la creazione e la conservazione del governo misto romano. Attraverso la figura del *rector*, dunque, si realizza il programma di azione che Cicerone ritiene fondamentale per salvare lo Stato romano dalla sua decadenza. Occorre tornare alla costituzione mista degli antenati: il *rector* è colui che attraverso la pratica della moderazione e l'esempio dei comportamenti può realizzare questa impresa<sup>36</sup>.

Occorre insistere sul carattere aristocratico-oligarchico del pensiero di Cicerone. Anche il potere supremo del *rector* è funzionale alla conservazione della *auctoritas* del Senato. Si tratta di un principio costante del pensiero politico di Cicerone. Coerentemente a quanto affermato nella *Pro Sestio* (56 a.C.), la sua posizione favorevole all'aristocrazia senatoria – come pluralità di individui – non cambia nel tempo, sembra anzi rafforzarsi. E nel clima di rovente contrapposizione politica alla metà del I sec. a.C., è evidente che la visione di Cicerone si contrappone alla possibilità, diffusa tanto presso i *populares*, quanto presso gli *optimates*, di una deriva tirannica nello Stato, con l'emergere di “uomini forti” sostenuti da elementi violenti o dall'esercito<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Cicerone offre anche esempi tratti dalla storia: cfr. il ruolo di Bruto, *princeps* della comunità contro Tarquinio il Superbo: *De re publica* II 47; e ovviamente, con riferimento a Scipione Emiliano, *De re publica* VI 12. E. BERTI, *Il «De re publica»*, cit., pp. 74-75. In considerazione del suo rifiuto del *regnum*, è assolutamente da scartare l'ipotesi che attraverso il *rector* Cicerone intendesse preparare la strada ad un monarca o perfino ad un *princeps* secondo il successivo modello augusteo: cfr. la discussione in L. PERELLI, *il pensiero politico*, cit., pp. 39-40, con il riferimento alle posizioni di R. Retzenstein e E. Meyer. Cfr. pure E. NARDUCCI, *Cicerone*, cit., pp. 342-349, partic. 343-344: il *rector* non è presentato come figura unica alla guida dello Stato; è possibile immaginare più *rectores* che agiscono secondo il “tipo” politico descritto da Cicerone.

<sup>37</sup> Alla celebrazione di uno di questi *leader*, Giulio Cesare, era probabilmente dedicato il primo trattato *De re publica* a noi noto nel pensiero romano. L'opera venne composta da un legato di Cesare, L. Aurunculeio Cotta, tra il 54 e il 53 a.C. Ne è giunto un solo frammento (presso Athen. VI 273b), dove si loda la *temperantia* di Cesare; è verosimile pensare



Riproponendo la centralità del Senato, Cicerone mostra la sua avversione per questi personaggi, che percepisce come eversivi dell'ordine repubblicano. Il centro del suo interesse è l'equilibrio tra *imperium* del Senato e *libertas* del popolo. Solo attraverso questo equilibrio si può realizzare la *concordia* tra i cittadini, il valore che più di ogni altro elemento politico o culturale, garantisce l'unità della *civitas* romana:

Come infatti nella musica della lira e dei flauti e nello stesso canto vocale occorre mantenere un'armonia tra suoni distinti, la cui monotonia o dissonanza non può essere sopportata da orecchie esperte, e questa armonia è resa appunto concorde e regolare per l'accordo (*moderatione*) di suoni estremamente differenti, così con l'intreccio delle classi superiori e medie ed infime secondo un criterio di contemperamento (*moderata ratione*) la città armoniosamente risuona dell'accordo di differenti suoni; e quella che dai musicisti è chiamata armonia nel canto, quella è, nella città, la concordia, garanzia solidissima ed ottima di integrità in ogni Stato, la quale non può sussistere a nessun patto senza la giustizia<sup>38</sup>.

Difesa della *concordia* attraverso un governo misto, che è sintesi temperata tra *imperium* del Senato e *libertas* del popolo: siamo evidentemente tornati ad uno dei motivi centrali della riflessione di Cicerone fin dalla sua gioventù, sollecitata dall'evidenza che il primo disastroso effetto delle guerre civili è la divisione e l'odio tra i cittadini.

Un ulteriore sviluppo nella riflessione sul governo misto si trova nel *De legibus*, opera immediatamente successiva al *De re publica*. La trasmissione del testo è molto problematica. Sono infatti giunti a nostra conoscenza solo i primi tre libri dell'opera, che era sicuramente composta da cinque libri e si chiudeva probabilmente con un sesto libro. Come già indicato, il *De le-*

che l'autore si sforzasse di esaltare le qualità di Cesare come uomo adatto a risolvere la crisi della Repubblica. È anche possibile che Cicerone conoscesse il trattato di Cotta quando iniziò la stesura della sua opera. Cfr. al riguardo S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, II 2, Roma-Bari, Laterza, 1966, pp. 320-321; G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano*, Roma, Nis, 1997, pp. 56-57.

<sup>38</sup> Cfr. *De re publica* II 69. Sul passo, ripreso anche da Agostino (*De Civ. Dei* II 21), cfr. E. LEPORE, *Il princeps ciceroniano*, cit., 105-106, K. BÜCHNER, *M. Tullius Cicero. «De re publica»*, Kommentar, Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1984, pp. 258-266. Si tratta di un tema ripreso in età augustea dallo storico Dionigi di Alicarnasso: cfr. *infra* e C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 27-40; J.-L. FERRARY, *Statesman and law*, cit., p. 60, che ne sottolinea la vicinanza con la visione di Platone. Più in generale sulla fortuna del tema, cfr. F. FRANCIOSI, *Armonia delle sfere. La musica dei cieli dai Pitagorici a Dante*, in *Eredità della Magna Grecia*, Atti del trentacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1998, pp. 497-516.

*gibus* è da interpretare come necessario completamento del *De re publica*<sup>39</sup>. I libri a nostra conoscenza trattano del rapporto tra legge naturale e leggi positive (libro I); delle istituzioni religiose (libro II); delle magistrature (libro III). Rispetto al *De re publica*, è interessante segnalare, in primo luogo, un'evoluzione significativa della tripartizione magistrati-Senato-popolo. Nel *De legibus*, infatti, Cicerone si limita ormai ad una bipartizione Senato-popolo; i magistrati non rappresentano più un terzo elemento, ma esprimono piuttosto la volontà politica degli altri due<sup>40</sup>. Interessante appare anche lo spostamento della *potestas* dai magistrati al popolo. A differenza del *De re publica* – dove la *potestas* era in *magistratibus* (II 57) – i magistrati hanno il ruolo di mediare tra la *auctoritas* del Senato e la *potestas* del popolo. È infatti il popolo che, secondo Cicerone, è fonte di ogni potestà, soprattutto di quella dei magistrati. Nonostante questo riconoscimento all'elemento popolare, nel *De legibus* il ruolo del Senato alla guida dello Stato è nuovamente sottolineato. Ad esempio in III 28, si ripropone uno dei temi centrali del *De re publica*: è infatti evidente che in un contesto di equilibrio dei poteri il Senato garantisce la conservazione di una costituzione moderata: «Se il Senato è arbitro delle pubbliche decisioni, se tutti sostengono quanto egli abbia stabilito, e se gli altri ordini accettano che lo Stato sia governato dal consiglio di questa classe di ottimati, è possibile con il temperamento dei diritti, risiedendo il potere nel popolo e l'autorità nel Senato, conservare lo Stato in condizioni di equilibrio e di concordia»<sup>41</sup>. La costituzione mista è per Cicerone la forma perfetta di governo perché realizza la base fondamentale per la conservazione dello Stato, la *concordia* tra tutti i cittadini dei diversi ordini. Con il *De legibus* Cicerone individua un'opportuna mediazione tra sistema di governo misto e necessità di garantire l'*auctoritas senatus*. Ma l'assunto fondamentale del suo pensiero non cambia: la costituzione mista può essere conservata solo se il Senato mantiene il controllo dello Stato<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. al riguardo Cic. *Ad Att.* I 15; Cic., *Leg.* I 20; 27; II 23; III 4; 12; 31-32; 38; J.-L. FERRARY, *The statesman and the law*, cit., p. 49.

<sup>40</sup> Rispetto allo schema ternario di Polibio, lo schema binario adottato da Cicerone si ricollega evidentemente alla riflessione di Platone nelle *Leggi*. Cfr. al riguardo il saggio di G. CAMBIANO, cap. 5, in questo volume.

<sup>41</sup> *De legibus* III 28: *Si senatus dominus sit publici consilii quodque is creverit defendant omnes, et si ordines reliqui principis ordini consilio rem publicam gubernari velint, possit ex temperatione iuris, cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit, teneri ille moderatus et concors civitatis status*. L'importanza dell'aristocrazia dipende anche dalla sua capacità di influenzare i comportamenti e i costumi dell'intera comunità: cfr. *Leg.* III 30-32 e J.-L. FERRARY, *Statesman and law*, cit., pp. 64-65, che ribadisce anche in questo caso la dipendenza da Platone del pensiero ciceroniano.

<sup>42</sup> J.-L. FERRARY, *Le idee politiche a Roma*, cit., p. 748.

La riflessione politica è lo strumento più immediato per ribadire la necessità concreta di salvare il ruolo del Senato, pur essendo ormai prossima la guerra civile. Mentre Cicerone approfondiva il suo pensiero, in sintonia con Platone, Aristotele e gli altri grandi esponenti del pensiero politico greco, Cesare e Pompeo precipitavano lo Stato romano verso la rovina. Furono proprio gli eventi contemporanei alla stesura del trattato che indussero Cicerone a ritardare la pubblicazione del *De legibus*<sup>43</sup>.

## 2. Dopo Cicerone: il nuovo significato di costituzione mista nel pensiero politico romano

Nel gennaio del 49 Cesare attraversò il Rubicone, e la riflessione politica di Cicerone venne superata dai fatti. Sorpreso, come molti, dalla rapidità d'azione di Cesare, e dall'incalzare degli eventi, Cicerone rinunciò probabilmente a pubblicare il *De legibus*. Continuò la sua battaglia politica e intellettuale in difesa del Senato, ma alla fine cadde come vittima illustre della rivoluzione che stava trasformando l'antico Stato repubblicano in una monarchia. Il suo nome venne infatti inserito nelle liste di proscrizione redatte dai triumviri. Il 5 dicembre del 43, Cicerone fu brutalmente assassinato dai sicari di Antonio. Perfino le sue spoglie furono oltraggiate dal rancore di Antonio. Ma per tutto il primo secolo d.C., il suo impegno in difesa del Senato e delle sue prerogative venne celebrato da quanti, in condizioni sempre più difficili, si battevano contro la deriva autoritaria e dispotica del principato<sup>44</sup>.

La rivoluzione augustea cambiò drasticamente l'assetto politico e costituzionale dello Stato romano. Al di là della finzione augustea, la supremazia del *princeps* nel nuovo ordine apparve ben presto completa e irrevocabile. La perfezione del sistema temperato descritto e auspicato da Cicerone venne meno in pochi anni, degenerando in monarchia assoluta. E tuttavia, la discussione sul governo misto a Roma non si estinse con la fine della *libertas*

<sup>43</sup> Sull'atmosfera politica e culturale in cui maturò il *De legibus* e sulla successiva evoluzione del pensiero ciceroniano, come lotta per la *libertas*, cfr. E. LEPORE, *Il pensiero politico romano*, cit., pp. 875-880.

<sup>44</sup> Sulla morte di Cicerone come simbolo della fine della libertà repubblicana: cfr. R. DEGL'INNOCENTI PIERINI, *Cicerone nella prima età imperiale. Luci ed ombre su un martire della repubblica*, in E. NARDUCCI (a cura di), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina*, Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino 10 maggio 2002), Pisa, ETS, 2005, pp. 3-54; P. ESPOSITO, *La morte di Cicerone da Livio a Fruttero & Lucentini*, in E. NARDUCCI (a cura di), *Cicerone tra antichi e moderni*, Atti del IV Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino, 9 maggio 2003), Firenze, Le Monnier, 2004, pp. 82-104.

repubblicana. Nella prima età augustea è infatti testimoniato l'interesse di Ario Didimo di Alessandria, maestro di filosofia e consigliere di Augusto, per il governo misto. Giovanni Stobeo conserva infatti un frammento tratto da una sua epitome di etica peripatetica. Nel testo il filosofo presenta le diverse forme politiche, sostenendo che la migliore tra le costituzioni è appunto quella mista; e che tuttavia tutte le costituzioni sono destinate a mutare, anche in forme deteriori. Si tratta evidentemente di un cenno, per noi troppo frettoloso, alla discussione sul rapporto tra anaclosi e governo misto, che sembrerebbe indicare nel caso di Didimo una sintonia con la visione polibiana. Al di là della frammentarietà del testo, è comunque degno di nota che nella cerchia più ristretta degli intellettuali vicino ad Augusto si mantenesse vivo il dibattito sulle forme di governo, e sulla costituzione mista in particolare<sup>45</sup>.

In età imperiale le trasformazioni della riflessione sul governo misto riflettono la riduzione di spazio politico per l'aristocrazia senatoria. Alcuni caratteri tracciati dal pensiero di Cicerone non mutarono. Soprattutto, la costituzione mista continuò ad esprimere un programma di natura aristocratica. Erano infatti gli ambienti aristocratici, a Roma e nell'impero, che cercavano una nuova e vantaggiosa collocazione nel regime monarchico fondato da Augusto. D'altra parte, ancora in sintonia con Cicerone, si continuava ad attribuire alla costituzione mista un carattere di perfezione, di base teorica per la conservazione dello Stato, fondata su scelte politicamente moderate e operate secondo giusta misura. Cambiarono invece la prospettiva generale della riflessione e le aspettative dell'aristocrazia. Al centro del problema rimase il rapporto tra aristocrazia e potere. E tuttavia, si passò dalla visione di una forma complessiva dell'ordinamento politico, che garantiva il controllo dello Stato all'aristocrazia, evitando il prevalere delle masse popolari, alla necessità di trovare un equilibrio nel rapporto tra ceti aristocratici e principe – la componente monarchica che con Augusto aveva preso il controllo dell'*imperium* e dunque l'egemonia nello Stato. Ne derivò una forma nuova di *temperatio imperii*: a partire dal principato augusteo, il dibattito sul governo misto si trasformò in esortazione al monarca a scegliere tra l'aristocrazia dell'impero quanti per nascita e per merito fossero più idonei a condividere la gestione del potere. In effetti, dall'età augustea fino all'età tardoantica, l'instaurazione di un governo misto, e dunque temperato e destinato a durare, appare direttamente legato alla possibilità di collaborazione tra il principe e i suoi

<sup>45</sup> Cfr. Io. Stob., *Anth.*, II 7, 150-151 Wachsmuth. Sul passo cfr. S. MAZZARINO, *Pensiero storico classico*, II, pp. 319-320; più in generale sui rapporti tra Ario Didimo e Augusto, G.W. BOWERSOCK, *Augustus and the Greek World*, Oxford, Clarendon Press, 1965, pp. 33-34 e 39-41.

sudditi migliori. Si tratta di una riflessione che si inserisce in uno dei temi centrali nel pensiero politico romano di età imperiale, la distinzione netta tra imperatore e despota. Accettando la dura realtà di un governo monarchico, fin dall'età augustea il pensiero politico romano cercò di elaborare un codice di comportamento per il principe, capace di distinguere il suo governo da quello di un *tyrannus*, di un despota sul modello di Tarquinio il Superbo o dei sovrani orientali. Diversi furono gli stimoli culturali che alimentarono tale riflessione: la tradizione senatoria romana, il pensiero politico greco, in particolare quello di ambito stoico, ecc. In questo contesto, l'idea della collaborazione tra sovrano e aristocrazia nella gestione del potere rappresenta un carattere forte del principe moderato, del *civilis* o *optimus princeps*<sup>46</sup>.

Non v'è dubbio che il dibattito di età imperiale sul governo misto esprime il desiderio dei ceti dirigenti dell'impero, a Roma e nelle province, di condividere la gestione del potere con il principe. Dal punto di vista delle aristocrazie, questa intesa con il principe si comprende soprattutto in riferimento alla pericolosità delle masse popolari. A tal riguardo, è significativo notare un arricchimento della riflessione. Infatti, alla posizione di Cicerone – ormai superata, perché fondata sul dominio dell'aristocrazia senatoria – si affiancano elementi della teoria aristotelica sulla costituzione mista. In particolare, Aristotele era convinto della necessità di un ceto di *mesoi* per realizzare una costituzione mista. Ecco dunque emergere un nuovo carattere della riflessione sul governo misto che caratterizza gli autori di età imperiale e tardoantica: l'*élite* aristocratica delle città si presenta come la forza mediatrice che, in una visione appunto aristotelica, deve mediare tra il potere supremo, cioè l'imperatore, e le masse popolari<sup>47</sup>. Si tratta di una nuova posizione dell'aristocrazia indotta dai cambiamenti della società romana dopo le guerre civili e la vittoria di Augusto nel 27 a.C. Abbandonata, perché irrealizzabile, la possibilità di uno Stato fondato sul controllo dell'aristocrazia, il ruolo del Senato è ormai marginale rispetto a quello del *princeps*. L'accettazione del potere monarchico come elemento fondante dello Stato romano – a tutto discapito dell'aristocrazia – è una premessa di questa riflessione che appare inconciliabile con la riflessione di Cicerone. Mentre questi considerava il

<sup>46</sup> In generale sul pensiero politico del principato, cfr. S. MAZZARINO, *Il pensiero politico pagano nell'età imperiale*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I, Torino, Utet, 1982, pp. 805-875. In particolare per la riflessione sul *tyrannus* in età tardo antica, cfr. U. ROBERTO, *Immagini del dispotismo: la Persia sassanide nella rappresentazione della cultura ellenistico-romana da Costantino a Eraclio*, in D. FELICE (a cura di), *Dispoticismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori editrice, 2001, t. I, pp. 25-61.

<sup>47</sup> Cfr. C. CARSANA, *La teoria*, cit., p. 15. Per la visione aristotelica, cfr. S. VIDA, *La «politia» aristotelica e l'elogio della medietà*, *supra* in questo volume.

Senato come elemento dominante nello Stato, la riflessione dell'età imperiale e tardoantica sul governo misto si muove alla ricerca di uno spazio per l'aristocrazia, in un confronto che è ormai tutto giuocato tra principe e masse. Come si vede, in pochi decenni la riflessione di Cicerone diviene quasi del tutto obsoleta, segno di un remoto passato, cancellato velocemente dalla rivoluzione augustea.

Il superamento della visione ciceroniana è già evidente nel pensiero di un intellettuale greco che dopo Azio (31 a.C.) riflette sulla storia romana arcaica, Dionigi di Alicarnasso<sup>48</sup>. Presentando la costituzione romana al tempo di Romolo, Dionigi svolge una significativa riflessione sul governo misto, calandola in un assetto costituzionale monarchico. Già da questo carattere generale della sua opera appare evidente l'allontanamento dal rigido presupposto ciceroniano, che escludeva la possibilità di governo misto in un regime monarchico. È significativo notare che siamo a pochi anni di distanza dalla pubblicazione del *De re publica: la Storia di Roma arcaica* di Dionigi (in 20 libri) venne infatti composta tra il 30 e il 7 a.C. Attraverso la rappresentazione della storia di Roma dalle origini fino alla prima guerra punica si suggerisce un modello nuovo di costituzione mista, che è possibile considerare come schema di transizione tra l'età repubblicana e la riflessione di età imperiale. Accettando pienamente la necessità della monarchia – nella sua visione Augusto è un monarca assoluto, un βασιλεύς – Dionigi ritiene possibile un'intesa tra potere monarchico e aristocrazia senatoria in uno schema di costituzione mista. L'originaria costituzione di età regia prevedeva infatti una collaborazione tra *rex* e aristocratici. Questo schema arcaico diviene modello politico per l'età augustea, per il rapporto tra *princeps* e aristocrazia senatoria. E tuttavia, la prospettiva di Dionigi è significativamente dilatata. Il governo misto si può infatti realizzare qualora il principe sia disposto a chiamare i migliori esponenti dell'aristocrazia nella gestione del potere. E il coinvolgimento delle *élites* municipali greche in questa operazione è fortemente auspicata da Dionigi, che ricorda come modello per l'assimilazione l'apertura di Tullo Ostilio ai forestieri (*Ant. Rom.* III 11)<sup>49</sup>.

La visione di Dionigi anticipa i principali temi di riflessione dell'età imperiale. Nella nuova visione di governo misto, l'aristocrazia svolge il ruolo

<sup>48</sup> Cfr. in generale E. GABBA, *Dionysius of Halicarnassus and the Archaic History of Rome*, Berkeley-Los Angeles, University Press, 1992.

<sup>49</sup> Cfr. G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 117-119; C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 27-40. Sulla fortuna della riflessione di Dionigi, cfr. G. PEDULLÀ, *La ricomparsa di Dionigi. Niccolò Machiavelli tra Roma e la Grecia*, «Storica», 28 (2004), pp. 7-90; ID., *Giro d'Europa. Le mille vite di Dionigi di Alicarnasso (XV-XIX)*, in DIONIGI DI ALICARNASSO, *Le antichità romane*, a cura di F. Donati e G. Pedullà, tr. di E. Guzzi, Torino, Einaudi, 2010, pp. LIX-CXLVI.

di forza mediatrice tra principe e masse. Il principe tempera il suo *imperium* assoluto concedendo alle aristocrazie poteri e prerogative. In questo modo, realizza lo Stato perfetto, in quanto misto e moderato, e assurge al rango di *optimus princeps*. Al di là di questa premessa fondamentale, è interessante sottolineare come il dibattito appaia più intenso soprattutto sulla composizione dell'aristocrazia chiamata a collaborare con il *princeps*. Anche per l'evidente impegno di imperatori come Claudio e, successivamente, gli Antonini, il coinvolgimento dell'aristocrazia non si limitò ai ceti dirigenti dell'Urbe, antichi eredi delle *gentes* repubblicane, o dell'Italia<sup>50</sup>. Soprattutto nei pensatori dell'Oriente greco sotto il dominio di Roma, l'esortazione a realizzare un governo misto si collega significativamente alla richiesta dei ceti dirigenti provinciali di partecipare alla gestione del potere. Solo accogliendo le aristocrazie municipali delle colte *poleis* d'Oriente si può realizzare una costituzione perfetta, in quanto mista, temperata e adeguata alla vocazione ecumenica di Roma. È questo un altro tema nuovo che subentra nel dibattito sul governo misto. Dopo Azio (31 a.C.), la propaganda augustea aveva insistito sulla definitiva conquista dell'egemonia mondiale da parte di Roma. L'impero romano si presentava come l'erede di Alessandro: la pace nelle province e la sicurezza delle frontiere imperiali apparivano come il frutto più prezioso della tensione ecumenica di Roma. Dopo il consolidamento dell'impero nel I sec. d.C., le voci più importanti della cultura ellenistico-romana tra II e prima metà del III secolo, l'età della Seconda Sofistica, partecipano al dibattito. Secondo questi intellettuali, Roma può contemporaneamente realizzare il governo misto perfetto e soddisfare la sua vocazione ecumenica affiancandosi nella gestione del potere il ceto dirigente delle *poleis* greche. L'apertura alle aristocrazie orientali – anche attraverso la generosa concessione dei diritti di cittadinanza romana – è dunque presentata come strumento efficace per conservare l'impero, attraverso il governo misto, e per garantirne il suo carattere universale. Tra le voci più significative di questa visione è opportuno prendere in considerazione Elio Aristide e Cassio Dione, entrambi cittadini romani di cultura greca, ed entrambi esponenti dell'aristocrazia municipale che aspirava al coinvolgimento nel governo dell'impero<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Per l'impegno di Claudio a favorire l'aristocrazia provinciale anche contro la volontà dell'aristocrazia senatoria di Roma e dell'Italia, cfr. Tacito, *Ann.* XI 23-24 e la riflessione sul testo della Tavola di Lione (48 d.C.) in A. GIARDINA, *L'Italia romana. Storia di un'identità incompiuta*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 3-116.

<sup>51</sup> Per ovvie esigenze di spazio si può solamente accennare ad altre personalità che nella parte greca dell'impero approfondirono la riflessione politica sul governo misto. Di significativa importanza è l'esperienza di Dione Crisostomo di Prusa, intellettuale attivo in età traianea. Soprattutto nella sua operetta *Agamennone*, Dione affronta la questione del governo misto,

### 3. *L'impero di Roma come costituzione mista nel pensiero di Elio Aristide*

Nel valutare la riflessione sul governo misto in età imperiale occorre in primo luogo sottolineare un significativo cambio di prospettiva storica. Polibio e Cicerone ragionavano ancora riferendosi alla *polis*, a Roma città-Stato che governava su un gruppo di *provinciae* completamente subordinate al potere centralizzato del Senato. Dalla loro riflessione erano esclusi gli abitanti delle province, perché uomini vinti, sottomessi all'arbitrio dei governatori di Roma. Con la fondazione del principato, il rapporto tra Roma e le province subisce una profonda trasformazione. Una tra le conseguenze più significative del nuovo ordine augusteo fu la rapida trasformazione del rapporto tra Roma e l'Italia, da una parte, e le province dell'impero, dall'altra. Nell'arco di pochi decenni, il baricentro del potere e della ricchezza passò dall'Italia alle province. I segnali più evidenti di questo slittamento si notano nel I sec. d.C. sotto tutti i versanti: economico, sociale, culturale, politico. Soprattutto dal punto di vista sociale, si sviluppano significativi fenomeni di mobilità sociale che investono tutto l'impero. I ceti superiori della società provinciale tra Occidente e Oriente cercano di emergere per arrivare ai posti di potere. Alcuni principi, come Claudio, agevolano la mobilità sociale delle aristocrazie locali, e l'apice di questa trasformazione nell'impero si ebbe nel periodo degli Antonini (96-192 d.C.). Soprattutto in quest'epoca le aristocrazie municipali dell'Oriente romano trovarono nell'imperatore il punto di riferimento per soddisfare le loro ambizioni di ascesa sociale.

Una significativa testimonianza di questa realtà si ha nell'orazione *A Roma*, composta da Elio Aristide e pronunciata forse alla presenza dell'imperatore Antonino Pio nel 144 d.C.<sup>52</sup> Nel pensiero di Elio Aristide l'orizzonte

trasportando nel mondo fittizio della regalità omerica l'urgente necessità di una collaborazione tra principe e aristocrazie. Cfr. al riguardo C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 59-64. Si vd. pure P. DESIDERI, *Dione di Prusa*, Firenze, D'Anna, 1979, partic. pp. 269-297.

<sup>52</sup> Cfr. in generale J.H. OLIVER, *The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides*, «Transactions of American Philosophical Society», 43 (1953), pp. 871-1003; M. PAVAN, *Sul significato storico dell'«Encomio di Roma» di Elio Aristide*, «La Parola del Passato», 82 (1962), pp. 81-95; per il valore politico del discorso vd. pure V.J. BLEICKEN, *Der Preis des Aelius Aristides auf das römische Weltreich*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», 7 (1966), pp. 225-277, e F. VANNIER, *Aelius Aristides et la domination romaine d'après le discours à Rome*, «Dialogues d'Histoire Ancienne», 2 (1976), pp. 497-506. Più recentemente, si veda pure P. DESIDERI, *Scrittura pubblica e scritture nascoste*, introduzione a Elio Aristide, *A Roma*, a cura di F. FONTANELLA, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 3-22.



politico del governo misto si è ormai dilatato dalla *polis* al grande impero mediterraneo. Nella sua funzione di portavoce delle *élites* greche sottomesse ai Romani, Aristide celebra Roma come impero universale<sup>53</sup>. Nei passi più significativi dell'opera emerge la celebrazione della vocazione ecumenica della città, che ha fatto di un immenso impero un'entità statale governata come una *polis*, come una democrazia universale:

Né il mare, né le enormi distanze di terre impediscono di essere cittadini romani, né, a questo riguardo, c'è più differenza tra l'Asia e l'Europa, ma tutte le opportunità sono a disposizione di tutti: nessuno che sia degno di posti di comando o di fiducia è infatti considerato uno straniero, ma si è costituita un'unica democrazia universale, sotto un unico uomo, il miglior capo e ordinatore, e tutti si riuniscono come in un foro comune, ciascuno per ricevere ciò che a lui si conviene [...]. Voi che siete un grande popolo avete dato delle dimensioni grandiose alla vostra città, e non l'avete resa degna di ammirazione comportandovi in modo altezzoso, cioè precludendola a tutti gli altri popoli, ma avete cercato una popolazione degna di lei e avete fatto sì che 'romano' non indicasse l'appartenenza ad una sola città, ma fosse il nome di una specie di stirpe comune, non una fra le tante, ma tale da controbilanciare tutte le altre. Infatti ora non distinguete più gli uomini in Greci e Barbari, né vi siete limitati a dimostrare loro come ridicola quella distinzione, dato che la vostra città da sola è più popolosa, per così dire, di tutta la stirpe greca: voi invece avete distinto tutta l'umanità in Romani e non Romani: a tal punto avete esteso il nome dell'Urbe<sup>54</sup>.

Secondo Elio Aristide, esponente della raffinata cultura ellenica e cittadino romano, la vocazione universale dell'impero romano e la ragione della sua solidità si fondano sulla capacità dei Romani di integrare i non Romani. L'integrazione avveniva attraverso il dono della cittadinanza romana, che rappresentava la ricompensa più ambita per tutti i non cittadini. Chiunque si fosse mostrato meritevole nei confronti di Roma poteva ottenere questo importante dono. In età imperiale ne beneficiarono soprattutto gli uomini delle *élites* dominanti nelle province, tanto in Occidente, quanto in Oriente. E, infatti, Aristide celebra la capacità dei Romani di integrare nei posti di responsabilità gli elementi migliori delle aristocrazie provinciali, al di là della loro origine etnica e della loro cittadinanza:

<sup>53</sup> Sull'organizzazione del discorso con il passaggio dall'elogio di Roma all'elogio dell'impero come unica *polis*, cfr. P. DESIDERI, *Scrittura pubblica*, cit., pp. 7-9.

<sup>54</sup> Per il testo e la traduzione italiana, cfr. Elio Aristide, *A Roma*, a cura di F. FONTANELLA, cit., §§ 63-64.

Siete stati proprio voi a non sollevare sentimenti di invidia, mettendo in comune tutti i privilegi e dando agli elementi capaci la possibilità di prendere parte al governo, invece di essere governati. E non vi è neppure rancore da parte di quelli che sono stati esclusi; poiché il regime politico è comune a tutti, come in una sola città, e i dirigenti naturalmente governano non come su un popolo straniero ma come tra gente di casa propria [...]. Si è venuta formando un'unica armonia che coordina ogni aspetto del nostro sistema politico-sociale (§§ 65-66).

Attraverso questa apertura i Romani fondarono un'egemonia più grande e più stabile rispetto agli imperi del passato. Il confronto tra Roma e le precedenti egemonie è un altro tema fondamentale del discorso. I Romani furono più grandi dei Persiani, che avevano sottoposto i loro sudditi ad un duro dispotismo; e più grandi di Alessandro, che aveva fondato un impero disperso alla sua morte in regni divisi e discordi tra loro.

La celebrazione dell'apertura dei Romani alle genti sottomesse confluisce nella descrizione dell'impero-*polis* come sistema politico basato su una costituzione mista<sup>55</sup>. Al vertice del sistema c'è il principe. E tuttavia, nell'intera orazione, Aristide presenta l'imperatore non come un monarca assoluto o come un despota, bensì come un supremo magistrato (*ἀρχων* o *ἡγεμών* sono i termini più utilizzati), che assicura pace, ordine e giustizia: a lui tutti devono completa obbedienza<sup>56</sup>. Tra l'imperatore e la massa dei sudditi dell'impero, cittadini e peregrini, v'è un ceto aristocratico delle città che svolge il ruolo di mediatore politico, ricoprendo incarichi di responsabilità e comando nell'amministrazione, nell'esercito, nella vita politica, nello stesso *consilium principis*. Sono gli *ἄριστοι*, i migliori per nascita e per merito tra gli abitanti dell'impero, che i Romani rendono cittadini e chiamano alla gestione del potere: «voi avete diviso gli abitanti dell'impero (dicendo questo intendo tutta l'ecumene) in due categorie: agli elementi più colti, più nobili e più capaci di qualsiasi provenienza avete dato i diritti politici e la cittadinanza; gli altri li tenete come sudditi soggetti al vostro governo [...]. Avete concesso libertà e autonomia a coloro che un tempo ebbero la supremazia e il primato e governate gli altri con moderazione, con grande previdenza e sollecitudine»<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Secondo P. DESIDERI, *Scrittura pubblica*, cit., pp. 8-9, la descrizione dell'ordinamento imperiale romano come costituzione mista, sebbene irrealistica, si spiega con la volontà di celebrare la *polis* che è stata capace di estendersi in impero mondiale. È evidente l'influsso di Polibio su questa rappresentazione di Aristide.

<sup>56</sup> Cfr. in generale S.A. STERTZ, *Aelius Aristides' Political Ideas*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 34, 2, Berlin-New York, de Gruyter, 1994, pp. 1248-1270, p. 1251.

<sup>57</sup> Cfr. Elio Aristide, *A Roma*, § 107.

Sono queste le premesse che consentono di descrivere la costituzione romana come mista, e dunque perfetta, in età imperiale:

E anche nella stessa Urbe mi sembra che abbiate istituito una forma di governo diversa da quelle di tutti gli altri uomini. Prima infatti si riteneva che ci fossero fra gli uomini tre tipi di regimi politici: due con due nomi ciascuno, essendo ognuno dei due considerato tirannide o oligarchia, regno o aristocrazia, a seconda dell'atteggiamento assunto da coloro che ne erano a capo; il terzo, invece, aveva il nome di democrazia, sia che fosse governato bene che meno bene. Le città si ripartirono dunque l'uno o l'altro tipo, a seconda che vincessero presso di loro la libera scelta o il caso. Tuttavia il vostro regime politico non è uguale a nessun altro, ma è come un misto di tutti, senza la parte peggiore di ciascuno; perciò è proprio questa forma di governo che è risultata vincente. Tanto che, quando uno consideri il potere del popolo e come facilmente ottiene tutto ciò che desidera e richiede, penserà che si tratti di una democrazia e che non vi manchi niente fuorché gli errori commessi dal popolo; quando poi osservi il Senato che delibera ed esercita il potere, penserà che non esista un'aristocrazia più perfetta di questa; ma avendo infine rivolto lo sguardo all'eforo' e al 'pritano' di tutto questo, grazie al quale al popolo è dato di ottenere ciò che desidera e ai 'pochi' di governare e di avere potere, vedrà proprio colui che detiene la monarchia più perfetta, libera dai mali della tirannide e superiore ad ogni prestigio di re<sup>58</sup>.

Il passo mostra chiaramente taluni punti di collegamento con il pensiero di Polibio. Aristide, infatti, giustifica attraverso il sistema di governo misto le ragioni della egemonia mondiale dei Romani. Ma l'equilibrio tra le componenti del governo misto in Aristide è ovviamente diverso da quello presente in Polibio. Al centro di tutto il sistema politico nell'età degli Antonini c'è l'imperatore, considerato come un supremo magistrato, eforo e pritano allo stesso tempo. È l'imperatore che si preoccupa di soddisfare le necessità dei suoi sudditi: in questo modo è possibile considerare l'impero romano come una *δημοκρατία* universale. Aristide infatti non procede ad una rivalutazione, che risulterebbe del tutto anacronistica, del regime democratico; al contrario,

<sup>58</sup> Cfr. Elio Aristide, *A Roma*, § 90. Sul passo il commento di M. PAVAN, *Sul significato*, cit., pp. 88-89; C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 73-78; Tendono invece a svalutare l'importanza del riferimento alla costituzione mista: G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 126-128, che giudica la riflessione di Aristide sul governo misto alla stregua di un'esercitazione retorica, secondo il genere del panegirico; vd. pure F. VANNIER, *Aelius Aristide*, cit., 500; sulla stessa linea G. BOWERSOCK, *Aelius Aristides*, in P.E. EASTERLING - B.M.W. KNOX (ed. by), *The Cambridge History of Classical Literature*, I: *Greek Literature*, Cambridge, University Cambridge Press, 1985, pp. 658-662.

appare ispirato da principi aristocratici, in piena coerenza e continuità con la riflessione antica sul governo misto. Infatti, il principe realizza una costituzione mista poiché condivide il suo potere con i 'pochi', gli aristocratici che a diverso titolo partecipano all'amministrazione dell'impero (§ 19). Attraverso la collaborazione degli ἄριστοι, l'imperatore riesce a garantire ordine, pace, prosperità a tutti i sudditi. La definizione dell'impero romano come δημοκρατία va dunque intesa come capacità dell'ordinamento di soddisfare le esigenze dei diversi gruppi sociali; in particolare di assecondare l'aspirazione delle aristocrazie municipali greche ad entrare nell'ordine equestre e senatorio, occupando posti di potere nell'impero<sup>59</sup>.

Del resto, sotto altri due aspetti la riflessione di Aristide appare in piena sintonia con la precedente riflessione sul governo misto. In primo luogo, in quanto governo misto, l'ordinamento imperiale romano funziona perfettamente, assicurando pace e giustizia a tutti i sudditi. Si tratta evidentemente di un elemento di continuità con il pensiero politico greco, confermato da Cicerone, che considera il governo misto come la forma migliore di governo. In secondo luogo, con una significativa distinzione da Polibio, e in piena sintonia con Cicerone, Aristide definisce il regime imperiale romano, in quanto governo misto, destinato a durare per l'eternità<sup>60</sup>.

Rispetto alla formulazione di Polibio, o Cicerone, la visione di Aristide esprime una interpretazione più sociale, che politica, del concetto di costituzione mista. Aristide non guarda tanto alla mescolanza delle forme politiche pure nell'assetto del sistema politico romano. Piuttosto, suo interesse è sottolineare come il carattere 'misto' della costituzione romana sia garantito dalla presenza di un ceto aristocratico, composto da provinciali, che media tra principe e masse popolari. L'azione di questa aristocrazia del potere è ispirata alla moderazione e volta al benessere di tutti, in piena sintonia con il ruolo di garante della pace e dell'ordine ricoperto dall'imperatore. Moderazione, condivisione del potere tra principe e ceto aristocratico, prospettiva aristocratica, attenzione alle necessità di tutti gli abitanti dell'impero, che in tal modo diviene democrazia universale: sono questi gli elementi fonda-

<sup>59</sup> Cfr. Elio Aristide, *A Roma*, §§ 38-39 e 60. Sul concetto di δημοκρατία in Aristide, cfr. C.G. STARR, *The perfect democracy of the Roman Empire*, «American Historical Review», 58 (1952), pp. 1-16, partic. 14; S. STERTZ, *Aelius Aristides*, cit., pp. 1252-1253; C. CARSANA, *La teoria*, cit., p. 71-73. Sul valore riduttivo dell'indicazione gherousia- 'Senato' nel cap. 90 rispetto alla rappresentazione dell'aristocrazia come formata dagli ἄριστοι di tutte le province presente nel resto dell'orazione, cfr. la discussione di C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 76-78.

<sup>60</sup> Cfr. Elio Aristide, *A Roma*, § 108: la durata dell'impero è l'eternità. Al di là della circostanza encomiastica del discorso, questa osservazione si può legare anche alla natura politica dell'impero, che è appunto un governo misto.

mentali che consentono di considerare la costituzione imperiale come una costituzione mista, dunque perfetta e duratura<sup>61</sup>.

#### 4. *L'aristocrazia senatoria e il dibattito sul governo misto: Cassio Dione e Tacito*

L'idea di governo misto inteso come collaborazione tra *princeps* e aristocrazia senatoria riemerge nella riflessione storiografica di Cassio Dione, senatore e uomo politico di cultura greca nell'età dei Severi<sup>62</sup>. Nella sua monumentale *Storia romana*, il libro LII è interamente dedicato ad un dialogo immaginario tra i due consiglieri di Cesare Ottaviano, Agrippa e Mecenate, ambientato nel 29 a.C., dunque nel periodo immediatamente successivo alla vittoria di Azio e alla conquista dell'Egitto. Soprattutto nella parte di Mecenate, il dialogo si rivela un espediente di Cassio Dione per presentare attraverso la finzione del passato storico il suo giudizio sulla monarchia dei Severi<sup>63</sup>. Nel decidere sull'assetto della *res publica* appena pacificata, Agrippa invita Ottaviano a restaurare la repubblica aristocratica, abbandonando ogni velleità autocratica (LII 2-13). Mecenate, al contrario, esorta Ottaviano a fondare una monarchia moderata, basata sulla partecipazione al potere dell'aristocrazia senatoria (LII 14-40). Solo in questo modo Mecenate riteneva possibile arrivare ad una nuova forma di governo, dopo il passaggio della costituzione romana attraverso le forme pure della monarchia, della democrazia, dell'oligarchia aristocratica. Per meglio comprendere il dialogo occorre far riferimento ad altri passi di Cassio Dione, dove l'autore esprime il suo giudizio sulla crisi della repubblica e sulle guerre civili. In particolare, presentando le conseguen-

<sup>61</sup> Sotto questo punto di vista, Aristide condivide con i suoi predecessori una visione aristocratica della teoria e della prassi politica. Cfr. C. CARSANA, *La teoria*, cit., 78. Nel suo discorso in lode di Atene, *Panathenaius*, Aristide riprende il tema del governo misto, ma con una prospettiva diversa, che mostra evidenti influssi dalle teorie peripatetiche. Cfr. G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., p. 128.

<sup>62</sup> Per un'introduzione al pensiero politico di Cassio Dione, cfr. F. MILLAR, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, Clarendon Press, 1964, partic. pp. 83-102; C. LETTA, *La composizione dell'opera di Cassio Dione: cronologia e sfondo storico-politico*, in *Ricerche di storiografia greca di età romana*, Pisa, Giardini, 1979, pp. 117-189.

<sup>63</sup> Il libro LII venne probabilmente composto durante il principato di Caracalla, nel 214-215. Cfr. in generale J. BLEICKEN, *Der politische Standpunkt Dios gegenüber der Monarchie. Die Rede des Maecenas Buch 52, 14-40*, «Hermes», 90 (1962), pp. 444-467; U. ESPINOSA RUIZ, *Debate Agrippa-Mecenas en Dion Cassio. Respuesta senatorial a la crisis del Imperio Romano en época Severiana*, Madrid, Universidad Complutense, 1982, pp. 69-75; e le osservazioni di J.M. RODDAZ, *De César à Auguste. L'image de la monarchie chez un historien du siècle des Sévères*, «Revue des Etudes Anciennes», 85 (1983), 67-87.

ze della battaglia di Filippi nel 42 a.C., Cassio Dione inserisce la drammatica crisi dello Stato repubblicano in una visione evidentemente collegabile alla riflessione sul governo misto. Scrive l'autore riferendosi a quel periodo: «I Romani potevano vivere in armonia all'interno del sistema politico vigente. Infatti è naturalmente impossibile che una democrazia pura, sviluppata in un impero di tale grandezza, sia in grado di esercitare la moderazione; così essi in seguito, avendo intrapreso molti conflitti simili l'uno dopo l'altro, ad un certo punto sarebbero certamente finiti completamente schiavi o sarebbero caduti in rovina»<sup>64</sup>. Secondo Cassio Dione, le guerre civili furono il risultato della naturale degenerazione della democrazia intesa come forma pura. Per democrazia l'autore intende ovviamente la repubblica aristocratica. Degenerando in oligarchia, il sistema perse la moderazione e tutto precipitò nel disastro delle guerre civili. Se questo è il giudizio sulla repubblica, è allora evidente che Cassio Dione considera l'instaurazione del principato come il recupero di un governo migliore, perché fondato sulla moderazione. E, d'altra parte, il regime monarchico diviene un passo necessario per ristabilire l'ordine, la pace, la forza dello Stato. Non v'è dubbio che tra Agrippa e Mecenate, Cassio Dione sia pienamente allineato con quest'ultimo<sup>65</sup>. Questa visione del principato è legata in primo luogo alla capacità di Ottaviano di fondare un assetto costituzionale moderato, dove nessuna forza politica prevale sull'altra: «Avendo mescolato la monarchia alla democrazia egli conservò ai Romani la libertà e nello stesso tempo stabilì ordine e sicurezza, cosicché essi, essendo lontani sia dalla impudenza temeraria di una democrazia che dai soprusi di una tirannia, vissero in una libertà moderata e in una monarchia senza terrore, sudditi di una monarchia senza essere schiavi e cittadini di una democrazia senza essere discordi»<sup>66</sup>. Tornano i termini della riflessione ciceroniana, *imperium*, *libertas* e concordia tra i cittadini, in una formula politica che in quanto mista assicura moderazione e stabilità.

<sup>64</sup> Cass. Dio XLVII 39, 4-5. Vedi al riguardo anche le considerazioni di S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, cit., III, p. 202.

<sup>65</sup> L'impero non può essere governato da un sistema democratico, che per Cassio Dione significa repubblica aristocratica: cfr. P. McKECHNIE, *Cassius Dio's speech of Agrippa: a realistic alternative to imperial government*, «Greece&Rome», 28 (1981), pp. 150-155; sulla necessità della monarchia secondo Cassio Dione, cfr. B. MANUWALD, *Cassius Dio und Augustus*, Wiesbaden, Steiner, 1979, p. 26; si tratta di una visione condivisa dagli uomini di cultura dell'età severiana: cfr. per es. per il pensiero di Flavio Filostrato: M. MAZZA, *L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno «speculum principis» del III sec. d.C.*, in P. BROWN, L. CRACCO RUGGINI, M. MAZZA, *Governanti ed intellettuali. Popolo di Roma e popoli di Dio*, Torino, Giappichelli, 1982, pp. 93-121.

<sup>66</sup> Cass. Dio LVI 43, 4; cfr. pure LIII 19, 1. Sulla posizione di Cassio Dione, cfr. C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 83-94.

Nel pensiero di Cassio Dione questi sono gli elementi costitutivi di un regime monarchico moderato che egli chiama *μοναρχία*, distinguendola allo stesso tempo da *δυναστεία*, potere personale che esprime gli aspetti più perversi della *cupido dominandi*, e dalla sua forma degenerata, la *τυραννίς*. A garantire l'equidistanza della *μοναρχία* dalle forme più negative di potere monarchico è soprattutto la collaborazione tra principe ed *élites* aristocratiche dell'impero. La centralità del Senato nel sistema politico romano e la difesa delle sue prerogative sono alla base della riflessione storico-politica di Cassio Dione<sup>67</sup>. Conseguentemente, la moderazione che caratterizza il governo imperiale si fonda, da una parte, sul rispetto del Senato e delle sue prerogative (LII 31-32); dall'altra, sull'alleanza tra principe (elemento monarchico) e ceti dirigenti (elemento aristocratico) allo scopo di limitare la pericolosità e l'instabilità delle masse popolari (elemento democratico). Rispetto a questi due temi Cassio Dione si esprime in perfetta sintonia con la visione aristocratica ciceroniana. Per entrambi, le masse popolari sono una minaccia incombente sull'equilibrio dello Stato, e solo con l'aiuto delle aristocrazie il principe può tenerle a freno: «per questa ragione ti consiglio [...] di mettere fine all'audacia della popolazione e di porre l'amministrazione dei pubblici affari nelle tue mani e in quelle degli altri migliori cittadini, affinché i più prudenti prendano le deliberazioni, governino i più adatti al comando, e servano nell'esercito dietro pagamento i più forti fisicamente e i più bisognosi [...]. Infatti la libertà della massa è la più amara forma di schiavitù per gli elementi migliori e porta entrambi alla comune rovina»<sup>68</sup>. Per realizzare il controllo delle masse popolari, il principe deve necessariamente cedere una parte dei suoi poteri all'aristocrazia; soprattutto a quella senatoria, ma anche agli esponenti del ceto equestre. In questo modo si realizza il principio di moderazione all'interno del sistema imperiale auspicato da Mecenate-Cassio Dione. L'azione dell'aristocrazia si sviluppa su due livelli: quello del potere centrale per il controllo dello Stato; e quello del potere locale per la gestione dello spazio enorme delle province. Per quanto riguarda il controllo dello Stato, il ceto senatorio e quello equestre si presentano come un corpo intermedio tra principe e masse popolari (e militari), che svolge una funzione di bilanciamento politico limitando la prevalenza di entrambi. La sua forza e la sua qualità assicurano la sicurezza e la prosperità dello Stato. Ecco perché è fondamentale per il principe aver cura del Senato e

<sup>67</sup> Sul lessico politico di Cassio Dione e il concetto di *monarchia*, cfr. ESPINOSA RUIZ, *Debate Agrippa-Mecenas*, cit., pp. 69-75; e RODDAS, *De César à Auguste*, cit., partic. pp. 79-80.

<sup>68</sup> Cass. Dio LII, 14, 3-5. Sull'avversione di Cassio Dione per le masse popolari, cfr. C. CARSONA, *La teoria*, cit., pp. 86-89.

della scelta dei nuovi senatori. Ma tale operazione va realizzata tenendo soprattutto conto dei meriti dei singoli:

Dico perciò che devi innanzitutto selezionare e scegliere con cura l'intero Senato, dal momento che ci sono alcuni elementi non degni che, a causa dei disordini, sono diventati senatori: devi mantenere quelli che di loro dimostrano una certa virtù, mentre devi escludere tutti gli altri. Non allontanare dagli incarichi uomini valenti soltanto per l'esiguità del loro censo, ma piuttosto forniscili del denaro loro necessario. Al posto degli altri [che sono stati esclusi] nomina i più nobili di origine, i migliori cittadini e più facoltosi scegliendoli non solo dall'Italia, ma anche dagli alleati e dai sudditi<sup>69</sup>.

Come dicevamo, esiste un secondo livello di intermediazione. Infatti, la funzione di corpo intermedio per i ceti dirigenti si estende pure alla dimensione locale delle città nelle province. Anche sotto questo punto di vista, la pace e la prosperità dell'impero dipendono dalla capacità del principe di coinvolgere le *élites* municipali della provincia come corpo intermedio rispetto ai governatori, da una parte, e alle masse urbane e delle campagne, dall'altra:

In questo modo disporrai di molti collaboratori, terrai sotto controllo i notabili più importanti di tutte le province, le quali, non avendo alcuna guida carismatica non si ribelleranno e i loro notabili ti tratteranno con riguardo, essendo chiamati a partecipare con te [...]. Così, quanto più sarà elevato il numero di uomini nobili che collaborerà con te, tanto più facilmente gestirai ogni questione con puntualità e persuaderai i tuoi subalterni del fatto che non li tratti né come degli schiavi né li consideri inferiori a noi ma, anzi, li associ a tutti i vantaggi di cui anche noi godiamo e all'esercizio del potere, affinché se ne prendano cura come se lo gestissero in prima persona [...]. Dichiaro che tutti devono essere chiamati a prendere parte al governo, in modo tale che, partecipando alla pari anche in questo, siano nostri fedeli alleati come se vivessero in un'unica città, che definiamo nostra, considerandola tutt'uno con i loro campi e i loro villaggi<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Cass. Dio LII 19, 1-2.

<sup>70</sup> Cass. Dio LII 19 (trad. a cura di A. STROPPIA). Il tema di dell'impero romano come unica immensa *polis* esprime le tendenze ecumeniche dell'età di Caracalla, confermate anche dalla decisione imperiale di concedere la cittadinanza romana a tutti gli uomini liberi nelle province, secondo la *Constitutio Antoniniana* (databile al 212). Cfr. al riguardo MILLAR, *A Study*, cit., pp. 104-105; M. REINHOLD, *From Republic to Principate. An Historical Commentary on Cassius Dio's «Roman History» Book 49-52 (36-29 B.C.)*, Atlanta, Georgia, 1988, pp. 189-190; L. DE BLOIS, *The World a city: Cassius Dio's view of the Roman Empire*, in *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1998, pp. 359-370.



Insieme a temi più vicini alla riflessione ciceroniana, il pensiero politico di Cassio Dione mostra significativa continuità con l'idea espressa da Elio Aristide, e più in generale dall'intera Seconda Sofistica, dell'immenso impero di Roma come unica *polis*. E tuttavia, l'atmosfera politica e sociale che caratterizza l'epoca dei due autori è profondamente diversa. A metà del II sec. d.C., Elio Aristide presenta il ruolo dell'aristocrazia come corpo intermedio in un contesto di equilibrio tra le diverse componenti dello Stato. L'ideale della concordia e dell'*eutaxia* che caratterizza l'età degli Antonini è invece tramontato nell'epoca di Cassio Dione. La pericolosa deriva autocratica dei Severi sembrava infatti privilegiare le masse popolari e militari dell'impero rispetto al ceto aristocratico. Anche la vitalità di nuovi strati emergenti nelle provincie d'Oriente appariva una minaccia per la stabilità dell'aristocrazia senatoria tradizionalmente al potere. La visione di Cassio Dione risente di questa situazione e rivela l'inquietudine dei ceti dirigenti per le possibilità eversive di un'alleanza tra masse popolari e principe<sup>71</sup>. In Cassio Dione, come già in Cicerone, il richiamo ad un governo misto, con al centro l'azione mediatrice dei ceti aristocratici, è l'unica soluzione per la salvezza e la conservazione dello Stato. Sotto questo punto di vista, Cassio Dione ha intuito le grandi trasformazioni che, a partire dal 235 d.C., caratterizzarono il passaggio dall'età del principato all'età del dominio tardoantico<sup>72</sup>.

Elio Aristide e Cassio Dione esprimono il consenso delle aristocrazie provinciali al regime monarchico che decise di coinvolgere le *élites* dirigenti delle provincie nella gestione dell'impero. Nella riflessione sul governo misto in età imperiale esiste però una voce discordante. È infatti opportuno accennare al giudizio negativo di Tacito, senatore di Roma e portavoce delle aristocrazie romano-italiche di fiera tradizione repubblicana. Tacito vive prima di Aristide e di Cassio Dione, nell'epoca tra i Flavii e Adriano. Ma la sua distanza da questi intellettuali non è solo un fatto cronologico. È soprattutto un dato politico e culturale<sup>73</sup>. Tacito è ancora in piena sintonia con l'aristocrazia senatoria dei tempi di Cicerone. Giudica drasticamente il

<sup>71</sup> Per le differenze tra la visione di Cassio Dione e quella di Aristide, cfr. C. CARSANA, *La teoria*, cit., pp. 92-93. Di particolare interesse è la critica di Cassio Dione al culto imperiale tributato dalle popolazioni nelle provincie, LII 35-36. Da aristocratico e senatore, Cassio Dione avverte il principe di non dimenticare mai la sua natura umana e la necessità di comportarsi con moderazione. Cfr. al riguardo: D. FISHWICK, *Dio and Maecenas: the Emperor and the Ruler Cult*, «Phoenix», 44 (1990), pp. 267-275.

<sup>72</sup> Sul tema cfr. M. MAZZA, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III sec. d.C.*, Roma-Bari, Laterza, 1971<sup>2</sup>. Per gli aspetti politici, M. MAZZA, *Il principe e il potere: rivoluzione e legittimismo costituzionale nel III sec. d.C.*, in *Le maschere del potere*, Napoli, Jovene, 1986, pp. 3-93.

<sup>73</sup> Cfr. in generale M.A. GIUA, *Storiografia e regimi politici in Tacito*, «Annales» IV 32-33, «Athenaeum», 63 (1985), pp. 5-27, partic. pp. 10-11.

principato e considera come conseguenza negativa di questo regime l'intesa tra il principe e le *élites* provinciali. Questa intesa, infatti, avviene a detrimento dei poteri e delle prerogative della aristocrazia romano-italica. Un passo degli *Annales* (IV 32-34) è al riguardo particolarmente significativo. Da storico, Tacito paragona la storiografia di età repubblicana alla storiografia dei suoi tempi. Il confronto non è possibile: il principato ha ridotto drasticamente la possibilità di produrre grandi opere di storia. E dal dato storiografico il discorso si sposta sull'assetto politico di Roma, che all'epoca dello storico viene presentata come una monarchia assoluta. Ad introduzione della sua riflessione, Tacito afferma: «Tutte le nazioni e le città sono pertanto governate o dagli ottimati o da un principe; una forma di governo che nasca dalla scelta e dalla mescolanza di questi elementi possiamo più facilmente augurarcela di quanto possa in realtà effettuarsi; se, poi, per caso si creasse, non potrebbe durare a lungo»<sup>74</sup>. La visione di Tacito è profondamente pessimista. Egli non lascia spazio alcuno alla possibilità di interpretare il principato come governo misto, fondato sulla collaborazione tra il *princeps* e il Senato. Al contrario, Roma è dominata da una monarchia assoluta: in questo tipo di regime il Senato non possiede alcuna autorità effettiva da contrapporre al principe. Ed anzi, proprio la debolezza del Senato è la prova più evidente che la *res publica* è nelle mani del principe. A suo arbitrio questi può assumere i tratti spaventosi del despota. Senza troppi indugi, Tacito presenta una visione politica che contrappone con lucido disincanto la realtà inquietante del principato all'utopia di un governo misto ormai lontano e irrealizzabile. D'altra parte, la durezza del suo giudizio allude ad alcuni temi della riflessione di Cicerone e Polibio; in particolare, all'idea che la costituzione mista avesse maggiore possibilità di durata rispetto alle altre forme di governo pure<sup>75</sup>. Nelle forme essenziali della sua prosa, Tacito esprime l'unico giudizio negativo sul governo misto a noi giunto attraverso l'antichità. La sua voce è preziosa: la dialettica interna alla riflessione sul governo misto riflette nel caso di Tacito, Aristide e Cassio Dione la diversa interpretazione all'interno dei ceti dirigenti del ruolo del principe, e dei suoi rapporti con l'aristocrazia<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Tac. *Ann.* IV 33: «*Nam cunctas nationes et urbes populus aut primores aut singuli regunt; delecta ex iis et consociata rei publicae forma laudari facilius quam evenire, vel, si evenit, haud diuturna esse potest*». Traduzione a cura di B. CEVA.

<sup>75</sup> Cfr. R. SYME, *Tacitus*, Oxford, Clarendon Press, 1958, II, p. 549, che parla per Tacito di «Anti-Ciceronianism»; cfr. G.J.D. AALDERS, *Die Theorie*, cit., pp. 122-123.

<sup>76</sup> In generale sul passo di Tacito, cfr. GIUA, *Storiografia e regimi politici*, cit., pp. 16-27; C. CARSANA, *La Teoria*, cit., pp. 41-45. Più recentemente, traendo spunto da Tacito, riflette sul valore della costituzione mista come visione utopica: C. CARSANA, *Riflessioni sulla teoria della*

### 5. *Una sintesi tardoantica: il dibattito sulla costituzione mista in età giustiniana*

Dopo la morte di Alessandro Severo nel 235, l'impero romano entrò in una crisi profonda che ne mutò le forme e l'assetto. L'esito dei processi di trasformazione di terzo secolo fu l'impero tardoantico, caratterizzato da una monarchia forte e autoritaria, disposta a preservare l'ordine sociale in cambio di incondizionata obbedienza da parte dei ceti aristocratici dell'impero. E tuttavia, pur in una situazione dominata da un potere assoluto, per molti aspetti dispotico, è ancora possibile scorgere i segni della riflessione sul governo misto. In particolare, il dibattito sulla costituzione mista riemerge con sorprendente vitalità a Costantinopoli, al tempo di Giustiniano, in un'opera *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης* (*De scientia politica* o *Sulla scienza politica*), composta nei colti ambienti della burocrazia imperiale<sup>77</sup>. Si tratta di un dialogo sul funzionamento dello Stato e sul buon governo condotto da due personaggi che esprimono le idee dell'alta burocrazia di corte: il *patricius* e prefetto del pretorio (fino all'estate del 529) Menas/Menodoro e il *quaestor* Tomaso. Il dialogo venne probabilmente composto nei primi tempi del regno di Giustiniano. Il nome dell'autore non è pervenuto, ma è pienamente condivisibile la tesi dell'editore del dialogo, C.M. Mazzucchi, che ha ipotizzato possa trattarsi di Menodoro, patrizio, prefetto e filosofo politico di formazione alessandrina. L'ipotesi è di grande interesse, dal momento che, tra le poche informazioni in nostro possesso su Menodoro, sappiamo che egli partecipò ai lavori di redazione del Codice di Giustiniano<sup>78</sup>. Pur appartenendo ad un contesto ormai in via di profonda

*costituzione mista alla luce del concetto di utopia*, in C. CARSANA-M.T. SCHETTINO (a cura di), *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2008, pp. 17-25.

<sup>77</sup> Per l'edizione del testo contenuto nel Cod. Vat. gr. 73, si veda: *Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus*. Iteratis curis quae extant in codice Vaticano palimpsesto ed. Carolus Maria MAZZUCCHI, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

<sup>78</sup> Cfr. C. MAZZUCCHI, *Per una rilettura del palinsesto Vaticano contenente il dialogo «Sulla scienza politica» del tempo di Giustiniano*, in G.G. ARCHI (a cura di), *L'imperatore Giustiniano, storia e mito*, Milano 1978, pp. 237-247; tesi poi approfondita, con particolare riguardo al rapporto con Cicerone, in C.M. MAZZUCCHI – E. MATELLI, *La dottrina dello Stato nel dialogo «Sulla scienza politica» e il suo autore*, in G.G. ARCHI (a cura di), *Il mondo del diritto nell'epoca giustiniana. Caratteri e problematiche*, Ravenna 1983, pp. 209-223, partic. 220-221; G. FIACCADORI, *Intorno all'anonimo vaticano Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*, «La Parola del Passato», 34 (1979), pp. 127-147, partic. 130 n. 12, ritiene che sia possibile immaginare una circolazione anonima dell'opera, soprattutto considerando il valore polemico nei confronti del regime di Giustiniano. Per un nuovo documento su Menodoro, prefetto del pretorio dal 1 giugno 528 al 7 aprile 529, cfr. M. RASHED, *Menas, préfet du pretoire (528/529) et philosophe: une épigramme inconnue*, «Elenchos», 21 (2000), pp. 89-98. Tanto per i temi trattati, quanto per le idee esposte,

ellenizzazione, il *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης* evidenzia ancora l'interesse per gli scrittori latini alla corte di Costantinopoli. Del resto, siamo ancora nel periodo di Prisciano e Massimiano, e nell'ambito culturale di intellettuali come Giovanni Lido. Tutti questi elementi, insieme a molti tra gli argomenti trattati nel dialogo, denotano affinità culturale e spirituale tra l'autore e i giuristi giustiniani: si tratta di personaggi che condividono gli stessi problemi, le stesse aspirazioni, lo stesso ambiente, probabilmente anche gli stessi spazi di espressione e attività. Da un punto di vista filosofico, il dialogo appare decisamente influenzato da posizioni neoplatoniche. Ma è pure di grande interesse sottolineare il recupero della riflessione politica di Cicerone. Nella sezione più importante e originale del dialogo – la parte a noi pervenuta del libro V – si cerca di arrivare ad una definizione scientifica (in quanto fondata su leggi, precetti e norme pratiche) della *μίμησις θεοῦ*, cioè della monarchia secondo il pensiero dell'autore<sup>79</sup>. In questa sezione dell'opera, il contributo di Cicerone è posto sullo stesso piano di quello platonico: nel sommario si indica infatti un confronto tra il *De re publica* di Platone e l'omonima opera di Cicerone che conclude il libro<sup>80</sup>. Nella parte a noi pervenuta, l'autore ricorre inizialmente a Cicerone per descrivere il contesto generale nel quale, secondo la sua opinione, dovrebbe svolgersi l'elezione dell'imperatore. In una cornice evidentemente platonica, la base fondamentale del ragionamento è l'affermazione del criterio elettivo come strumento per la successione imperiale. Il nuovo sovrano dovrebbe essere scelto tra il consesso di ἄριστοι (ottimati, cioè senatori) che, per natura ed educazione (φύσις e παιδεία), sono destinati ad affiancare l'imperatore, a formare il Senato imperiale, a fornire le più alte cariche dello Stato. Chi tra gli ἄριστοι avrà in sorte il potere imperiale sarà chiamato a gestirlo con impegno e sacrificio personale a tutto vantaggio della comunità, dei concittadini, dei sudditi. Afferma Menodoro:

il testo rimanda evidentemente ad un pubblico formato da burocrati e da circoli di giovani che venivano formati per la carriera nella burocrazia imperiale, cfr. L.S.B. MACCOULL, *Menas and Thomas: notes on the «Dialogus de scientia politica»*, «Greek, Roman & Byzantine Studies», 46 (2006), pp. 301-313, partic. pp. 301-303.

<sup>79</sup> Si tratta ovviamente di idee non originali dell'autore, ma mediate dalla cultura neopitagorica attraverso secoli di rielaborazione culturale. Si veda al riguardo le riflessioni in testi come l'*Anthologium* IV 1, *Περὶ πολιτείας* di Stobeo o la *Expositio capitum admonitoriorum* del contemporaneo Agapeto Diacono (PG 86, 1, 1163-1186); in generale cfr. F. DVORNIK, *Early christian and byzantine political philosophy. Origins and Background*, 2, Washington, Dumbarton Oaks, 1966, pp. 614-622; M. MAZZA, *Eternità ed universalità*, cit., pp. 211-254.

<sup>80</sup> Cfr. *De scientia politica* V (15, 18-19 Mazzucchi). Sui passi del *De scientia politica* che richiamano il *De re publica* ciceroniano, cfr. MAZZUCCHI-MATELLI, *La dottrina dello stato*, cit., 200, n. 75.

Bene infatti Platone definì il potere regale come profitto non per chi lo detiene, ma per chi è governato, e Cicerone, che lo disse fatica personale di chi lo possiede e sollecitudine per l'altrui salvezza. Per legalità intendo questo, e se così avviene. Giustizia sarà che ciò avvenga col parere dei sudditi e per deliberazione degli ottimati. Pietà religiosa ricevere da Dio, rimettendo tutto quanto a lui, come si disse, la dignità divina fra gli uomini. E se ciò avvenisse così, penso avverrebbe in modo conveniente<sup>81</sup>.

Il passo, che presenta evidenti collegamenti con il primo libro del *De re publica*<sup>82</sup>, è di grande importanza. Si tratta infatti di un discorso che si inserisce in una più generale riflessione volta a formulare una normativa per l'elezione imperiale. Menodoro è particolarmente interessato alla questione: insieme a Platone, Cicerone appare come una delle fonti ispiratrici di questo insieme di norme che naturalmente si configura come la legge più importante dello Stato. Ed è molto importante sottolineare la prospettiva aristocratica dell'autore, che assimila il ruolo del principe all'impegno che Cicerone ipotizzava per il *Rector* (*De re publica* II 51, 69)<sup>83</sup>.

Ancora più esplicito è il riferimento a Cicerone nella formulazione di un altro principio fondamentale, alla base della monarchia ideale teorizzata da Menodoro. Se l'imperatore, scelto comunque nell'ordine degli ἄριστοι, è da considerare il vertice dello Stato, il suo ruolo si esprime e si completa nella collaborazione con un gruppo di dieci ἄριστοι che condividono con lui la gestione del bene pubblico. Questi dieci ἄριστοι sono i mediatori tra la suprema persona dell'imperatore e tutte le altre cariche minori che concretamente mettono in atto le decisioni imperiali. Si tratta evidentemente di una delle idee centrali nella visione romana del governo misto. In primo luogo, agli ἄριστοι – in una linea concettuale che unisce Cicerone alla riflessione di Cassio Dione, fino all'epoca giustiniana – è riservato il compito di gestire il potere mediando tra suprema istituzione e masse popolari. Su questo punto, il dialogo *De scientia politica* conferma un principio fondamentale della riflessione sul governo misto in età imperiale. Ed infatti, non solo vi è descritta l'aristocrazia come gruppo di mediazione tra monarca e popolo; l'intesa tra aristocrazia e monarca è necessaria appunto per limitare la pericolosità delle

<sup>81</sup> *De scientia politica* V 48-49 con la traduzione di C.M. MAZZUCCHI.

<sup>82</sup> Secondo Mazzucchi, *De re publica* 1, 4; cfr. al contrario, E. FLORES, *Il nuovo frammento del «De re publica» di Cicerone e la sua rifunzionalizzazione nell'anonimo trattato bizantino «peri politikês episteme»*, «Annali Istituto Orientale Napoli», 15 (1993), pp. 169-180, partic. 177 che parla di 1, 35.

<sup>83</sup> Sull'importanza della legge di successione imperiale nel pensiero di Menodoro, e più in generale di una legislazione sulla *basileia* che conduca alla fondazione di uno sistema governato dal diritto, cfr. C.M. MAZZUCCHI-E. MATELLI, *La dottrina dello Stato*, cit., pp. 216-218.

masse popolari. Nel dialogo, infatti, si accenna con biasimo alla minacciosa instabilità della folla. In un lungo preambolo (V 97-100 Mazzucchi), Tomaso chiarisce la posizione dell'autore. Di fronte alle perplessità di Menodoro, che non afferra immediatamente l'argomento, e pensa si stia parlando dell'esercito, Tomaso risponde con energia (103-107):

Non di quello che milita contro i nemici, ma di quello pronto a combattere all'interno dello Stato; anche se non lo si dice, esso costituisce un male peggiore nel caso non sia controllato da una salda autorità. A pretesto di questa guerra civile, per così dire, un demone infausto, a quanto pare, scagliò fra loro, non so come, nomi di colori, come il mitologico pomo delle dee di Omero. E esso appunto ritengo abbia assolutamente bisogno delle redini di una salda, e quanto salda, autorità, dato che senza di essa è solito procurare alle città danni molto maggiori, come si disse, alla guerra arrecata da nemici esterni. O non è qualcosa di simile il popolo diviso in fazioni contro se stesso e il resto della città, una vera e propria guerra domestica? Fazioni delle quali per disprezzo e vergogna insieme tralascierò di nominare i nomi venerandi. Questo genere di persone – o Menodoro – lo dicevo prima, lo dico adesso, e non cesserò di dirlo, deve essere sottomesso a una autorità e a una regolamentazione non inferiore o anche molto superiore alle altre.

Menodoro risponde a Tomaso confermando di aver pensato anche all'urgente problema di una magistratura speciale per il controllo delle fazioni (113-114); e tuttavia, proprio in questo punto il testo del trattato è lacunoso. Ma è significativo che Menodoro presenti l'urgenza del problema, soprattutto nell'epoca a lui contemporanea, affermando la necessità di un controllo forte. Questo atteggiamento indica l'importanza del ruolo politico delle fazioni: in un trattato dedicato alla costruzione di uno Stato ideale, il controllo di queste associazioni è una questione da affrontare con grande attenzione. E d'altra parte, in considerazione di questa potenza delle fazioni, il ruolo di mediazione degli ἄριστοι diventa evidentemente indispensabile<sup>84</sup>.

Non v'è dubbio che l'istanza di condivisione del potere da parte degli ἄριστοι – fino al punto di eleggere l'imperatore nel loro ristretto gruppo – è uno dei temi più significativi dell'opera, soprattutto perché presentato in un contesto politico che, sotto Giustiniano, volgeva all'accentramento totale dei poteri nelle mani dell'imperatore. È dunque di grande rilevanza che a ispirare

<sup>84</sup> Sul problema delle fazioni nel *De scientia politica*, cfr. U. ROBERTO, *Il ruolo politico delle fazioni del Circo a Costantinopoli: Giovanni Antiocheno e la rivolta contro Foca (ottobre 610)*, in G. ZECCHINI (a cura di), *Partiti e fazioni nell'esperienza politica romana*, Milano, Vita e Pensiero, 2009, pp. 213-239, partic. pp. 227-230.

la riflessione sul ruolo della commissione degli ἄριστοι sia proprio un passo di Cicerone nel *De re publica*. Si veda al riguardo *De scientia politica* V 63:

Questo – o Tomaso: commisurato alla grandezza dello Stato, alla quantità di città, di campagne e, nel caso, di popoli soggetti. Tuttavia noi abbiamo intrapreso a considerare lo Stato in assoluto, penso, cioè, quello temperato e ottimo, e non questo o quello particolarmente, come Cicerone quello romano. Se non che basterà, come la penso io, per l'intero governo dello Stato la scelta di dieci magistrati dal ceto degli ottimati. Dicendo questo, o Menodoro, sarai d'accordo con Cicerone quando sostiene che quasi tutta la sollecitudine reale deve rivolgersi alla scelta di dieci ottimati, i quali invero basteranno, avendone appunto la capacità, a scegliere altri uomini, di cui si serviranno nell'amministrazione dello Stato<sup>85</sup>.

Menodoro appare in piena sintonia con Cicerone: l'antidoto alla crisi dello Stato – e ai rischi di una deriva dispotica della *basileia* – è nella scelta di ἄριστοι, uomini pieni di virtù e di *civilis prudentia* ai quali affidare le istituzioni, tanto sul versante politico, quanto su quello giuridico e amministrativo; questi uomini sono destinati a guidare la comunità verso l'utile e il bene comune. Nell'indicare che perfino il principe deve essere eletto dal gruppo di questi ἄριστοι, Menodoro realizza una significativa sintesi 'tardoantica' tra i motivi più originali del pensiero ciceroniano e la riflessione sul governo misto di età imperiale.

<sup>85</sup> Traduzione a cura di Mazzucchi. Si tratta di una citazione che C.A. BEHR, *A new Fragment of Cicero's «De Republica»*, «American Journal of Philology», 95 (1974), pp. 141-149, attribuisce al libro V del *De re publica* di Cicerone. Ma sul problema, cfr. pure E. FLORES, *Il nuovo frammento*, cit., p. 179: secondo lo studioso il passo è da collocare nella lacuna prima di III 34, 46. Sulla questione cfr. anche A.S. FOTIOU, *A Re-consideration of Cicero's «Princeps civitatis» in the Light of new Evidence from a sixth-Century political Treatise*, in D.F. BRIGHT & E.S. RAMAGE (ed. by), *Classical Texts and their Traditions. Studies in Honor of C. R. Trahman*, Chico, California, 1984, pp. 41-58, partic. p. 46.





**RIMESCOLARE LE CARTE.  
IL TEMA DEL GOVERNO MISTO IN TOMMASO  
D'AQUINO E NELLA RIFLESSIONE POLITICA  
TARDOMEDIEVALE**

*di Stefano Simonetta*

1. In un certo senso, possiamo attribuire ad Aristotele il merito di aver indotto per la prima volta i teorici politici medievali a interrogarsi circa i vantaggi offerti dall'eventuale adozione di una forma di governo misto<sup>1</sup>. Sino a quando l'*Etica* e – soprattutto – la *Politica* non tornarono a circolare nell'Occidente latino (nella seconda metà del Duecento), infatti, nessun intellettuale medievale si era mai posto seriamente il problema di quale fosse il regime politico migliore in assoluto. Per secoli e secoli l'indiscussa superiorità della monarchia era stata data per scontata, senza che qualcuno avvertisse l'esigenza di portare valide argomentazioni a sostegno di un simile [pre]giudizio. A mutare questo scenario, offrendo nuova materia di

<sup>1</sup> Sebbene – va detto – non si possa escludere che sul processo che condusse alla formulazione esplicita di tale interrogativo abbia esercitato un certo peso anche l'elogio del governo misto tessuto da Cicerone nella prima parte del *De republica*. Sulla conoscenza indiretta che il Medioevo ebbe di questo testo (le cui tesi erano note soprattutto attraverso la mediazione della letteratura patristica) si rimanda alle indicazioni bibliografiche contenute in P.L. SCHMIDT, *Cicero 'De re publica': Die Forschung der letzten fünf Dezennien*, in H. TEMPORINI (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. I («Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik»), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1973, tomo 4, pp. 271-273; per quanto concerne, più in generale, l'influenza esercitata dalla riflessione ciceroniana sull'evoluzione del pensiero politico medievale si vedano A. BLACK, *Political Languages in Later Medieval Europe*, in D. WOOD (a cura di), *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, «Studies in Church History - Subsidia», 9 (1991), pp. 317-318 e – soprattutto – C. J. NEDERMAN, *Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, «Journal of the History of Ideas», 49 (1988), pp. 3-26.

dibattito, fu appunto la lettura delle pagine in cui Aristotele riconosceva la legittimità di tre differenti tipologie di costituzione, soppesando pregi e limiti di ognuna<sup>2</sup>: spezzando «il monopolio del *regnum*»<sup>3</sup>, tale lettura infranse un tabù e costrinse i tanti maestri universitari del XIII e XIV secolo che decisero di adottare il «linguaggio politico» aristotelico a fare i conti con una nuova *quaestio*<sup>4</sup>. La discussione su quale forma costituzionale fosse da preferirsi in assoluto diede esiti diversi, ma sia negli scritti dei pensatori convintamente filomonarchici sia in quelli di chi si attestò su posizioni differenti è possibile rinvenire le prime tracce di una teoria medievale del governo misto<sup>5</sup>.

2. Quanto abbiamo appena detto trova una conferma particolarmente significativa nella testualità di Tommaso d'Aquino (1225-1274), il quale, da buon 'discepolo' di Aristotele, è poco propenso a esprimere una preferenza netta in favore di una delle tre categorie di governo giusto individuate nell'*Etica* e nella *Politica* (monarchia, aristocrazia e *politia*)<sup>6</sup>; in varie occasioni, invece, egli si dice convinto che sia più opportuno optare per una costituzione mista nella quale i differenti regimi trovino un equilibrio, combinandosi fra loro e bilanciandosi l'un l'altro, in maniera da sottrarsi a quel processo degenerativo cui ogni singola forma costituzionale pare inesorabilmente destinata, stando

<sup>2</sup> Nell'ottavo libro dell'*Etica Nicomachea* (ove tuttavia l'opzione filomonarchica è netta: cfr. *Et. Nic.*, VIII, 10, 1160a 32-36) e nel terzo libro della *Politica* (cfr. *Pol.*, III, 7, 1279a-b e III, 10, 1281a 12-15).

<sup>3</sup> G. FIORAVANTI, *La «Politica» aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione*, «Rivista di storia della filosofia», 52 (1997), pp. 22-23.

<sup>4</sup> Per l'idea che quello aristotelico costituisca uno dei molteplici «linguaggi» in cui si articola il pensiero politico tardomedievale, uno dei paradigmi linguistico-concettuali utilizzati dai teorici politici di quel periodo per esprimere le proprie convinzioni in merito alle principali questioni cui s'interessa la scienza politica e argomentare in favore di un determinato progetto, si veda A. Black, *Political Languages*, cit., pp. 318-319 e A. BLACK, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 9-13, pp. 21-22 e p. 154. Cfr. anche R. LAMBERTINI, *La diffusione della «Politica» e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, «Quaderni storici», 102 (1999), pp. 677-704.

<sup>5</sup> Come è noto, del resto, lo stesso Aristotele aveva già preso in considerazione e valutato positivamente un regime che fondesse i diversi tipi di costituzione, in un luogo della *Politica* assai frequentato dai commentatori tardo-medievali dello Stagirita (cfr. *Pol.*, II, 6, 1265b-1266a), collocato nella sezione ove Aristotele procede a una disamina dei modelli costituzionali proposti da alcuni filosofi che lo hanno preceduto, soffermandosi in particolare sul caso di Platone.

<sup>6</sup> Lunghi dal teorizzare senza mezzi termini l'esistenza di un regime politico perfetto, Tommaso dà la chiara impressione di considerare opzioni percorribili tutti e tre i tipi di governo giusto: sta al legislatore scegliere la soluzione costituzionale più adatta al carattere, alla storia e al grado di maturità politica del popolo in questione. In proposito si veda M. D. JORDAN, *De regno and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas*, «Medioevo», 18 (1992), p. 167.

almeno a quella sorta di manuale di patologia dei corpi politici che è il quinto libro della *Politica*<sup>7</sup>. Nel suo commentario a questo testo<sup>8</sup>, per esempio, Tommaso riprende un cenno di Aristotele alla tesi di quanti sostengono che il sistema politico migliore sia quello in cui si fondono in certo qual modo i tre regimi retti<sup>9</sup>, dandone la seguente spiegazione:

La ragione di questa affermazione è che tale mescolanza tempera ciascun regime. E le occasioni che possono dare origine a una sedizione sono assai meno frequenti se tutti condividono la responsabilità di guidare la comunità civile, prendendo parte al governo; come quando il popolo è sovrano in un ambito, l'aristocrazia in un altro, il re in un altro ancora<sup>10</sup>.

Colpisce l'assoluta sicurezza con cui Tommaso sceglie l'argomentazione – tutta politica – da addurre a sostegno della presa di posizione aristotelica (a differenza di quanto avviene altrove)<sup>11</sup>, al punto che risulta impossibile distinguere la parte in cui parafrasa il passo della *Politica* sul quale si sta soffermando e il relativo commento. Lo stesso avviene poco oltre, quando il maestro domenicano chiarisce il senso della frase di Aristotele secondo cui «ciò che risulta composto di più costituzioni è migliore» (*Pol.*, II, 6, 1266a 5-6),

<sup>7</sup> Ove Aristotele aveva passato meticolosamente in rassegna le molte possibili cause di discordia civile, le continue «mutazioni» cui sono solitamente soggetti i vari regimi costituzionali semplici. Il governo misto appare quindi, in alcune pagine di Tommaso, come l'antidoto in grado di evitare che ognuno di quei regimi si tramuti nella forma degenerata corrispondente.

<sup>8</sup> La cui stesura si colloca intorno all'anno 1270 e che, rimasto incompiuto (si ferma al terzo libro), fu successivamente portato a termine (prima del 1295) dal maestro secolare Pietro d'Alvernia (morto nel 1304), sul quale avremo occasione di tornare più avanti.

<sup>9</sup> Si tratta del passo già ricordato in precedenza: cfr. *supra*, nota n. 5.

<sup>10</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, II, 7, 71-81, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLVIII, Romae, Ad sanctae Sabiniae, 1971, p. A 145b: «Dicit ergo [Aristotiles] primo quod quidam dicunt quod optimum regimen ciuitatis est quod est quasi commixtum ex omnibus predictis regiminibus. Et huius ratio est quia unum regimen temperatur ex ammixtione alterius; et minus datur seditionis materia si omnes habeant partem in principatu ciuitatis, puta si aliquo dominetur populus, in aliquo potentes, in aliquo rex. Et secundum hoc – aggiunge Tommaso, sulla scia di quanto già osservato da Aristotele – maxime laudabitur ordinatio ciuitatis Lacedemoniorum». La traduzione del brano, come tutte le successive, è mia.

<sup>11</sup> Per esempio, nelle righe del commentario in cui Tommaso formula un'ipotesi per spiegare quale ragionamento potrebbe aver indotto Platone a caldeggiare (come avrebbe fatto nelle *Leggi*, a detta di Aristotele) una costituzione che combinasse tirannide e democrazia: «Et dicit quod in legibus Socratis dictum est quod optima politia debet componi ex tyrannide et democratia, forte propter hoc quod potentia populi refrenaretur per potentiam tyranni, et iterum potentia tyranni refrenaretur per potentiam populi» (*Sententia libri Politicorum*, II, 7, 105-107, cit., p. A 145b).

riconducendo tale giudizio al fatto che in un sistema misto si chiama a partecipare al governo della comunità politica una molteplicità di soggetti<sup>12</sup>.

Ritroviamo il medesimo argomento in una *quaestio* contenuta nella seconda parte della *Summa theologiae*<sup>13</sup>, ove Tommaso si richiama, ampliandola, all'idea aristotelica che solo coinvolgendo tutti nel governo della cosa pubblica è possibile preservare la tranquillità civile, nonché il senso di appartenenza alla comunità di chi ne è membro<sup>14</sup>. Tommaso ne deduce che «il migliore ordinamento di governo» si ha quando:

1. le redini del potere solo nelle mani di un solo uomo, che governa secondo virtù;
2. sotto di lui presiedono altri uomini di provata virtù;
3. il governo è cosa che riguarda tutti («pertinet ad omnes»), nella misura in cui chiunque faccia parte della comunità può aspirare alle cariche politiche che egli stesso contribuisce ad assegnare<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> «Multo igitur melius faciunt illi qui ex pluribus politiis commiscunt ordinationem ciuitatis: quanto enim est ex pluribus commixta, tanto melior est, quia plures habent partem in dominio ciuitatis» (*Sententia libri Politicorum*, II, 7, 119-123, p. A 146a).

<sup>13</sup> Nella sezione dedicata alla legge (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qq. 90-108), esaminata in quanto essa costituisce uno dei principi estrinseci delle azioni attraverso le quali si può compiere il *reditus* dell'uomo verso Dio; la stesura di tale sezione risale alla fase iniziale del secondo periodo di insegnamento parigino di Tommaso (1269-1270).

<sup>14</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 105, a. 1 (*Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit*), in *Drvi Thomae Aquinatis Summa Theologica*, vol. II, Romae, Ex Typographia Senatus, 1886, p. 789: «Circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum est, ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant, et custodiunt, ut dicitur in 2. Polit.». Il riferimento non è – come taluni hanno ipotizzato – a *Pol.*, II, 6, 1265b 34-43, bensì a *Pol.*, II, 9, 1270b 17-27, dove Aristotele sottolinea come il coinvolgimento del popolo (da cui sono tratti gli efori) renda saldo l'ordinamento costituzionale spartano, poiché tutte le componenti della comunità politica (re, anziani e popolo) sono indotte a desiderare che esso si conservi e se ne restano quiete: «Et hoc ibi contingebat», osserva Tommaso nel suo commentario. «Nam reges – prosegue, sulla scia di Aristotele – acceptabant propter honorem quem ibi habebant; calicagathi autem, id est uirtuosi, acceptabant propter iherusiam, id est propter horabilitatem seniorum [...]; populus autem acceptabat propter principatum efflorum, qui communicabatur omnibus» (*Sententia libri Politicorum*, II, 14, 55-62, p. A 168a).

<sup>15</sup> «Aliud est – prosegue il passo di Tommaso che stiamo esaminando – quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatum, cuius cum sint diversae species, ut Philos. tradit in Polit., tamen [...] optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur» (*Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 105, a. 1, cit., p. 789). L'idea che il *regimen commixtum* rappresenti una soluzione ottimale è contenuta anche in *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 95, a. 4, p. 681.

L'ideale di costituzione mista è dunque inteso da Tommaso come temperamento del regime monarchico attraverso le altre due forme di governo<sup>16</sup>: una particolare tipologia di *regnum* nella quale 1. il principe, eletto per le sue qualità straordinarie, 2. è coadiuvato nella guida della comunità civile da una cerchia ristretta di uomini di virtù eminente e 3. tanto il sovrano quanto il consiglio di saggi che lo affianca vengono scelti da – e fra – tutti i membri della comunità stessa<sup>17</sup>.

Di tal fatta è ogni forma di governo nella quale si riscontra una saggia mescolanza di monarchia, in quanto a presiedere è uno solo, aristocrazia, in quanto vi comandano molti uomini eminenti in virtù, e democrazia – cioè il potere popolare –, in quanto chi è al governo può essere scelto fra il popolo e spetta a quest'ultimo eleggerlo<sup>18</sup>.

Stando al giudizio espresso nella *Summa theologiae*, siamo qui in presenza dell'unica soluzione costituzionale in grado di temperare il potere del re così da impedirgli di trasformarsi in tiranno, come avviene assai spesso; per

<sup>16</sup> Secondo Maurizio Fioravanti, la peculiarità del modo in cui l'Aquinate recupera il tema della mistione di forme costituzionali consiste proprio nel suo essere funzionale non tanto – come accadeva nel pensiero antico – al superamento delle pretese e degli interessi di parte delle forze sociali e al conseguente rafforzamento di poteri pubblici in cui si riconoscessero tutte le componenti della comunità, quanto al contenimento di tali poteri e, in particolare, alla limitazione delle prerogative del monarca, attraverso il suo inserimento in un sistema di governo più ampio, che valorizzi anche l'elemento aristocratico e quello democratico, preservando così il carattere composito e plurale della società: cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 38-39 e 51-53. Per un confronto fra la dottrina aristotelica della costituzione mista, quella di Polibio e quella formulata da Tommaso si veda J.M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 57-58.

<sup>17</sup> In merito alla partecipazione del popolo al governo in forza del suo potere elettivo, tuttavia, occorre precisare che Tommaso (così come, più in generale, quasi tutta la riflessione politica medievale) non pensa a una procedura di voto individuale, ma a un atto che coinvolge il popolo nel suo insieme, concepito come un tutto. A tale riguardo si considerino P. E. SIGMUND, *Law and Politics*, in N. KRETZMANN – E. STUMP (a cura di), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 220-221, M. FIORAVANTI, *Costituzione*, cit., p. 38 e 42, M. MERLO, *La sintassi del «regimen bene commixtum» e del «regimen politicum» fra Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca*, «Filosofia politica», 19 (2005), pp. 35-36. Merlo, in particolare, sostiene che per Tommaso il modo in cui il popolo contribuisce ad assegnare il potere ai governanti consiste semplicemente nel dare il proprio assenso ai candidati, attestandone così la dignità: a suo giudizio, quindi, sarebbe erroneo scorgere nell'*electio* una procedura attraverso cui il popolo sovrano esprime la propria volontà designando un suo rappresentante. Per quanto concerne la peculiarità dei meccanismi di rappresentanza medievali si veda la prima parte di H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, Dunker & Humblot, 1974.

<sup>18</sup> Cfr. *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 105, a. 1, cit., p. 789.

sua stessa natura, infatti, la monarchia tende a guastarsi, tranne nella felice ma improbabile eventualità in cui sieda sul trono un uomo che incarni la perfezione morale<sup>19</sup>.

A favore dell'adozione di una «*politia bene commixta*», inoltre, gioca il fatto che essa fu la forma di regime politico scelta da Dio per il suo popolo eletto:

Questo fu il regime istituito in base alla legge divina. Mosè e i suoi successori, infatti, governavano il popolo con un potere in virtù del quale si poteva quasi dire che presiedessero da soli su tutti, il che equivale a una sorta di monarchia<sup>20</sup>; tuttavia, si procedeva anche all'elezione di settantadue anziani, scelti per le loro virtù [...], e questo era proprio di un regime aristocratico; era invece caratteristico delle democrazie il fatto che costoro venissero scelti fra tutto il popolo (come sta scritto in *Esodo*, 18: «Scegli fra l'intero popolo uomini saggi») e che fosse quest'ultimo a eleggerli (onde si legge in *Deuteronomio*, 1: «Sceglietevi nelle vostre tribù uomini saggi»)<sup>21</sup>.

La decisione di ancorare la dottrina della costituzione mista al modello del governo mosaico – e quindi, entro certi limiti, sacralizzarla – segna ovviamente uno scarto rispetto al modo in cui il medesimo tema era stato affrontato nell'Antichità; occorre però guardarsi dal sopravvalutare tale precedente biblico, la cui funzione nell'economia del discorso di Tommaso

<sup>19</sup> *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>AE, q. 105, a. 1, pp. 789-790, ove il *magister* domenicano riconduce a tale dato la decisione con cui Dio, inizialmente, preferì non istituire per il popolo d'Israele un re dotato di pieni poteri, «sed iudicem et gubernatorem in eorum custodiam». Il pessimismo di Tommaso circa i rischi di degenerazione dei *regna* si riflette anche nel modo in cui confuta uno degli argomenti adottati per provare che si deve rispondere negativamente al quesito al centro dell'articolo che stiamo analizzando («Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit»): all'obiezione di chi osserva come, nel conferire un re al suo popolo peculiare, il Signore lo avesse subito dotato di prerogative tipiche del tiranno, il nostro autore ribatte che tali prerogative furono usurate dai re d'Israele, i quali imboccarono di loro iniziativa, sin dall'inizio, la strada che avrebbe condotto all'instaurarsi di un regime tirannico (cfr. *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>AE, q. 105, a. 1, p. 790). Di sfuggita, possiamo rilevare come l'obiezione con cui si confronta Tommaso nel passo appena ricordato sia in sintonia con quanto sostenuto da Giovanni di Salisbury in un capitolo del suo *Policraticus* (lib. VIII, cap. 18) nel quale si afferma che i diritti regali dei primi re d'Israele contenevano già in sé i germi della degenerazione in dispotismo del potere conferito loro: cfr. *Joannis Saresberiensis Episcopi carnotensis Policratici, sive de nugis Curialium et vestigiis philosophorum libri 8*, a cura di C. Webb, London, Clarendon Press, 1909, tom. II, pp. 358-359.

<sup>20</sup> Una monarchia i cui titolari, però, non erano scelti dal popolo ebraico, poiché Dio aveva voluto riservare a se stesso la loro elezione, come esplicita poco dopo lo stesso Tommaso, nel rispondere alla prima obiezione (*Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>AE, q. 105, a. 1, p. 789).

<sup>21</sup> *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>AE, q. 105, a. 1, p. 789.

sembra esaurirsi nel corroborare la sua tesi, alla quale egli è approdato sulla base di considerazioni di ordine squisitamente politico, volte a identificare il sistema costituzionale più adatto a promuovere il bene comune e a soddisfare i bisogni di qualsiasi moltitudine associata. Appare pertanto eccessivo descrivere (come è stato fatto da più parti, anche di recente) il discorso sul governo misto contenuto nella *Summa* nei termini di una «teologia politica del *regnum*» all'interno della quale Tommaso ricondurrebbe la genesi e la legittimazione del governo composito all'istituzione divina, al suo essere «regime divino»<sup>22</sup>.

D'altra parte, se – come si è appena visto – in alcune pagine Tommaso auspica l'adozione di un regime misto e sembra guardare con favore a soluzioni che coinvolgono (almeno in qualche misura) nella guida del corpo politico tutte le sue componenti, nel *De regno*<sup>23</sup> le cose cambiano sensibilmente e il teologo domenicano mostra una spiccata predilezione per la monarchia, in quanto forma costituzionale più idonea a fungere da principio ordinatore

<sup>22</sup> Al riguardo si possono citare B. TIERNEY, *Aristotle, Aquinas, and the Ideal Constitution*, «Proceedings of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference», 4 (1979), p. 8, D. KRIES, *Thomas Aquinas and the Politics of Moses*, «The Review of Politics», 52 (1990), pp. 84-104, D. TARANTO, *La miktè politéia tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Milano, FrancoAngeli, 2006, pp. 42-44 e, soprattutto, M. MERLO, *La sintassi del «regimen bene commixtum»*, cit., pp. 34-39, ove si arriva ad affermare che in Tommaso non vi sarebbe alcuno spazio per una riflessione sul governo misto quale strumento prezioso per contrastare o, almeno, rallentare il naturale declino politico delle comunità politiche. Ben più equilibrato è il giudizio di James Blythe (*Ideal Government*, cit., pp. 50-54), il quale ritiene assai significativo il fatto che Tommaso giustifichi la sua presa di posizione a favore della costituzione mista identificando quest'ultima con il *regimen* assegnato da Dio al suo popolo eletto, ma nel contempo riconosce che si tratta semplicemente di un *exemplum* addotto a ulteriore conferma di una convinzione cui il teologo domenicano è giunto dimostrativamente, deducendola da alcune premesse generali relative alla natura del buon governo.

<sup>23</sup> Noto anche come *De regimine principum*, dedicato al re di Cipro e composto fra il 1265 e i primissimi anni '70 del Duecento. Per ragioni a noi ignote Tommaso interruppe la stesura di questo *speculum principis* all'inizio del secondo libro (per la precisione, al capitolo 3) e il testo fu poi continuato e completato, dopo l'anno 1300, da un altro frate domenicano appartenente alla cerchia più stretta dei suoi discepoli, Tolomeo da Lucca (1236 ca.-1327), il quale – come avremo occasione di vedere più oltre – formulò nei tre libri di cui è autore tesi assai diverse da quelle del suo maestro. Va altresì ricordato che parte della storiografia nutre ancora qualche dubbio in merito all'attribuzione della porzione iniziale del *De regno* a Tommaso: al riguardo si vedano I. T. ESCHMANN, *St. Thomas on the Two Powers*, «Medieval Studies», 20 (1958), pp. 177-205 e L. P. FITZGERALD, *St. Thomas and the Two Powers: is the De regno Authentic?*, «Angelicum», 56 (1979), pp. 515-556, nonché A. Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 22. Significativo è anche il titolo scelto da James M. Blythe per la traduzione inglese di cui è stato recentemente autore: *On the Government of Rulers. De Regimine Principum, Ptolemy of Lucca, with Portions attributed to Thomas Aquinas*, a cura di J.M. Blythe, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997.

entro la comunità civile e a conferirle una direzione unitaria (l'«unità della pace»), disinnescando le naturali dinamiche centrifughe<sup>24</sup>. Anche in questo scritto, comunque, Tommaso si mostra ben conscio del rischio che gli indubbi vantaggi offerti dal governo di uno solo, se esercitato nell'interesse generale, si trasformino in altrettanti danni – e, per così dire, in un disvalore aggiunto – qualora quel governo si corrompa in tirannide<sup>25</sup>. Ed è nel contesto delle pagine del *De regno* dedicate all'esame di tale pericolo che rinveniamo un nuovo riferimento alla dottrina del governo misto, per certi aspetti persino più significativo dei precedenti<sup>26</sup>. Il capitolo in cui Tommaso affronta il tema della tirannide si apre con un'analisi dei meccanismi di natura costituzionale per mezzo dei quali una comunità politica può ridurre al minimo il rischio di trovarsi sotto il dominio di un tiranno<sup>27</sup>. La via indicata dal nostro autore

<sup>24</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De regno ad Regem Cypri*, lib. I, cap. I, 68-78, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLII, Romae, Editori di san Tommaso, 1979, p. 450a. A sostegno dell'idea che il governo di uno solo sia «più utile alla comunità politica», il nostro autore porta anche un'argomentazione di ordine metafisico: come il cuore muove tutte le altre parti del corpo umano e un solo Dio regge l'intero universo, così la soluzione ottimale per una *civitas* consiste nell'essere governata da un'unica persona (cfr. *De regno*, I, I, 90-99, cit., p. 450a-b e I, II, 1-46, p. 451a-b). Anche in due pagine della *Summa theologiae* (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 105, a. 1, pp. 788-789), a dire il vero, egli indica nel regime monarchico l'«optima ordinatio civitatis», in considerazione del fatto che presenta una fortissima somiglianza con il governo divino del mondo: a prescindere dall'enfasi posta sulla facilità con cui quel regime si corrompe, tuttavia, il giudizio espresso qui da Tommaso si riferisce alla migliore fra le forme di governo semplici e non, certamente, alla costituzione da ritenersi la migliore in assoluto. A indurre nel maestro domenicano la convinzione che quest'ultima coincida con il «regimen bene commixtum» è una valutazione della natura umana, alla cui luce appare irrealistico sperare di trovare un re dalla virtù perfetta e – ancor più – un popolo disposto ad accettare di buon grado il fatto di non avere alcuna parte nel governo. Se dunque, in linea di principio, la monarchia può essere ritenuta la soluzione ideale, in concreto le preferenze di Tommaso vanno nella direzione del governo misto. In proposito si vedano le osservazioni contenute in J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 54-55.

<sup>25</sup> Si veda *De regno*, I, III, 1-41, p. 452a-b. Va d'altra parte rilevato come in questa occasione Tommaso appaia meno pessimista a proposito della tendenza dei re a trasformarsi in tiranni: si consideri per esempio *De regno*, I, V, 36-55, pp. 454b-455a, ove egli esprime la convinzione che siano soprattutto le democrazie a costituire un terreno fertile per la nascita di regimi tirannici.

<sup>26</sup> Nella misura in cui esso si colloca all'interno di un testo ove Tommaso prende una posizione risolutamente filomonarchica.

<sup>27</sup> «Quia ergo – vi si legge – unius regimen preeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem conuerti, quod est pessimum, ut ex dictis patet, *diligenti studio laborandum est ut sic multitudini prouideatur de rege ut non incidant in tyrannum*» (*De regno*, I, VI, 1-6, p. 455a). Le parole che ho evidenziato in corsivo mostrano come Tommaso auspichi la ricerca (faticosa) di una soluzione politica alla questione della tirannide, attraverso l'individuazione di un nucleo di accorgimenti precauzionali che, a suo dire, dovrebbero evitare di doversi poi porre il problema se sia lecito opporsi a un re divenuto tiranno.



passa attraverso l'adozione di una monarchia elettiva<sup>28</sup> e, parallelamente, di un sistema di governo che ponga alcuni limiti al potere del re, impedendogli di scivolare con facilità nella tirannide:

La struttura e le funzioni del governo monarchico debbono essere disposte in maniera tale da sottrarre a chi ne è stato investito ogni occasione di trasformarsi in tiranno. Nello stesso tempo, occorre temperare il potere regale sì da ostacolare una sua possibile degenerazione in senso tirannico<sup>29</sup>.

Tommaso rimanda ad altra occasione ogni chiarimento circa gli strumenti con cui è concretamente possibile ottenere tale risultato<sup>30</sup>, ossia erigere un baluardo efficace contro il rischio-tirannide, ma una serie di indizi pare suggerire che anche in questa circostanza egli stia pensando a un regime «temperato» dal suo essere composito. Una simile ipotesi, basata su quanto sostenuto altrove dall'Aquinate in relazione al tema della migliore forma costituzionale<sup>31</sup>, sembra trovare una conferma indiretta nello stesso *De regno*, allorché il testo giunge a considerare i rimedi cui una comunità può affidarsi qualora si trovi a essere governata da un tiranno: nei precedenti storici che Tommaso trae dalla storia romana, infatti, ad assumere l'iniziativa e a destituire il tiranno sono due soggetti politici assimilabili alle altre componenti del *regimen commixtum*, vale a dire, rispettivamente, il popolo romano (che scaccia Tarquinio il Superbo) e il senato (che fa uccidere Domiziano e ne invalida tutti gli atti di governo)<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> In questo caso, però, Tommaso pare incaricare del compito di scegliere il re solo alcuni membri della comunità: cfr. *De regno*, I, vi, 7-9, p. 455a.

<sup>29</sup> «Primum autem est necessarium ut talis condicionis homo, ab illis ad quos hoc spectat officium, promoueatur in regem, quem non sit probabile in tyrannidem declinare. [...] Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit» (*De regno*, I, vi, 7-18, p. 455a).

<sup>30</sup> «Que quidem quomodo fiant, in sequentibus considerandum erit» (*ivi*, 18-19, p. 455a). Si tratta di un impegno che Tommaso non ha onorato (per lo meno, non nel *De regno*), come buona parte della storiografia non ha mancato di registrare con rammarico: si veda a titolo esemplificativo J. ΜΙΕΤΗΚΕ, *Le teorie politiche nel Medio Evo*, Genova, Marietti, 2001 (ed. orig. 1991), pp. 90-91.

<sup>31</sup> Un regime misto che ai suoi occhi – come abbiamo visto – si contraddistingue proprio per il fatto che reciproca integrazione fra le tre forme rette di governo le «tempera». In proposito, si consideri quanto osservato in J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 48-50.

<sup>32</sup> Cfr. *De regno*, I, vi, 100-109, p. 456a. Tommaso sottolinea come in entrambi i casi, trattandosi di una comunità politica dotata del diritto di scegliersi i propri re, la deposizione del sovrano non comporti alcuna rottura del vincolo di fedeltà da parte della comunità, «quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod

3. Prima di lasciare Tommaso e passare a esaminare come il tema che ci interessa è stato trattato da alcuni suoi discepoli, tuttavia, è necessario aggiungere qualcosa a quanto detto sin qui: mi riferisco al fatto che, negli scritti del grande *magister* domenicano, la riflessione sul governo misto – quale sintesi efficace delle tre forme costituzionali rette – si intreccia a quella concernente un'altra modalità di classificazione dei regimi politici, che ruota intorno all'opposizione fra «regime regale» e «regime politico». All'origine di tale classificazione – com'è noto – vi è un passo collocato all'inizio della *Politica* (*Pol.*, I, 1, 1252a 14-17), che nei commenti tardomedievali subisce una parziale forzatura a causa del modo assai poco felice in cui le righe in questione erano state tradotte da Guglielmo di Moerbeke: quello che in Aristotele era un paragone fra due differenti figure politiche, due «tipi» della politica (il re e il *politikós*), nelle mani dei primi commentatori della *Politica* si trasforma in un confronto fra due forme di governo identificate, rispettivamente, con il regime in cui il sovrano ha pieni poteri e con quello nel quale l'esercizio del potere da parte di chi governa ha invece limiti ben definiti, fissati per legge dallo stato<sup>33</sup>.

Duplici – scrive Tommaso nel suo commentario – è la modalità secondo cui può essere retta una comunità civile, a seconda che si abbia un regime politico o regale. Quest'ultimo si dà quando chi presiede alla comunità detiene la pienezza del potere (*plenariam potestatem*), mentre il regime politico è quello in cui le prerogative di chi governa sono delimitate da alcune leggi dello stato<sup>34</sup>.

Fuorviato dalla traduzione latina su cui lavora, Tommaso non fa qui il minimo cenno a uno dei due elementi sui quali poggiava la definizione

ei pactum a subditis non servetur» (ivi, 91-100). Va peraltro tenuto presente che in un altro capitolo del *De regno* (iv, 4-58, pp. 453b-454a) Tommaso istituisce un interessante parallelo fra la storia di Roma e quella del popolo d'Israele, accostando in particolare la repubblica romana e il periodo in cui gli ebrei furono governati dai Giudici, prima che l'eccessiva libertà e le conseguenti discordie conducessero, in un caso, all'Impero e, nell'altro, all'epoca dei Re.

<sup>33</sup> In relazione a questo aspetto si considerino J.M. BLYTHE, *The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas*, «Journal of the History of Ideas», 47 (1986), in part. pp. 549-553, *Id.*, *Ideal Government*, cit., pp. 42-46, N. RUBINSTEIN, *The History of the Word politicus in Early-Modern Europe*, in A. PAGDEN (a cura di), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 41-44, U. MEIER, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München, Oldenbourg, 1994, pp. 69-75 e R. LAMBERTINI, *La diffusione della «Politica»*, cit., pp. 686-696.

<sup>34</sup> *Sententia libri Politicorum*, I, 1, 67-72, cit., p. A 72b.

aristotelica di «politico», ossia l'alternanza delle cariche<sup>35</sup>, e 'schiaccia' interamente il *regimen politicum* sull'altra caratteristica evidenziata dallo Stagirita, sottoponendo anch'essa a un'evidente curvatura: se infatti il testo originale parlava di «esercizio dell'autorità secondo le norme della scienza politica», nel commento del teologo domenicano il regime politico si contraddistingue per il fatto di essere vincolato al rispetto di talune norme scelte dalla comunità civile («habet potestatem coartatam secundum aliquas leges civitatis»)<sup>36</sup>. Con Tommaso, quindi, questo tipo di ordinamento diviene sinonimo di governo limitato dalla legislazione vigente: egli afferma a chiare lettere che vi sono «una serie di ambiti» in relazione ai quali chi governa *politice* è soggetto alle leggi<sup>37</sup>.

Ora, incrociando questa parte della riflessione di Tommaso con quanto abbiamo visto in precedenza, a proposito delle sue considerazioni sulle varie forme costituzionali, sembra corretto concludere che il «regime misto» al quale va la preferenza del nostro autore si qualifichi in particolare come una monarchia in cui il potere regale è temperato dalle leggi promulgate dalle altre componenti della comunità<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Alternanza che Guglielmo di Moerbeke aveva reso con l'espressione «secundum partem principans et subiectus», tutt'altro che chiara.

<sup>36</sup> Come è stato fatto osservare, la soluzione interpretativa adottata da Tommaso presenta numerose affinità con quella del suo maestro Alberto Magno, ai cui occhi la forma di governo «politica» coincide con quella di chi regge una comunità urbana in accordo con gli statuti cittadini e – elemento assente nel discorso di Tommaso – su delega del sovrano del regno al cui interno è collocata quella specifica città: «Et quandoquidem aliquis praeest alicui communitati sive genti propria potestate, tunc dicunt esse regale. [...] Quando autem aliquis principatur civitati, secundum rationem disciplinae, hoc est, legibus et plebiscitis et statutis communitatis, secundum partem, hoc est, secundum particularem civitatem, et subjectus regi, qui eum in parte suae sollicitudinis constituit, tunc dicunt esse politicum» (ALBERTO MAGNO, *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis*, in *B. Alberti Magni Opera Omnia*, a cura di A. Borgnet, vol. VIII, L. Vivès, Paris, 1891, I, 1, p. 8b). In proposito si vedano G. FIORAVANTI, *Politia Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la Politica aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Classe di Lett. e Filos.)», s. III, 9 (1979), pp. 199-200 e R. LAMBERTINI, *La diffusione della «Politica»*, cit., pp. 686-689, il quale crede di scorgere nel passo di Alberto appena ricordato la teorizzazione di «qualche cosa di molto simile a una costituzione mista» (p. 701). Il commentario di Alberto – va ricordato – segna quasi certamente la prima tappa della storia esegetica della *Politica* nel Medioevo latino ed è verosimile che esso abbia influenzato Tommaso.

<sup>37</sup> Cfr. *Sententia libri Politicorum*, I, 1, 106-113, p. A 73a: «Quando enim ipse homo preest simpliciter et secundum omnia, dicitur regimen regale. Quando autem preest secundum sermones disciplinales, id est secundum leges positas per disciplinam politicam, est regimen politicum; quasi secundum partem principetur, quantum ad ea scilicet que eius potestati subsunt, et secundum partem sit subiectus quantum ad ea in quibus subicitur legi».

<sup>38</sup> E, quindi, in ultima analisi, per la superiorità del diritto. A tale riguardo si vedano M. MERLO, *La sintassi del «regimen bene commixtum»*, cit., p. 35 e A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il pen-*

Le leggi umane – si legge in una pagina della *Summa theologiae* – possono essere distinte anche in base alle diverse tipologie di governo, la prima delle quali, come insegna il Filosofo, è il regno, quando a reggere la comunità è un solo uomo: e in questo caso si hanno le costituzioni dei principi. Altro regime, invece, è quello aristocratico, ossia il principato degli ottimati: e in questo senso si parla di responsi dei saggi e anche di senatoconsulti. [...] Vi è poi il regime popolare, chiamato democrazia, riferendosi al quale si parla di plebisciti. [...] Ma si dà anche una forma di governo che risulta dalla commistione dei regimi appena ricordati<sup>39</sup> ed è la migliore: e da essa trae la sua definizione la legge «stabilita dai nobili in accordo con il popolo», come dice Isidoro<sup>40</sup>.

4. Con Tommaso, dunque, la dottrina del governo misto trova nuovamente spazio nel pensiero occidentale, dopo una lunga assenza. Lo fa nei termini che abbiamo visto, vale a dire nel contesto di un discorso sul migliore sistema politico possibile che presenta alcuni elementi di ambiguità<sup>41</sup> (così come avviene anche in relazione ad altre questioni, nella riflessione politica di Tommaso) e si presta perciò a letture assai divergenti, tanto fra gli interpreti dell'Aquinata quanto fra i suoi discepoli e seguaci<sup>42</sup>. Concentrandosi su

*siero politico di S. Tommaso*, «Introduzione» a S. Tommaso d'Aquino, *Scritti politici*, Bologna, Zanichelli, 1946, ora in Id., *Saggi di storia del pensiero politico. Dal medioevo alla società contemporanea*, a cura di G. M. Bravo, Milano, FrancoAngeli, 1992, p. 56. Per dirla con Blythe, il fatto di essere un deciso sostenitore della costituzione mista, per Tommaso, significa schierarsi a favore di una forma di governo composita al cui interno il monarca eserciti un «regime politico», l'unico in grado di convivere con un sistema di pesi e contrappesi volto a impedire l'instaurarsi di una tirannide, come pure la degenerazione delle altre componenti della comunità (BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 55-56).

<sup>39</sup> Come pure delle modalità legislative proprie di ognuno di tali regimi.

<sup>40</sup> *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 95, a. 4, p. 681, dal quale riportiamo l'originale della parte conclusiva: «Èst etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum: et secundum hoc sumitur lex, quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt, ut Isidorus dicit». Tommaso appare quindi convinto che solo in riferimento a una *civitas* retta da un governo misto possa parlarsi di legge nel senso più proprio del termine.

<sup>41</sup> In proposito si veda quanto osservato in J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 40-41 e 58-59.

<sup>42</sup> Per quel che riguarda la letteratura critica, non è raro imbattersi in studi ove Tommaso viene descritto come un difensore della monarchia assoluta o, all'opposto, in saggi che pongono l'accento sul carattere filo-repubblicano di talune sue prese di posizione: si mettano a confronto, per es., C.H. McILWAIN (1932), *Il pensiero politico occidentale dai Greci al tardo Medioevo*, tr. it. di G. Ferrara, Venezia, N. Pozza, 1959 pp. 145 e O.F. VON GIERKE, *Political Theories of the Middle Age* (1881), tr. ingl. di F. W. Maitland, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 151. Tommaso ha quindi conosciuto un destino analogo a quello di un altro grande teorico politico medievale, Marsilio da Padova, le cui tesi sono state alternativamente ricondotte, nelle interpretazioni della critica, all'interno della categoria «assolutismo» e di quella «repubblicanesimo». In entrambi i casi, letture così divergenti sono state rese possibili

questi ultimi, troviamo autori nelle cui mani la dottrina del *regimen commixtum* risulta funzionale a prese di posizione nettamente filomonarchiche e figure che, invece, la collocano in una cornice assai diversa<sup>43</sup>.

Al primo gruppo appartiene in particolare Pietro d'Alvernia (1240ca-1304)<sup>44</sup>. Durante i suoi studi a Parigi (intorno al 1270) Pietro aveva quasi certamente seguito le lezioni di Tommaso d'Aquino, del quale ai suoi tempi, in ogni caso, era considerato un discepolo devoto: quel che è certo è che dedicò parte delle sue energie a completare alcuni scritti lasciati incompiuti dal grande maestro domenicano, fra cui il commento alla *Politica*, circolato a lungo come opera del solo Tommaso<sup>45</sup>.

Poiché l'ampia porzione di questo commentario della quale è autore non comprende i primi due libri, in essa Pietro non ha occasione di confrontarsi direttamente né con il giudizio positivo formulato da Aristotele a proposito di un regime in cui confluiscono i tre diversi tipi di costituzione retta (*Pol.*, II, 6), né con le righe della traduzione di Guglielmo di Moerbeke dalle quali i lettori latini della *Politica* avevano tratto la distinzione fra «regime regale» e

dalla presenza, all'interno delle rispettive produzioni, di un nucleo di tesi suscettibili di interpretazioni, sviluppi e applicazioni profondamente diverse. Per quanto concerne il caso di Marsilio e del suo *Defensor pacis* si vedano C. CONDREN, *The Status and Appraisal of Classical Texts. An Essay on Political Theory, Its Inheritance, and the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 196-197 e 263-267, G. PIALA, *Democrazia o totalitarismo in Marsilio da Padova*, «Medioevo», 2 (1976), pp. 363-376 e S. SIMONETTA, *Marsilio in Inghilterra. Stato e chiesa nel pensiero politico inglese fra XIV e XVII secolo*, Milano, Led, 2000, pp. 19-20, 100-101 e 125-127.

<sup>43</sup> Come pure – sebbene si tratti di un filone di cui non avremo occasione di occuparci in questa sede – pensatori interessati alle ricadute che tale dottrina può avere in ambito ecclesiologico: in questo caso, il nome da citare è quello del domenicano Giovanni da Parigi (1250ca.-1306) – anch'egli allievo di Tommaso – il quale fu il primo maestro medievale a esprimersi a favore dell'adozione di un sistema costituzionale misto per il governo della chiesa, in alcune pagine del suo *Tractatus de potestate regia et papali* (1302) che – almeno a detta di parte della storiografia – riguardavano anche l'ambito politico e, nello stesso tempo, influirono sul successivo movimento conciliare. In proposito si vedano T.J. RENNA, *The populus in John of Paris' Theory of Monarchy*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 42 (1974), in part. pp. 260-262, G.C. GARFAGNINI, *Il Tractatus de potestate regia et papali di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in AA.VV., *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo*, Spoleto, Cisam, 1990, in part. p. 177, J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 141-157 e D. TARANTO, *La miktè politéia*, pp. 44-45.

<sup>44</sup> Va tuttavia ricordata – almeno di sfuggita – anche la figura di Egidio Romano (1243ca-1316), la cui posizione in favore di un regime monarchico, tendenzialmente assoluto, si ispira a modelli esistenti che non è del tutto improprio accostare a un sistema misto. Anche in questo caso il rimando è a J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 61-76.

<sup>45</sup> Si veda quanto detto in precedenza, nella nota n. 8. Il commentario di Tommaso/Pietro ebbe grande influenza per il resto del Medioevo.

«regime politico» (cfr. *Pol.*, I, 1)<sup>46</sup>. Tuttavia, nel resto del commento letterale redatto da Pietro e nelle sue *Questiones supra libros Politicorum*<sup>47</sup> è possibile ravvisare taluni elementi riconducibili a una teoria del governo misto<sup>48</sup>. In maniera un po' brutale, possiamo dire che Pietro se ne serve al fine di avallare la sua interpretazione della riflessione aristotelica sulle costituzioni e fugare ogni dubbio circa l'orientamento indiscutibilmente filomonarchico che egli attribuisce ad Aristotele: il ricorso alla dottrina del regime misto rientra infatti nella strategia ermeneutica cui il nostro autore si affida per ridimensionare l'importanza delle pagine della *Politica* ove sono presi in esame alcuni aspetti in relazione ai quali il governo dei più sembrerebbe da anteporre alle altre forme costituzionali (cfr. *Pol.*, III, 11, 1281a 40-1281b 10).

Nella rilettura di Pietro, l'andamento aperto e, in certi casi, aporetico del discorso aristotelico si trasforma in una dottrina al cui interno non pare rimanere alcuno spazio per mettere in dubbio l'assoluta superiorità del *regnum*, «regula et mensura aliarum [rectarum politiarum]»<sup>49</sup>. Così, se da un lato – specie nel suo commento *per modum quaestionis* – egli si sforza di corroborare quella che ritiene la genuina posizione di Aristotele con argomenti a favore del regime monarchico assenti negli scritti politici del Filosofo<sup>50</sup>, dall'altro entrambi i suoi commentari interpretano le valutazioni del terzo libro della *Politica* circa i vantaggi derivanti da un coinvolgimento

<sup>46</sup> A differenza di quello che abbiamo visto accadere con Tommaso, nelle pagine di Pietro il discorso sulla costituzione mista è del tutto svincolato dalla distinzione fra i due tipi di regime, nei riguardi della quale egli mostra scarso interesse; per Pietro (come già per Alberto Magno), d'altra parte, il «regime politico» pare soprattutto caratterizzarsi per un limite che non gli viene dalle leggi, bensì dal fatto che esso si esercita su una comunità inserita in un sistema di potere più vasto. In merito al modo in cui il nostro autore affronta la distinzione fra i due regimi si vedano J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., p. 78 e pp. 86-88 e R. LAMBERTINI, *Lo studio e la recezione della «Politica» tra XIII e XIV secolo*, in C. DOLCINI et al. (a cura di), *Il pensiero politico. Idee teorie dottrine*, vol. I (*Età antica e Medioevo*), Torino, UTET, 2000, pp. 157-158.

<sup>47</sup> Ultimate prima del 1295.

<sup>48</sup> Cfr. J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 78-91. Anche per Pietro lo studio di Blythe costituisce un punto di riferimento prezioso, nonostante contenga alcuni errori marchiani nelle trascrizioni di una fonte consultata in manoscritto.

<sup>49</sup> Ossia modello – inarrivabile – da utilizzare come criterio di riferimento per misurare il grado di rettitudine delle altre forme di governo non deviate: cfr. PIETRO D'ALVERNIA, *In libros Politicorum expositio*, lib. III, lect. 13, in S. *Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in octo Libros Politicorum Aristotelis expositio*, a cura di R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1966, 474, p. 169. Su questo tema si veda L. LANZA, *Aspetti della ricezione della «Politica» aristotelica nel XIII secolo: Pietro d'Alvernia*, «Studi Medievali», ser. III, 35 (1994), in part. pp. 673-690.

<sup>50</sup> Argomenti tratti, con ogni probabilità, dal *De regno* di Tommaso e che, così come avviene in quel testo, mirano a dare un fondamento ontologico alla tesi della superiorità del regime monarchico (in quanto esso rispecchia meglio di qualunque altro le forme di governo che si

del popolo nel governo della comunità in modo da renderle perfettamente conciliabili con la preferenza ascritta ad Aristotele<sup>51</sup>. Per capire davvero cosa quest'ultimo intenda quando afferma che forse la massa dei cittadini ha più diritto a reggere lo stato di quanto non ne abbiano i migliori, che i molti – considerati collettivamente – possono risultare più idonei a governare rispetto a un numero ristretto di uomini particolarmente virtuosi, Pietro considera impossibile prescindere dalla distinzione fra due categorie di *multitudo*<sup>52</sup>:

Quando si è in presenza di una moltitudine bestiale – scrive –, i cui componenti sono privi di ragione e inclini per natura a comportarsi come animali, è evidente che non conviene che una massa di tal fatta eserciti alcuna forma di dominio, poiché essa risulta del tutto irrazionale, tanto nel suo insieme quanto considerando i singoli membri dai quali è costituita. Esiste però un'altra tipologia di moltitudine, al cui interno tutti detengono un certo grado di razionalità, sono portati alla prudenza e disposti a dare ascolto a chi parla secondo ragione. E in questo caso è meglio affidare il governo a una simile massa di individui che a pochi uomini virtuosi; benché infatti chi ne fa parte non sia virtuoso, tale moltitudine lo è nel suo insieme<sup>53</sup>.

incontrano in natura). In merito a questo aspetto si consideri R. LAMBERTINI, *Lo studio e la ricezione della «Politica», cit.*, pp. 153-154.

<sup>51</sup> Che, secondo Pietro d'Alvernia, lungi dal sollevare una vera e propria obiezione alla monarchia, ha semplicemente voluto prendere in considerazione la possibilità che il re sia affiancato da altri membri della *civitas*, i quali sarebbero quindi chiamati in qualche misura a partecipare all'esercizio del potere. Su questo tema si veda quanto osservato in R. LAMBERTINI, *Il re e il filosofo: aspetti della riflessione politica*, in L. BIANCHI (a cura di), *La filosofia nelle università. Secoli XII-XV*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 349-351.

<sup>52</sup> Distinzione ispiratagli da una pagina della *Politica* ove Aristotele afferma che taluni popoli non sembrano differire minimamente dalle bestie, mentre in relazione ad altre masse di individui «nulla impedisce che sia vero quanto si è detto», ossia che sono i molti a dovere essere sovrani (*Pol.*, III, 11, 1281b 20-22; cfr. anche ivi, 1282a 14-15). Sviluppando questo spunto, Pietro elabora una distinzione – quella che stiamo per vedere – destinata ad avere grande fortuna e influenza.

<sup>53</sup> *In libros Politicorum expositio*, III, 9, cit., 427, p. 151. Circa il rilievo di tale distinzione nel pensiero dell'Alverniate si considerino J. DUNBABIN, *The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics*, in N. KRETZMANN ET AL. (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 726-727 e 733, L. LANZA, *Aspetti della ricezione della «Politica», cit.*, pp. 676-680 e C. FIOCCHI, *Dispotismo e libertà nel pensiero politico medievale. Riflessioni all'ombra di Aristotele (sec. XIII-XIV)*, Bergamo, Lubrina, 2007, pp. 61-75. Più in generale, sul commentario di Pietro si vedano C. MARTIN, *Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics*, «History», 36 (1951), pp. 38-40 e L. W. DALY, *Medieval and Renaissance Commentaries on the Politics of Aristotle*, «Duquesne Review», 13 (1968), pp. 42-44.

La validità dell'affermazione di Aristotele viene dunque vincolata da Pietro a un'attenta considerazione del livello morale e del grado di razionalità propri della specifica massa cui la si applica<sup>54</sup>.

Appare chiaro quanto sia più conveniente che a esercitare il potere sia l'insieme dei membri della comunità anziché un gruppo ristretto di loro<sup>55</sup>, [...]; purché tuttavia non si abbia a che fare con una massa vile, al cui interno non vi sia né un individuo saggio né uno prudente. [...] Due infatti sono i requisiti essenziali per reggere una comunità politica. Il primo è la capacità di operare secondo retta ragione: dote intellettuale di cui una moltitudine che non sia vile dispone grazie ai saggi presenti al suo interno. L'altro requisito consiste nella potenza in virtù della quale si è in grado di punire coercitivamente le azioni dei malvagi: requisito che la massa possiede per il fatto di comprendere il popolo<sup>56</sup>.

Diversamente da quel che avviene nel caso di qualsiasi massa «vilis» o «bestialis», del tutto esclusa dalla possibilità di assumere funzioni di governo (e, più in generale, inadatta a ricoprire un ruolo politico) in quanto composta da uomini in balia di appetiti e passioni<sup>57</sup>, la *multitudo* bene ordinata, «rationalis», ha le carte in regola per esercitare una forma di dominio all'interno della comunità<sup>58</sup>: annoverando nelle sue fila, da un lato, i membri più saggi e prudenti della comunità e, dall'altro, il popolo<sup>59</sup>, essa assomma in sé la

<sup>54</sup> La stessa soluzione ermeneutica sarà adottata – sulla scia di quanto fatto nei commenti di Pietro – dal *magister* inglese Walter Burley (1275ca.-1344ca.), nel cui commento alla *Politica*, composto fra il 1339 e il 1343, ci imbattiamo nel seguente brano: «Solvit questionem intendens quod multitudo bestialis nullo modo debet principari, sed multitudo hominum qui habent virtutem quamvis imperfecte et inclinationem ad actus virtuosos debet principari» (WALTER BURLEY, *Commentarius in VIII Libros Politicorum Aristotelis*, lib. III, tract. 2, cap. 3: il passo in questione è proposto qui secondo il ms. London, British Museum, Royal 10. C. XI, f. 19<sup>va</sup>; cfr. anche ivi, f. 18<sup>rb</sup>).

<sup>55</sup> «Quia tota multitudo – aggiunge Pietro – studiosa magis est quam aliqui pauci. Est enim multitudo ex sapientibus mediocribus et inferioribus» (*In libros Politicorum expositio*, III, 9, 438, p. 153).

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> E, quindi, totalmente bisognosa di una guida esterna, nonché naturalmente servile, ossia incline per sua natura a sottomettersi a un governo dispotico.

<sup>58</sup> Forma di dominio che, agli occhi di Pietro, si traduce in particolare nella facoltà di scegliere e – se necessario – correggere chi detiene il *principatus*: cfr. *In libros Politicorum expositio*, III, 9, 438, p. 153. Anche in questo caso la posizione dell'Alverniate influenza quella di Walter Burley, nel cui commentario troviamo espressa la medesima convinzione: si veda *Commentarius in VIII Libros Politicorum*, lib. III, tract. 2, cap. 3, cit., f. 19<sup>va</sup> (ove Burley attribuisce alla massa un «principatus consiliativus, iudicativus et electivus»).

<sup>59</sup> «[Multitudo] aggregata ex sapientibus maioribus et prudentibus et mediocribus et populo» (*In libros Politicorum expositio*, III, 9, 438, p. 153). Altrove, riferendosi a questa caratteristica,



capacità di agire con la necessaria razionalità – avendo come regola direttivo l'intelletto – e la forza conferitale dal numero dei suoi componenti<sup>60</sup>. Ne discende che, se non rientra nel novero delle masse irrazionali, degradate<sup>61</sup>, ogni *multitudo* ha diritto a un ruolo nel governo dello stato<sup>62</sup>.

Occorre però fare due precisazioni a proposito del modo in cui Pietro concepisce tale ruolo. Innanzitutto, come detto, esso dipende dal fatto (per nulla scontato) che la massa in questione sia «ordinata»<sup>63</sup> e «bene persuasibilis»<sup>64</sup>, disposta cioè a prestare ascolto alle proposte formulate da un suo sottoinsieme: un numero ristretto di individui particolarmente saggi e virtuosi, cui compete sottoporre alla ratifica del popolo le loro idee su come perseguire il bene comune<sup>65</sup>. In secondo luogo, le tesi appena ricordate si

Pietro parla di «*multitudo mixta*», contraddistinta cioè dalla felice compresenza di un nucleo di saggi e di una maggioranza di individui semplici inclini a lasciarsi convincere da argomenti razionalmente solidi (tema su cui torneremo fra breve): si veda PIETRO D'ALVERNIA, *Questiones in libros Politicorum*, III, q. 15, ms. Paris, Bibliothèque National, lat. 16089, f. 295<sup>va</sup> e ivi, III, q. 17, f. 296<sup>ra</sup> (testo di cui esiste un'edizione critica parziale, che comprende il prologo e una selezione di questioni, in C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politika im späten Mittelalter*, tomo I, Amsterdam, B. R. Grüner, 1992, pp. 169-227).

<sup>60</sup> Si consideri *In libros Politicorum expositio*, III, 11, 459, pp. 161-162; cfr. anche *Questiones supra libros Politicorum*, III, q. 15, cit., f. 295<sup>va</sup>: «Si autem intelligatur questio de secunda multitudo [quella «mixta ex sapientibus et ex vulgaribus bene persuasibilibus»] dicendum quod expedit illam magis principari quam paucos virtuosos. Cum [sc. «Cuius»] ratio est quia sicut iam patuit illud magis expedit principari quod attingit simul ad illa tria que exiguntur ad principantem quam illud quod solum attingit ad duo. Sed hec est ista multitudo: in quantum enim in ea sunt prudentes, habet prudentiam et virtutem, in quantum autem multi, habet potentiam».

<sup>61</sup> Quelle i cui membri sono contraddistinti dal disordine interiore che la tradizione agostiniana considerava il marchio indelebile dell'intero genere umano: un disordine a causa del quale la ragione non è in grado di tenere sotto controllo i desideri del corpo, di sottrarsi alla loro influenza deleteria.

<sup>62</sup> Una tesi da cui, secondo James Blythe, Pietro avrebbe tratto la «rivoluzionaria» conclusione che qualsiasi regime legittimo ha inevitabilmente una natura mista: o si ha di fronte una massa priva dei requisiti morali e intellettuali per contribuire alla guida della comunità – nel qual caso l'unica soluzione possibile è un governo dispotico –, oppure i più debbono necessariamente essere coinvolti nel governo, cosa che rende impossibile optare per una monarchia o un'aristocrazia pure (cfr. J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 80-81 e p. 91).

<sup>63</sup> Si veda, a titolo esemplificativo, *Questiones in libros Politicorum*, III, q. 17, f. 296<sup>ra</sup>.

<sup>64</sup> Cfr. *Questiones in libros Politicorum*, III, q. 15, f. 295<sup>va</sup> e *In libros Politicorum expositio*, III, 11, 459, p. 161. In realtà, in più passi dei suoi commentari Pietro lascia intendere che è possibile ma raro imbattersi in una *multitudo* dotata dei requisiti che rendono legittimo un suo coinvolgimento nel governo (si veda per esempio ivi, III, 11, 459, pp. 161-162): occorre quindi valutare preliminarmente con attenzione la natura degli elementi da cui è composta ciascuna massa, per poi trarne un giudizio rigoroso circa la soluzione costituzionale più adatta a quella particolare comunità politica.

<sup>65</sup> Incluse – detto per inciso – le loro decisioni per quanto concerne l'eventuale scelta di un monarca e i provvedimenti punitivi da prendere nei suoi confronti, nel caso in cui ciò

inserirsi – e vanno lette – nel complesso di un discorso al cui centro rimane comunque (lo si è già visto) l'idea della superiorità del *regnum* rispetto a qualunque altra forma costituzionale; un *regnum* che tuttavia, nell'ipotesi di poter contare su una «moltitudine non bestiale», si configura come *regimen commixtum* nel quale l'elemento predominante è – appunto – quello monarchico<sup>66</sup>. Una conferma in tal senso viene dal modo in cui Pietro fa i conti con il già ricordato passo del terzo libro della *Politica* ove si portano argomenti a sostegno della possibilità di considerare il governo dei più preferibile al regime monarchico<sup>67</sup>:

Anche quando a capo di una comunità politica vi è un solo uomo, sotto di lui altri possono prendere parte al governo e giudicare ciò di cui egli non è in grado di occuparsi, in qualità di consiglieri; e questo è un regno che si giova anche dei pregi di un regime aristocratico. [...] Analogamente, è inevitabile che gli uomini nobili e insigni presenti all'interno di tale comunità ottengano dal re un incarico all'altezza delle loro qualità, così come occorre che anche il popolo si veda riconoscere un qualche ruolo, al punto che il particolare sistema politico che ne deriva – Pietro lo definisce qui «oligarchia monarchia regalis» – contiene virtualmente ed ingloba tutti gli altri<sup>68</sup>.

dovesse rendersi necessario: in relazione a questo particolare aspetto si veda quanto affermato in *Questiones in libros Politicorum*, III, q. 17, f. 296<sup>ra-b</sup> (in part. le ultime righe: «Hoc [correctio principis] autem contingit multitudini, quia sapientes penam discernunt, per populum autem eam infligere potest, et neuter istorum per se posset utrumque, sed sapientes habent discretionem de magnitudine pene, tamen potentiam carerent, populus ergo econtrario habens potentiam quantitatem pene non discerneret»). Tuttavia, a proposito dell'affermazione secondo cui spetta alla massa eleggere il re – in virtù del fatto che ha la forza per imporgli di accettare un simile fardello e, «per sapientes partes sui», ha la capacità di giudizio indispensabile per tale decisione – va rilevato che tanto nelle *Questioni* quanto nel suo commentario letterale Pietro sottolinea come di fatto la soluzione preferibile consista in una monarchia di tipo ereditario, sebbene in assoluto («per se») sia sempre meglio scegliere il re tramite procedure elettive; cfr. *In libros Politicorum expositio*, III, 14, 504, p. 176 e *Questiones in libros Politicorum*, III, q. 25, f. 299<sup>rb-va</sup> (ove Pietro conclude il discorso in questo modo: «Ad rationem dicendum quod per se et quantum est de ratione vie electionis secundum se melius est per electionem assumi. Per accidens tamen contingit esse peius; contingit enim aliquando quod umquam etiam incipiatur illa via et item, si incipiatur, contingit aliquando magis in ea per passionem quam per rationem procedere»).

<sup>66</sup> Per Pietro, dunque, la preferibilità di una forma di governo misto è vincolata al fatto di poter contare su una massa dotata dei necessari requisiti.

<sup>67</sup> Cfr. *Questiones supra libros Politicorum*, III, q. 26 («Consequenter queritur utrum melius sit civitatem regi uno vel pluribus»), ff. 299<sup>vb</sup>-300<sup>ra</sup>.

<sup>68</sup> Ivi, f. 300<sup>ra</sup>: «Si sit unus, sub illo possunt plures principari qui videant et iudicent. Unus enim non potest vacare omnibus; et ideo hec ratio querere videtur utrum sub tali uno sint plures qui iudicent. Oportet enim cum ad omnia non possit vacare et intendere quod sub

Come è stato osservato, nelle pagine in cui l'Alverniate teorizza la superiorità di una simile costituzione mista l'accento non è posto sull'importanza dell'equilibrio che viene a instaurarsi fra le diverse forme di governo, sul fatto che ciascuna tiene a freno le altre<sup>69</sup>, bensì sul valore aggiunto che ognuna di esse porta con sé, sul contributo particolare che è in grado di offrire al sistema in cui confluiscano<sup>70</sup>; al punto che Pietro è disposto a riconoscere come, in circostanze eccezionali, uno solo di tali regimi possa costituire la soluzione migliore (non «simpliciter», ma «ex suppositione»), nel caso in cui dovesse rivelarsi autosufficiente<sup>71</sup>.

Si viene dunque a delineare un modello di regime *commixtum* ove, accanto alla componente aristocratica (i saggi) e a quella democratica (la forza dei più), troviamo anche quella monarchica, rappresentata dalla presenza di un re il cui apporto specifico – e decisivo – consiste nel conferire unità alla *civitas*<sup>72</sup>. In tutto questo, a prevalere non sono considerazioni di ordine

ipso sunt aliqui ut consiliarii qui iudicent et hoc est regnum in virtute aristocratiae. Oportet quod politia sub regno maneat oligarchia: si sint aliqui insignes et nobiles, a rege obtineant aliquam dignitatem et similiter oportet quod populus ad aliquam dignitatem attingat et sic contingit quod oligarchia monarchia regalis quasi virtute contineat omnes alias politias, non dico secundum excellentiam et excessum eorum sed secundum aliquid aliud».

<sup>69</sup> Controbilanciando il peso degli elementi riconducibili alle altre due e impedendo l'instaurarsi di una tirannide (sia essa del singolo, dei pochi o dei più).

<sup>70</sup> Qualcosa di analogo avviene nel già citato commento alla *Politica* di Walter Burley, il quale riconosce alla moltitudine un ruolo politico anche nei *regna* (e, segnatamente, nella monarchia inglese), in questi termini: «Quod magis conveniens est quod multitudo comprehendens in se consiliarios et iudices, concionatores et alios prudentes principetur, quam unus vel pauci virtuosus probatur sic: totum est dignius et magis potens quam aliqua eius pars, sed consiliarii iudices, et sic de aliis sapientibus, sunt partes multitudinis constitute ex hiis [...]. Intelligendum quod in rectis principatibus aliis a regno principatur multitudo, hoc est plures; et adhuc in regno multitudo constituta ex rege et proceribus et sapientibus regni quodammodo principatur, ita quod tantum vel magis potest et scit huiusmodi multitudo quam rex solus. Et propter hoc rex convocat parlamentum pro arduis negociis expediendis» (*Commentarius in VIII Libros Politicorum*, lib. III, tract. 2, cap. 3, cit., f. 19<sup>vb</sup>). Per quanto riguarda il modo in cui Burley concepisce il governo dell'Inghilterra come il frutto di un'azione congiunta del monarca e dei suoi sudditi (ognuno dei quali «cum rege quasi regnat»: *ivi*, f. 22<sup>ra</sup>), resa possibile da una sorta di costituzione mista in cui le diverse componenti (re, lord e rappresentanti del popolo) cooperano armoniosamente, combinando i vantaggi propri delle tre forme di regime retto, si vedano C.J. NEDERMAN, *Kings, Peers, and Parliament: Virtue and Corulership in Walter Burley's "Commentarius in VIII Libros Politicorum Aristotelis"*, «Albion» 24 (1992), pp. 396-397 e 401-406, J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 184-187 e S. SIMONETTA, *La lunga strada verso la sovranità condivisa in Inghilterra*, in *Id.* (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 119-122.

<sup>71</sup> Cfr. *In libros Politicorum expositio*, IV, 10, 643, p. 224, a proposito del quale si vedano le considerazioni contenute in J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 88-90.

<sup>72</sup> Unità e concordia che, secondo Pietro, un regime monarchico è in grado di tutelare e

negativo, ossia relative alla ricerca di una strada attraverso cui minimizzare i rischi di instabilità e di conflitti nella *civitas*, quanto piuttosto valutazioni circa la funzione positiva, costruttiva, che re, nobili e popolo (se non degenerato) possono svolgere all'interno del sistema politico<sup>73</sup>.

5. Ancora maggiore enfasi sull'idea che ogni «moltitudine razionale» abbia qualcosa di unico da dare al governo della comunità politica è posta dal domenicano Tolomeo da Lucca (1236ca-1327), noto soprattutto per avere continuato e portato a termine il *De regno*, la cui seconda parte, ritenuta sino al secolo scorso opera del solo Tommaso d'Aquino, fu appunto composta dal suo allievo Tolomeo nel primo decennio del Trecento<sup>74</sup>. La figura del Lucense è emblematica del modo in cui chi non condivide – in *toto* o in parte – l'opzione filomonarchica sviluppa gli elementi riconducibili a una dottrina del governo misto presenti nelle pagine di Tommaso. La sezione del *De regno* di cui è autore, infatti, ruota intorno alla convinzione che il sistema politico ideale non sia il *regnum* – verso il quale, anzi, Tolomeo nutre scarsa simpatia – bensì quello che egli chiama «principatus politicus», vale a dire una particolare tipologia di regime in cui chiunque governi è vincolato al rispetto delle leggi della comunità e detiene un potere temporaneo ed elettivo: un modello costituzionale che negli esempi proposti dal nostro autore si configura come un *regimen commixtum*, all'interno del quale ciascun elemento mitiga gli altri<sup>75</sup>.

garantire meglio di qualunque altro sistema di governo: in proposito si veda *Questiones in libros Politicorum*, III, q. 16, f. 295<sup>vb</sup> (in part. le righe con cui si conclude la colonna: «Item nec pauci possunt principari nisi inquantum consenciant in unum. Ergo magis expedit principari unum principatu maximo et non multitudinem»).

<sup>73</sup> In particolare, mentre Tommaso pare nutrire scarsa fiducia nella saggezza del popolo – nel contributo che esso può offrire – e riconduce la necessità di coinvolgerlo nel governo unicamente a ragioni di ordine pratico, ossia al bisogno di assicurarsi tramite tale mossa la lealtà di ogni membro della comunità verso lo stato, Pietro ragiona in maniera differente: ai suoi occhi, ogni moltitudine che non sia «vile» ha un diritto a prendere parte al governo della comunità che non può e non deve essere ignorato. Su questo aspetto si veda J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 51-52, p. 91 e pp. 301-302.

<sup>74</sup> Come si è già visto, la porzione frammentaria di testo scritta da Tommaso comprende solo il primo libro e i capitoli 1-3 del secondo. Fra le opere di Tolomeo è da ricordare altresì la *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (composta verosimilmente intorno al 1300), in cui si teorizza senza mezzi termini il primato del potere monarchico papale su qualsiasi dominio temporale, incluso quello dell'imperatore: una presa di posizione a sostegno delle pretese di pienezza di potere del papato che è presente anche nella continuazione del *De regno*, contraddistinta da una netta deriva ierocratica.

<sup>75</sup> Così come avveniva nel sistema politico ipotizzato in talune pagine di Tommaso.

Tutto il discorso di Tolomeo muove dalla distinzione fra i due *regimina* di cui si era già servito Tommaso<sup>76</sup>, rispetto al quale però il confratello più giovane opera un'ulteriore forzatura sul significato che in origine tali categorie avevano nel testo aristotelico, spingendosi sino a identificare – di fatto – dominio regale e regime dispotico<sup>77</sup>.

Nella sua *Politica* – si legge in uno dei primi capitoli del *De regno* scritti da Tolomeo – Aristotele teorizza l'esistenza di una duplice forma di principato: quello politico e quello dispotico. Il primo si dà quando una regione, una provincia, una città o una roccaforte è governata da una o più persone in ossequio alle regole statutarie stabilite dagli abitanti di quella determinata area, così come avviene nelle regioni d'Italia e in particolare a Roma, che sin dalla sua fondazione è stata retta prevalentemente in quel modo da senatori e consoli. [...] Si usa invece l'espressione "principato dispotico" – scrive più oltre – per riferirsi alla relazione di potere che intercorre fra signore e servo: una tipologia di potere che possiamo assimilare a quello regale, come emerge dalla testimonianza della Scrittura<sup>78</sup>.

Tolomeo è consapevole della presenza nella *Politica* di passi in cui Aristotele contrappone il governo regale a quello dispotico<sup>79</sup>, ma ritiene che

<sup>76</sup> Vedi *supra*, par. 3.

<sup>77</sup> E a usare questi due sintagmi in modo interscambiabile, come vedremo.

<sup>78</sup> TOLOMEO DA LUCCA, *De regimine principum*, lib. II, capp. 8-9 in *Div'i Thomae Aquinatis Politica opuscula duo*, a cura di G. Mathis, Torino-Roma, Marietti, 1948<sup>2</sup>, pp. 27b-28b: «Duplex principatus ab Aristotele ponitur in sua *Polit.*, politicus videlicet et despoticus. Politicus quidem, quando regio, sive provincia, sive civitas, sive castrum, per unum vel plures regitur secundum ipsorum statuta, ut in regionibus contingit Italiae et precipue Romae, ut per senatores et consules pro maiori parte ab urbe condita. [...] Principatus despoticus dicitur qui est domini ad servum: quem principatum ad regalem possumus reducere, ut ex sacra liquet Scriptura». Si consideri anche *De reg. principum*, IV, 8, cit., p. 76a, ove leggiamo: «Quaedam provinciae sunt servilis naturae: et tales gubernari debent principatu despotico, includendo in despotico etiam regale».

<sup>79</sup> Cfr. per es. *De reg. principum*, II, 9, p. 28b. Egli spiega tale contrapposizione in un capitolo del terzo libro ove distingue, in astratto, questi due sistemi di governo, isolandone – potremmo dire artificialmente – gli elementi peculiari attraverso il ricorso a due esempi: le regole concernenti l'esercizio del potere regale stabilite da Mosè nel Deuteronomio (*Dt.*, 17, 15-20), che definiscono una linea di azione interamente volta al bene dei sudditi, in base al principio secondo cui «non è il regno a essere in funzione del re, ma il contrario», e quelle – ben diverse – descritte dal profeta Samuele (*I Sam.*, 8, 7-18) «quas, cum sint penitus despoticae, dicit esse regales» (*De reg. principum*, III, 11, pp. 50b-51b). Sulla difficoltà di conciliare i contrastanti – e controversi – atteggiamenti nei confronti della monarchia contenuti in quei due celebri luoghi scritturali, la cui tradizione esegetica ebbe grande peso nella «tipologizzazione» della regalità medievale, si veda D. QUAGLIONI, *L'iniquo diritto. "Regimen regis" e "ius regis" nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli "specula principum" del tardo Medioevo*, in A. DE BENEDICTIS (a cura di), *Specula principum*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, pp. 209-222.

la testimonianza scritturale provi in maniera esaustiva come in realtà sia legittimo trattarli alla stregua di un'unica forma di governo. Decisivo, a questo riguardo, gli appare il racconto della risposta data da Dio al profeta Samuele, ultimo dei Giudici<sup>80</sup>, il quale si era rivolto a lui – a malincuore – per chiedergli un re a nome degli anziani d'Israele:

Presta ascolto alla voce del popolo, a quel che ti dicono, ma chiamali davanti a te e preannuncia loro quali saranno le prerogative del re: “prenderà i vostri figli per farne suoi cocchieri; li costringerà ad arare i suoi campi e a mietere le sue messi, o a fornirgli le armi per l'esercito...” (*1 Sam.*, 8, 7-12)<sup>81</sup>.

Il riferimento a queste e ad altre prestazioni proprie di chi viene ridotto in servitù citate nel passo in questione<sup>82</sup> induce Tolomeo a concludere che tramite Samuele furono date agli ebrei «una serie di norme attinenti alle prerogative della monarchia dalle quali discese un regime dispotico»<sup>83</sup>. A

<sup>80</sup> Al cui riguardo il nostro autore tende a precisare che, lungi dall'assumere comportamenti tipici del regime monarchico, aveva esercitato un dominio politico: «Unde sic ait ad ipsos, volens ostendere suum regimen fuisse politicum, et non regale quod elegerant, I Reg., xii, vers. 3: *Loquimini, inquit, de me coram Domino, utrum bovem cuiusquam tulerim, aut asinum, si quempiam calumniatus sum, si oppressi aliquem; quod quidem qui regale dominium habent, non faciunt*» (*De reg. principum*, II, 8, p. 27b).

<sup>81</sup> *De reg. principum*, II, 9, pp. 28b-29a. «Per hoc – commenta Tolomeo – quasi volens ostendere quod regimen politicum, quod erat iudicum et suum fuerat, fructuosius erat populo, cuius tamen superius contrarium est ostensum (ivi, p. 29a). Si tratta di righe assai significative, all'interno delle quali si possono porre in rilievo due elementi (a prima vista contraddittori): 1. Nella descrizione di Tolomeo, il regno esercitato da Dio sul suo popolo sino al momento in cui esso aveva deciso di rifiutarlo («costoro non hanno rigettato te – dice il Signore a Samuele, per consolarlo – ma me, perché non regni più su di loro») era di natura politica (del resto, traeva origine da un patto); 2. Quando il nostro autore accenna al fatto che il giudizio implicitamente positivo sul «regimen politicum» contenuto nelle parole rivolte da Dio al suo profeta contrasta con quanto lui stesso ha provato in precedenza, si riferisce con ogni probabilità a un passo in cui ha osservato come chi governa *politice* subisca una «diminutio» rispetto ai detentori di un dominio regale, poiché questi ultimi sono liberi di scegliere come agire in assoluta libertà («regale dominium, non legibus obligatus, per eam censeat quae est in pectore principis») e offrono quindi una migliore rappresentazione della maestà e della provvidenza divine, mentre ogni «rector politicus» è vincolato a giudicare il popolo esclusivamente sulla base delle leggi» (ivi, II, 8, p. 28b). Che la contraddizione fra i due elementi da noi evidenziati sia solo apparente è chiarito dallo stesso maestro domenicano, il quale prosegue il suo discorso ricordando – «ad dubii declarationem» – le ragioni per cui il regime politico «viene preferito» a quello regale (ivi, II, 9, p. 29a).

<sup>82</sup> Ove, fra le conseguenze che Dio ordina a Samuele di anticipare al popolo, figurano anche il sequestro di terre, poderi, schiavi e animali dei suoi futuri sudditi, nonché l'imposizione di decime su ogni loro bene (cfr. *1 Sam.*, 8, 11-18).

<sup>83</sup> «Traduntur enim leges regales per Samuelem prophetam Israelitico populo, quae servi-

privare il popolo eletto dei vantaggi di un principato politico – molto più rispondente («fructuosius») alle sue esigenze – e a ridurlo in una condizione servile, d'altra parte, furono le colpe di cui si era macchiato agli occhi di Dio: l'ingratitude e l'ostinazione dimostrate non lasciarono altra scelta che la nascita di un dominio regale che assunse subito tutte le caratteristiche dei governi dispotici<sup>84</sup>. Il nostro autore pare dunque riconoscere, in linea teorica, la possibilità che si dia un *dominium* regale legittimo, in cui chi governa è al servizio dei sudditi, secondo il modello proposto nel *Deuteronomio* e in alcune pagine della *Politica* aristotelica<sup>85</sup>; nello stesso tempo, però, Tolomeo sembra dare per scontato che la natura inevitabilmente corrotta e peccatrice del popolo che si è meritato un re abbia come ovvia conseguenza la trasformazione della monarchia in dispotismo. All'origine di un simile atteggiamento vi è l'idea – centrale nella riflessione del maestro domenicano – che quando un popolo è virtuoso, se gli abitanti di una determinata area geografica sono indomiti e consapevoli delle proprie potenzialità intellettive, la soluzione migliore consiste nell'adozione di un «regime politico».

Occorre tenere conto – scrive – delle differenze che sussistono fra quanti vivono nelle varie regioni, sia sotto il profilo della struttura fisica sia in relazione allo stile di vita, come accade agli altri esseri viventi, che presentano notevoli diversità a seconda degli astri sotto il cui influsso si trovano. Se infatti si modifica la natura delle piante trasportate da un habitat all'altro, lo stesso avviene anche agli animali e agli esseri umani<sup>86</sup>. [...] Ciò premesso, va detto che la forma di governo in base alla quale reggere un dato popolo deve essere stabilita alla luce della sua indole, come afferma lo stesso Filosofo nella *Politica*. Le regioni i cui abitanti sono di natura servile vanno governate con un principato dispotico (in-

tutem important» (*De reg. principum*, II, 9, p. 29a). Tolomeo concorda quindi con Giovanni di Salisbury nel pensare che i diritti regi dei sovrani che il popolo d'Israele aveva voluto a ogni costo da Dio configurassero sin dal principio un governo dispotico, nel quale le persone dei sudditi e i loro beni erano in balia del re; in merito alla posizione di Giovanni si veda quanto accennato in precedenza, nella nota 19.

<sup>84</sup> Si consideri in particolare *De reg. principum*, III, 11, p. 52b: «Principatus despoticus ad regale reducitur praecipue ratione delicti propter quod servitus est introducta. Licet enim etiam primo statu fuisset dominium, non tamen nisi officio consulendi et dirigendi, non libidine dominandi vel intentione subiciendi serviliter. Leges vero traditae de regali dominio Israelitico populo per Samuelem prophetam, hac consideratione sunt datae: quia dictus populus propter suam ingratitude, et quia durae cervicis erat, merebatur tales audire».

<sup>85</sup> Cfr. *De reg. principum*, III, 11, p. 51a-b e p. 52a.

<sup>86</sup> Tolomeo cita il caso dei francesi trasferitisi ad abitare in Sicilia in differenti circostanze storiche (al seguito di Carlo Magno, Roberto il Guiscardo e, recentemente, Carlo I d'Angiò), i quali si sono sempre adattati ai costumi locali e hanno finito per assumere il carattere dei siculi («induerunt ipsorum naturam»): *De reg. principum*, IV, 8, p. 75b.

cludendo in tale espressione anche le forme di dominio regale)<sup>87</sup>. Quelle abitate invece da uomini di animo virile, che hanno il cuore coraggioso e confidano nella forza del loro intelletto, possono essere rette unicamente con un principato politico (estendendo questa espressione generica sino a comprendervi anche un sistema aristocratico)<sup>88</sup>.

Tolomeo fa riferimento in particolare al caso dell'Italia<sup>89</sup>, le cui popolazioni sono sempre state poco inclini a lasciarsi assoggettare e dove, quindi, è massimamente diffuso il «dominium politicum»<sup>90</sup>, che può essere trasformato in qualcosa di diverso (nel governo di un solo individuo, investito di una carica a vita) solo attraverso l'instaurarsi di una tirannide; al punto che «le regioni dell'Italia insulare – Sicilia, Sardegna e Corsica –, da sempre governate da re e principi, hanno conosciuto unicamente tirannidi»<sup>91</sup>.

Nel discorso di Tolomeo non pare quindi rimanere spazio per una monarchia legittima: di fatto, l'alternativa è fra principato dispotico e dominio politico, a seconda che le caratteristiche della comunità che risiede in quella specifica area geografica la rendano naturalmente adatta all'uno o all'altro tipo di governo<sup>92</sup>. Proprio in questo, d'altra parte, nel fatto cioè di

<sup>87</sup> Forme del tutto ipotetiche, come si è visto.

<sup>88</sup> *De reg. principum*, IV, 8, pp. 75b-76a. Agli occhi di Tolomeo – lo vedremo fra breve – *politia* e aristocrazia «ad politicum se estendunt» nella misura in cui entrambe implicano una forma di governo plurale (cfr. ivi, IV, 1, p. 66b).

<sup>89</sup> In merito a questo aspetto si veda J. H. MUNDY, *In Praise of Italy: The Italian Republics*, «Speculum», 64 (1989), pp. 832-834.

<sup>90</sup> Il modo in cui il nostro autore mette in rilievo questo dato, a dire il vero, lascia intendere che in Italia si sia instaurato una sorta di circolo virtuoso fra la tradizionale diffusione di forme politiche di governo e la scarsa propensione alla docile obbedienza: «tale autem dominium – scrive – maxime in Italia viget; unde minus subiicibiles fuerunt semper propter dictam causam» (ivi, p. 76a).

<sup>91</sup> «In partibus autem – prosegue il testo – Liguriae, Aemiliae et Flaminiae, quae hodie Lombardia vocatur, nullus principatus habere potest perpetuus, nisi per viam tyrannicam, duce Venetiarum excepto, qui tamen temperatum habet regimen: unde principatus ad tempus melius sustinetur in regionibus supradictis» (ibidem; cfr. anche ivi, III, 22, p. 64a). Queste considerazioni sono inserite in un capitolo volto a dimostrare come sia pericoloso assegnare in perpetuo le cariche di governo (peculiarità del *regimen* regale). Per quanto concerne il giudizio sul passaggio dalle esperienze comunali dell'Italia centro-settentrionale ai regimi signorili implicito in queste pagine di Tolomeo si vedano N. RUBINSTEIN, *Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time*, in J.R. HALE *et al.* (a cura di), *Europe in the Late Middle Ages*, London, Faber & Faber, 1965, pp. 51-54, ID., *Marsilio da Padova e il pensiero politico italiano del Trecento*, «Medioevo», 5 (1979), pp. 149-152 e C. DOLCINI, *Aspetti del pensiero politico in età avignonese dalla teocrazia ad un nuovo concetto di sovranità*, in ID. (a cura di), *Il pensiero politico del basso medioevo*, Bologna, Pàtron Editore, 1983, pp. 349-351.

<sup>92</sup> Si tratta – si noti – di caratteristiche che sono frutto, in buona misura, delle influenze astrali. In proposito si vedano C. FIOCCHI – S. SIMONETTA, *Il principatus despoticus nell'ari-*



rispondere meglio alle peculiarità delle popolazioni/terre «più propense alla libertà»<sup>93</sup>, consiste uno dei principali elementi di superiorità del *dominium* politico<sup>94</sup>. Un altro è la sua maggiore consonanza rispetto alla natura delle relazioni in vigore fra gli uomini quando ancora si trovavano nello stato di innocenza;

uno stato nel quale – precisa il nostro autore – non avrebbe potuto darsi un regime regale, bensì soltanto quello che chiamiamo politico, poiché allora non era pensabile una tipologia di dominio che comportasse la servitù in quanti vi erano soggetti, ma solo una certa preminenza da parte di chi veniva temporaneamente investito del compito di reggere e disporre secondo le rispettive qualità il resto dei membri della comunità<sup>95</sup>.

Ne discende che, ove si possa contare su una comunità composta da individui saggi e virtuosi (come accadde spesso nell'antica Roma), il sistema di governo da scegliere è un principato politico capace appunto di «ricalcare, entro certi limiti, la condizione d'innocenza originaria»<sup>96</sup>. Se invece si è in presenza di una «multitudo indocta», come avviene nella maggior parte

*stotelismo bassomedievale*, in D. FELICE (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli, Liguori Editore, 2001, tomo I, pp. 80-82 e C. FIOCCHI, *Dispotismo e libertà*, cit., pp. 144-147.

<sup>93</sup> In quanto allontanatesi di meno dalle condizioni che contraddistinguevano l'umanità prima della Caduta, come stiamo per vedere.

<sup>94</sup> Si consideri in part. *De reg. principum*, II, 9, p. 29a-b: «Amplius, autem, et situs terrae secundum stellarum aspectum regionem disponit: unde videmus quasdam provincias aptas ad servitutem, quasdam autem ad libertatem. Propter quod Iulius Celsus et Amonius, qui describunt gesta Francorum et Germanorum, eos mores et actus attribuunt eisdem, in quibus etiam nunc perseverant». Cfr. anche ivi, II, 8, p. 28a.

<sup>95</sup> *De reg. principum*, II, 9, p. 29a, ove Tolomeo indica come tipico della condizione dell'uomo prima della Caduta l'alternarsi di periodi di preminenza e fasi di «subiectio» («secundum merita cuiuscumque», nonché la ricerca di un punto di equilibrio fra la capacità di guidare la comunità e la virtù della soggezione. A tale riguardo si veda quanto osservato in M. MERLO, *La sintassi del «regimen bene commixtum»*, cit., p. 41.

<sup>96</sup> «Secundum imitationem talis naturae» (*De reg. principum*, II, 9, p. 29a). In più punti del testo Tolomeo sottolinea l'esistenza di una sorta di linea di continuità che lega la società edenica, la forma politica della Roma repubblicana (in particolare le virtù proprie di chi ne ebbe la guida, a cominciare dalla modestia e dalla frugalità) e il tipo di dominio esercitato da Cristo (come pure, in seguito, dai suoi vicari): cfr. *De reg. principum*, II, 9, p. 29a, ivi, III, 4, p. 41a-b, III, 15, p. 57a e, infine, IV, 15, pp. 83b-84a (ove il nostro autore elogia quei consoli romani la cui povertà volontaria ne fece dei precursori di Cristo). Su questo aspetto si veda C.T. DAVIS, *Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III*, «Speculum» 50 (1975), pp. 415-417; cfr. anche Id., *Ptolemy of Lucca and the Roman Republic*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 118 (1974), p. 42 e pp. 49-50 (tradotto in C.T. DAVIS, *L'Italia di Dante*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 231-269).

dei casi da quando l'umanità ha perso quella condizione<sup>97</sup>, risulta preferibile affidarsi a una maestà regale, più efficace nel tenere a freno e nel reprimere le pulsioni negative innescate nella natura umana dalla Caduta<sup>98</sup>. E' stata quindi quest'ultima – precisa altrove Tolomeo, utilizzando ancora una volta le espressioni «regime regale» e «regime dispotico» come fossero interscambiabili – a determinare la comparsa del «dominium per modum servilis subiectionis»<sup>99</sup>, mentre è lecito considerare naturale il tipo di autorità che si traduce nell'assunzione di funzioni decisionali e di guida, nella misura in cui possiamo ipotizzare che esso fosse già presente nello stato di innocenza<sup>100</sup>.

Nella condizione in cui l'umanità si è venuta a trovare a causa del peccato originale, pertanto, il ricorso a re inevitabilmente divorati dalla *libido dominandi* e, dunque, portati a imporre un dominio assoluto sui sudditi appare come una dolorosa necessità, alla quale però talvolta, per fortuna, è dato sottrarsi<sup>101</sup>. La via per farlo, a patto di disporre del giusto “materiale umano”

<sup>97</sup> «Quia *perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus, ut dicitur in Eccle. cap. 1*» (*De reg. principum*, II, 9, p. 29a).

<sup>98</sup> *Ibidem*. Tolomeo ritiene che san Paolo (*Rom.*, 13, 4) e Aristotele (*Et. Nic.*, X, 10, 1180a 5-22) siano concordi nel descrivere come una medicina necessaria – sebbene amara – la natura coercitiva del potere di cui sono investiti i governanti terreni. Nel suo discorso, d'altra parte, egli passa rapidamente dalla sottolineatura della preziosa funzione repressiva che i re possono svolgere (*De reg. principum*, II, 9, p. 29a) alla celebrazione del ruolo provvidenziale assegnato da Dio ai tiranni (ivi, III, 7, p. 45a-b). Si veda in part. ivi, III, 11, p. 52b: «Interdum enim dum populus non cognoscit beneficium boni regiminis, expedit exercere tyrannides, quia etiam hae sunt instrumentum divinae iustitiae: unde et quaedam insulae et provinciae semper habent tyrannos propter malitiam populi, quia aliter, nisi in virga ferrea, regi non possunt. In talibus ergo regionibus sic dyscolis necessarius est regibus principatus despoticus, non quidem iuxta naturam regalis domini, sed secundum merita et pertinacias subditorum. Philosophus etiam – aggiunge il nostro autore, nel cui discorso tirannia e dispotismo costituiscono un'unica categoria – in III *Polit.* ostendit apud quasdam barbaras nationes regale dominium esse omnino despoticum». In merito al tentativo operato da Tolomeo di superare le contraddizioni esistenti fra la concezione paolino-agostiniana del potere e quella aristotelica si vedano i giudizi contrastanti contenuti in R.A. MARKUS, *Two Conceptions of Political Authority*, «Journal of Theological Studies», NS, 16 (1965), pp. 96-97 e in J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 94-103.

<sup>99</sup> Cfr. *De reg. principum*, III, 9, p. 48b, ove il *magister* domenicano si richiama all'*auctoritas* di Agostino; il riferimento è a *Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei*, XIX, 12-15, in *CCL*, vol. 48, a cura di B. Dombart e A. Kalb, Brepols, Turnhout, 1955 pp. 675-682.

<sup>100</sup> *De reg. principum*, III, 9, pp. 48b-49a. Questa seconda forma di dominio – precisa Tolomeo – competeva già allora all'uomo in quanto naturalmente portato a vivere in società: una società che, come tutte le cose composte da una pluralità di elementi legati fra loro attraverso un ordine di rapporti reciproci, deve necessariamente comprendere una *pars principans*, «aliquid quod est dirigens primum», senza che ciò metta in discussione la naturale uguaglianza fra gli esseri umani (cfr. ivi, III, 1, p. 38a).

<sup>101</sup> Si tratta comunque di poche eccezioni: in tutti gli altri casi, ossia per la stragrande

(cioè di un popolo sufficientemente virtuoso da essere in grado di sfuggire al rischio-dittatura<sup>102</sup>), passa – come già sappiamo – attraverso l'istituzione di un principato politico che ristabilisca, per quanto possibile, la situazione precedente la Caduta. Si tratta di un sistema costituzionale che agli occhi di Tolomeo è contraddistinto da un insieme di elementi:

1. gli stretti vincoli ai quali è sottoposto chi governa, le cui decisioni debbono essere sempre in sintonia con le leggi e gli statuti già esistenti presso quella specifica comunità,<sup>103</sup> da cui il regime politico trae tutta la sua forza<sup>104</sup>;
2. la natura elettiva (e revocabile) del potere, alla portata di ogni individuo, qualunque sia la sua origine<sup>105</sup>;
3. il fatto che se ne viene investiti solo per un periodo di tempo limitato e, quindi, è previsto un avvicendamento nelle cariche di governo<sup>106</sup>;

maggioranza dei popoli, il *magister* domenicano è convinto che il sistema politico più indicato sia quello regale/dispotico.

<sup>102</sup> Alla spirale: peccato originale–natura corrotta–predisposizione a subire docilmente un dominio che trasforma i sudditi in servi.

<sup>103</sup> «Legibus astringuntur rectores politici, nec ultra possunt procedere in prosecutione iustitiae, quod de regibus et aliis monarchis principibus non convenit, quia in ipsorum pectore sunt leges reconditae, prout casus occurrunt, et pro lege habetur quod principi placet; sed de rectoribus politicis non sic reperitur, quia non audebant aliquam facere novitatem, praeter legem conscriptam» (*De reg. principum*, IV, 1, p. 66b). Si consideri anche ivi, II, 8, p. 28b («Est certus modus regendi, quia secundum formam legum sive communium, sive municipalium, cui rector astringitur»), IV, 25, pp. 92b-93a e III, 20, p. 62b, ove Tolomeo nega a chi governa *politice* la facoltà di emanare nuove leggi e la possibilità di esercitare una qualsiasi arbitrarietà di giudizio nei confronti dei sudditi: «quia agere ipsis non licet, nisi secundum formam legum eis traditam, vel ex arbitrio populi, ultra quam iudicare non possunt».

<sup>104</sup> Cfr. ivi, IV, 25, pp. 92b-93a: «Plus enim principes politici sunt consiliativi quam regales, sicut et de Romanis scribitur [...]. Cuius ratio esse potest, quia regimen politicum solis roboratur legibus; regale vero, sive imperiale, etsi legibus gubernetur, in casibus tamen opportunis, ac gerendis quibuscumque negotiis regimen consistit in arbitrio principis».

<sup>105</sup> A tale riguardo si accostino *De reg. principum*, III, 20, p. 61b, IV, 1, p. 66a («modus assumendi in hoc gradu electivus est in quocumque hominis genere, non per naturae originem, ut de regibus accidit») e II, 8, p. 28a («confidentia subditorum de exoneratione domini regentium reddit ipsos ad libertatem audaces, unde oportet politicum regimen esse suave»).

<sup>106</sup> Ai cui titolari, perciò, conviene evitare di trattare con eccessivo rigore i sudditi, visto che a tempo debito questi ultimi potranno venirsi a trovare al loro posto: «Horum autem dominium convenit amplius quadam civilitate regere, eo quod in ipsa sit continua de civibus alternatio: sicut de romanis scribitur in I Machab. VIII, ubi dicitur quod per singulos annos committunt uni homini magistratum suum dominari universae terrae suae. Unde duplex est in tali dominio ratio, quare subditi non rigide possint corrigi, ut in regali dominio. Una sumitur ex parte regentis, quia temporaneum est eius regimen» (*De reg. principum*, II, 8, p. 27b). Tolomeo prosegue osservando come la consapevolezza del fatto che il suo potere avrà una durata limitata attenua in chi governa – e giudica – «politice» la sollecitudine nei confronti dei sudditi: da questo processo, di per sé negativo, consegue però il fatto che le sentenze di chi detiene tale tipo di dominio risultano più miti. Un dato, quest'ultimo, su cui influisce anche

4. il carattere necessariamente temperato di questo regime, che in caso contrario non si accorderebbe alle peculiarità di quanti vi sono soggetti, determinando così il venir meno della relazione di proporzionalità che deve sussistere sempre fra la natura di un popolo e il modo in cui è governato<sup>107</sup>;
5. l'uso di chiamare chi ha ricoperto funzioni di governo a rispondere del proprio operato, al termine del mandato, onde verificare che abbia effettivamente agito nel rispetto delle leggi affidate alla sua custodia<sup>108</sup>;
6. il fatto che a detenere il potere sono più persone (un ristretto gruppo di uomini particolarmente virtuosi o la massa dotata dei necessari requisiti)<sup>109</sup>;
7. il netto prevalere di tale forma di principato in contesti cittadini, comunali<sup>110</sup>.

A prima vista, le ultime due caratteristiche associate al *dominium* politico sembrerebbero escludere categoricamente che in tale modello costituzionale possa rientrare una comunità nel cui governo sia coinvolto un re o la cui guida, comunque, gravi principalmente sulle spalle di un solo uomo<sup>111</sup>. A giudizio di Tolomeo, tuttavia, tanto il suo essere tipico della dimensione cittadina<sup>112</sup> quanto la sua natura di «*dominium plurium*» sono peculiarità che conoscono alcune eccezioni. In relazione al primo aspetto, il Lucense cita il caso della Roma repubblicana<sup>113</sup>, che nel contempo gli offre un valido

il fatto che negli stati ove vige un regime politico i governanti sono retribuiti: «ubi autem merces pro fine praefigitur – commenta il nostro autore – non tantum intenditur regimini subditorum, et sic per consequens temperatur correctionis rigor» (ibidem).

<sup>107</sup> «Secunda autem ratio, unde dominium politicum oportat esse moderatum, ac cum moderatione exercitum, sumitur ex parte subditorum: quia talis est eorum dispositio secundum naturam proportionata tali regimini. Probat enim – prosegue il nostro autore – Ptolomeus in *Quadripart.*, regiones hominum esse distinctas secundum constellationes diversas, quantum ad eorum regimen, circumscripto super stellarum dominium imperio voluntatis; unde regiones Romanorum sub Marte ponuntur ab ipso, et ideo minus subiicibiles» (*De reg. principum*, II, 8, p. 28a). In effetti – osserva Tolomeo – a proposito dei governanti di Roma sta scritto che, nonostante i tanti trionfi, «nessuno di loro si è imposto il diadema né si fregia della porpora» (*I Mac*, 8, 14): essi reggono lo stato con la clemenza richiesta dal carattere di coloro che vivono sotto il loro governo.

<sup>108</sup> «Rectores saepius exponuntur examini, si bene iudicaverint, aut rexerunt secundum leges eisdem traditas, et ex contrario subiiciuntur poenis» (*De reg. principum*, IV, 1, p. 67a). Il rischio che false accuse possano provocare tensioni e minacciare la pace civile, secondo Tolomeo, è dunque molto superiore nei regimi politici che in quelli regali.

<sup>109</sup> Cfr. *ivi*, IV, 1, p. 66a-b.

<sup>110</sup> «Regimen politicum maxime consistit in civitatibus» (*ivi*, IV, 2, p. 67b).

<sup>111</sup> Cosa che introdurrebbe in tale modello un elemento monarchico.

<sup>112</sup> Mentre il regime regale è il sistema politico usuale nelle comunità politiche di dimensioni maggiori.

<sup>113</sup> «Provinciae magis ad regale pertinere videntur, ut in pluribus reperitur, excepta Roma, quae per consules et tribunos ac senatores gubernabat orbem, et quibusdam aliis Italiae

esempio di come anche nei regimi politici sia possibile avere un capo cui per un periodo di tempo limitato spetta la responsabilità ultima del governo.

Leggiamo nel primo libro dei Maccabei – scrive – che i romani “avevano costituito un consiglio i cui trecentoventi membri erano chiamati quotidianamente a discutere quali decisioni fosse meglio prendere per il bene del popolo” (*I Mac.*, 8, 15). Il che dimostra come Roma abbia avuto un regime politico, dalla cacciata dei re sino all'usurpazione del titolo imperiale compiuta da Giulio Cesare: fino a quando questi, cioè, avuta la meglio sui suoi avversari e sottomesso il mondo, assunse un potere personale, monarchico, trasformando il precedente dominio in un principato dispotico o tirannico, che dir si voglia. [...] A proposito di quanto detto va però precisato che, sebbene i romani affidassero di anno in anno il governo supremo a uno di loro, come riferisce il testo biblico citato poco fa (cfr. *I Mac.*, 8, 16) e in conformità con la prassi in uso ancora oggi nelle città italiane, il loro regime dipendeva comunque da una pluralità di persone e, conseguentemente, non era chiamato regale, bensì politico. Va altresì considerato che in tutte le regioni – in Germania così come in Scizia o in Francia – le città sono contraddistinte dal vivere politico, vale a dire si sono date un dominio politico<sup>114</sup>; ma solo dopo aver circoscritto il diritto d'intervento nelle loro vicende riconosciuto al re o all'imperatore, cui pure esse restano vincolate in relazione a talune disposizioni normative<sup>115</sup>.

Vi sono quindi circostanze in cui singoli centri urbani riescono a ritagliarsi lo spazio per autogovernarsi secondo modalità tipiche dei principati politici, trovando la via per conciliare tale scelta con le prerogative del monarca o dell'imperatore entro i cui confini giurisdizionali esse si trovano<sup>116</sup>; così come – ed è per noi l'elemento di maggior interesse – si dà la possibilità che un solo uomo governi *politice*, visto che è già accaduto, a Roma. Non solo, infatti, Tolomeo annovera a pieno titolo fra i *regimina politica* (del sottinsieme aristocratico) quello esercitato dai consoli<sup>117</sup>, ma fa lo stesso anche

civitatibus, quae licet dominantur provinciis, reguntur tamen politice» (*De reg. principum*, IV, 2, p. 67b).

<sup>114</sup> Cfr. anche ivi, IV, 1, p. 66b: «Hoc regimen proprie ad civitates pertinet, ut in partibus Italiae maxime videmus».

<sup>115</sup> *De reg. principum*, IV, 1, pp. 66b-67a.

<sup>116</sup> Questa particolare tipologia di *regimen* politico ricorda da vicino quella descritta nel commento alla *Politica* di Alberto Magno, a proposito della quale si veda quanto accennato *supra*, nella nota 36.

<sup>117</sup> In talune pagine (per es. *De reg. principum*, III, 20, p. 62b) arriva a utilizzare «consoli» e «rectores politici» come sinonimi.

quando prende in esame le fasi in cui Roma si è affidata a un dittatore<sup>118</sup>: nel primo caso, pone l'accento sui molteplici aspetti del governo consolare riconducibili al suo modello di principato politico (a cominciare dal costante coinvolgimento di un organismo consiliare), mentre sono la durata limitata e il principio dell'alternanza a permettergli di considerare i periodi di dittatura quali esempi di dominio plurale e dunque, a tutti gli effetti, «politicum»<sup>119</sup>. «Quando – scrive – subito dopo la cacciata dei re, la guida di tale regime fu conferita ai due consoli o, in seguito, a un dittatore<sup>120</sup>, Roma ebbe un governo aristocratico»<sup>121</sup>.

Tolomeo passa poi a ricostruire gli sviluppi conosciuti da quel governo e lo fa ponendo l'accento sulla progressiva immissione di elementi democratici nel sistema politico romano<sup>122</sup>: «con il passare del tempo, la forma di dominio si mutò in *politia*, in governo dei molti, dal momento in cui consoli e dittatori furono affiancati nel governo della repubblica dai tribuni e, in una seconda fase, dai senatori»<sup>123</sup>. Ora, l'insistenza di Tolomeo sul fatto che il governo consolare sia sempre stato caratterizzato dalla condivisione di ogni

<sup>118</sup> L'intera storia della Roma repubblicana viene descritta in termini di «dominium politicum»: «considerantes – si legge in una pagina – quod dicta regio magis apta foret ex causis iam dictis, ad politicum regimen, sic ipsam rexerunt usque ad tempora Iulii Caesaris, sub consulibus, dictatoribus et tribunis, in quo tempore tali regimine multum profecit respublica». Come è stato osservato, assistiamo qui a un significativo processo di riabilitazione di tale storia, assai poco considerata lungo tutto il Medioevo (cfr. J. M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., p. 92 e pp. 110-111).

<sup>119</sup> Lo stesso dicasi a proposito di quelle fasi in cui, secondo la ricostruzione di Tolomeo, Roma fu retta da un solo console: si veda per es. *De reg. principum*, II, 10, p. 29b e IV, 26, p. 93b.

<sup>120</sup> Nominato per la prima volta dal senato e collocato al di sopra dei consoli per fare fronte in maniera efficace alle minacce portate dai sabini: cfr. *ivi*, II, 10, pp. 29b-30a.

<sup>121</sup> «Si tale regimen [plurium] gubernatur per paucos et virtuosos, vocatur aristocratia, ut per duos consules vel etiam dictatorem in urbe Romana in principio, expulsis regibus» (*De reg. principum*, IV, 1, p. 66b). Più in generale, Tolomeo definisce «politico» qualsiasi governo – dell'uno o dei più – la cui azione sia sottoposta al controllo della legge e il cui potere dipenda «ex pluribus», come avveniva appunto nel caso dei consoli e dittatori romani; questi ultimi, inoltre – «qui politice regebant populum» – venivano eletti dal popolo o (in taluni periodi) dai senatori, ed erano scelti fra tutti i membri della comunità (cfr. *ivi*, III, 20, p. 61b).

<sup>122</sup> Sul coinvolgimento di porzioni sempre più ampie della comunità nel governo della repubblica. A questo proposito si vedano le considerazioni contenute in F. MILLAR, *The Roman Republic in Political Thought*, London, University Press of New England, 2002, pp. 59-61 e in J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., pp. 111-114.

<sup>123</sup> *De reg. principum*, IV, 1, p. 66b. Altrove, in realtà, il maestro domenicano precisa che la presenza dei senatori risale alle origini di Roma, essendo stati creati da Romolo (cfr. *ivi*, IV, 26, p. 94a); in ogni caso, egli afferma chiaramente che, quando i senatori giunsero ad assumere il potere, il principato di Roma era considerato politico, «quia senatores cum primis erant in multitudine» (*ivi*, IV, 19, p. 88a).

decisione con un «consilium»<sup>124</sup> (identificato con il senato<sup>125</sup>), come pure il modo in cui egli descrive la comparsa dei dittatori – investiti di un'autorità superiore a quella dei consoli per accrescere nel popolo il senso di sicurezza nei confronti dei pericoli esterni<sup>126</sup> – e spiega l'introduzione dei tribuni, «creati con lo scopo di tutelare gli interessi della plebe»<sup>127</sup>, sono tutti indizi da cui è possibile trarre l'impressione che il *magister* domenicano concepisca la crescita del modello romano («versione esemplare del regime politico»<sup>128</sup>) come il graduale emergere di una sorta di costituzione mista: un regime nato dalla combinazione/stratificazione di elementi riconducibili alle tre forme di governo semplici, ognuna delle quali è stata «aggiunta» alle altre – in risposta alle nuove esigenze poste dalla naturale crescita della comunità politica – con l'obiettivo di controbilanciarle<sup>129</sup>.

Tolomeo non si spinge sino a individuare in maniera esplicita una componente monarchica nel sistema politico sviluppatosi nella lunga fase re-

<sup>124</sup> Oltre al lungo passo citato poco fa, si consideri *De reg. principum*, III, 6, p. 44b: «In I Machab. scribitur, inter alia commendabilia de ipsis, quod inter praesides romanos nemo portabat diadema, nec induebatur purpura, ut magnificaretur in ea. Et quia curiam fecerunt et consulebant quotidie trecentos viginti, consilium agentes semper de multitudine, ut quae digna sunt gerant. Et committunt uni homini magistratum suum per singulos annos dominari universae terrae suae, et omnes obediunt uni (cfr. *I Mac.*, 8, 14-16). Ubi – conclude il nostro autore – attendendum quam ordinatum erat tunc temporis regimen politicum in Urbe, quod erat praecipuum motivum cuiuscunque nationis ipsorum appetere dominium, et eisdem sua colla subiicere». La perfezione del regime politico in vigore nella Roma repubblicana risultava dunque un elemento «provocativum subiectionis» (ibidem).

<sup>125</sup> *De reg. principum*, IV, 25, pp. 92b-93a, al cui termine troviamo le seguenti righe: «Concludendum est igitur in dominio politico consiliarios maxime fere necessarios, quos in nomine senatorum includimus: unde Isidorus dicit in II *Etymolog.*, quod senator a consulendo et tractando est dictus». Sul ruolo-chiave ricoperto dai consiglieri, «principalis pars politiae» la cui funzione consiste in particolare nel trattare con chi detiene la responsabilità ultima del governo, si veda anche *ivi*, III, 11, p. 79b.

<sup>126</sup> «Processu temporis, inventa est dictatura, occasione habita alicuius novitatis in urbe. Dum enim gener Tarquini ad vindicandum regis iniuriam magnum congregasset exercitum contra civitatem, ad confortationem gentis nova instituta est dignitas, quam dictaturam appellarunt, maior potestate ac imperio consulatu» (*ivi*, IV, 26, pp. 93b-94a).

<sup>127</sup> Interessi messi a repentaglio dal comportamento dei consoli (e dei senatori), che invece, una volta istituiti i tribuni, dovettero cercare sempre l'accordo con il popolo. In proposito si veda *De reg. principum*, II, 10, p. 30a e *ivi*, IV, 26, p. 94a: «Sexto autem anno, quia consules nimis gravabant plebem, a populo instituti fuerunt tribuni, sic dicti, ut tradit Isidorus, eo quod iura populo tribuant; quem locum in civitatibus Italiae tenent antiani, ordinati ad defensionem gentis plebeiae».

<sup>128</sup> *De reg. principum*, III, 6, p. 44b.

<sup>129</sup> In merito a questo aspetto si considerino F. MILLAR, *The Roman Republic*, cit., p. 60, M. MERLO, *La sintassi del «regimen bene commixtum»*, cit., pp. 44-45 e J.M. BLYTHE, *Ideal Government*, cit., p. 94 e pp. 109-113.

pubblicana della storia di Roma, ma non v'è dubbio che all'interno di tale sistema i dittatori e – entro certi limiti – i consoli stiano a rappresentare il governo di uno solo<sup>130</sup>. Prova ne sia il parallelo che il Lucense istituisce fra le principali tappe evolutive di un altro dei modelli costituzionali cui si richiama (sulla scia di Aristotele), quello cartaginese<sup>131</sup>, e quanto accaduto a Roma dalla cacciata dei re in avanti. Dopo aver accostato la prassi politica attribuita ai consoli romani nel *Primo libro dei Maccabei*<sup>132</sup> e la consuetudine in vigore a Cartagine secondo cui il re<sup>133</sup> stabiliva la linea di governo consultandosi con un consiglio ristretto di uomini virtuosi («come avviene nei regimi aristocratici»), aggiunge:

Pur avendo la possibilità di governare in accordo con quel consiglio nel modo appena descritto, tuttavia, a volte il re sottoponeva taluni provvedimenti al parere del popolo, cui era riconosciuta la facoltà di dare o meno il proprio assenso e, così facendo, rendere esecutiva o meno la decisione in questione; e allora il sistema politico si trasformava in un principato democratico, poiché le decisioni venivano prese a favore della plebe. [...] Le stesse dinamiche hanno contraddistinto la storia politica di Roma per tutto il tempo in cui è durato il consolato. All'inizio, infatti, furono istituiti i consoli, in numero di due, ai quali si aggiunsero poi un dittatore e il suo braccio destro (il generale della cavalleria), che si videro assegnare tutta la responsabilità del governo civile; e così la città era retta da un principato aristocratico. Più avanti, con l'intento di tutelare la plebe e il popolo, si escogitò di introdurre la carica dei tribuni, con cui i consoli e i titolari delle altre magistrature testé ricordate furono costretti a condividere l'esercizio del potere; e così si è aggiunto il regime democratico<sup>134</sup>.

<sup>130</sup> Non solo alla luce dei già ricordati casi in cui l'autorità consolare fu nelle mani di un solo individuo (vedi *supra*, nota n. 120), ma anche per il fatto che – nelle parole di Tolomeo – «*unus consul rem civilem, alter vero rei militaris curam gerebat*» (*De reg. principum* IV, 26, pp. 93b).

<sup>131</sup> Che, per un errore di trascrizione delle righe ove Aristotele ne parla in termini elogiativi (cfr. *Pol.*, II, 11, 1272b 25-1273a 2), Tolomeo chiama – al pari degli altri lettori tardomedievali della *Politica* – «costituzione di Calcedonia».

<sup>132</sup> Ossia il già ricordato coinvolgimento di un organismo assembleare nelle decisioni da prendere per il bene dell'intera comunità.

<sup>133</sup> Eletto e coadiuvato da un centinaio di magistrati scelti fra gli uomini più virtuosi in base al merito e alle loro capacità di governo (*De reg. principum* IV, 19, p. 87b). Quanto alla nomina del sovrano, poco prima Tolomeo aveva espresso la convinzione che la prassi più ragionevole fosse quella degli spartani, usi a scegliere il candidato fra tutti i cittadini e con il consenso dell'intero consiglio degli anziani: «*cum enim nomen civitatis omnes cives includat, rationabile videtur ad regimen eius de singulis generibus civium debere requiri, prout exigunt merita singulorum, ac civilis regiminis status*» (ivi, IV, 18, p. 86b; cfr. anche ivi, IV, 7, p. 75a).

<sup>134</sup> *De reg. principum*, IV, 19, p. 88a.



In ultima analisi, dunque, agli occhi di Tolomeo la costante spinta espansiva che caratterizzò Roma dall'allontanamento di Tarquinio il Superbo sino all'età di Cesare e – ancor più – la solidità delle istituzioni della repubblica romana esemplificano perfettamente i vantaggi offerti dall'adozione di un *regimen* alternativo a quello «tantum regale»<sup>135</sup>, in cui quella monarchica è soltanto una componente e l'azione del governo viene sottoposta a limiti e controlli<sup>136</sup>. Un giudizio, quello formulato da Tolomeo, destinato ad avere grande influenza.

<sup>135</sup> Come John Fortescue (1395ca-1479ca) chiamerà, un secolo e mezzo più tardi, il «principato regale» di Tolomeo. Sul modo in cui il grande giurista inglese si avvale della distinzione dei due tipi di *dominium* per giungere a evidenziare l'assoluta originalità del sistema costituzionale inglese si vedano S.B. CHRIMES, *English Constitutional Ideas in the Fifteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1936, F. GILBERT, *Sir John Fortescue's "Dominium regale et politicum"*, «Medievalia et Humanistica», 2 (1943), pp. 88-97, N. RUBINSTEIN, *The History of the Word politicus*, cit., pp. 49-53, N. WOOD, *Foundations of Political Economy. Some Early Tudor Views on State and Society*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1994, pp. 47-52 e S. SIMONETTA, *La lunga strada verso la sovranità condivisa*, cit., pp. 122-125.

<sup>136</sup> Da parte delle componenti che le si sono progressivamente aggiunte (ognuna delle quali ha temperato gli eccessi delle altre) e, soprattutto, da parte delle leggi, in cui – come si è visto – «risiede tutta la forza del regime politico» (*De reg. principum*, IV, 25, p. 92b).



## Memo

1. G. de Martino, *Muratori filosofo. Ragione filosofica e coscienza storica in L.A. Muratori*
2. D. Felice (a cura di), *Leggere l'Esprit des Lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*
3. D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppo di un concetto filosofico-politico*
4. C. Campa, *Il musicista filosofo e le passioni. Linguaggio e retorica dei suoni nel Seicento europeo*
5. R. Finelli, F. Papa, M. Montanari, G. Cascione, *Le libertà dei moderni. Filosofie e teorie politiche della modernità*
6. C. Campa, *La repubblica dei suoni. Estetica e filosofia del linguaggio musicale nel Settecento*
7. C. Lalli, *Libertà procreativa*
8. C. Campa, *Furori e armonie. Utopie della musica antica nella tradizione umanista*
9. R. Pisconti *Applicare Wittgenstein al pensiero femminista*
10. D. Felice (a cura di), *Il governo misto. Ricostruzione di un'idea*

