

PER LA STORIA DELLA FILOSOFIA POLITICA

Dario Ventura

**GIUSTIZIA  
E COSTITUZIONE  
IN ARISTOTELE**

**Che cos'è la “*filosofia pratica*”?**

Saggio di Claudio Pacchiani

**FrancoAngeli**

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Dario Ventura

**GIUSTIZIA  
E COSTITUZIONE  
IN ARISTOTELE**

**Che cos'è la “*filosofia pratica*”?**

Saggio di Claudio Pacchiani

**FrancoAngeli**

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Padova.

Copyright © 2009 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni specificate nel sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it)*

## Indice

<b>Che cos'è la “filosofia pratica”?, di Claudio Pacchiani</b>	pag.	7
I    Introduzione	»	7
II   Scienza politica, scienza pratica, saggezza	»	9
III  La <i>nomothesia</i>	»	27
IV  Il neoaristotelismo	»	32
<b>1. Giusto e giustizia nella scienza politica</b>	»	47
1.  La giustizia e il giusto	»	47
2.  Il giusto politico	»	50
3.  Il giusto “particolare”	»	54
4. <i>To dianemetikon dikaion</i> : il giusto distributivo	»	59
5. <i>To diorthotikon dikaion</i> : il giusto correttivo	»	61
6.  Il giusto correttivo e l'amministrazione della giustizia	»	65
7.  L'uguale nella dottrina della costituzione	»	71
8.  La giustizia “totale” e le leggi	»	77
9.  Il giusto nella scienza politica	»	83
<b>2. Costituzione e costituzioni</b>	»	105
1.  Il legislatore e il programma dell'indagine circa “ciò che riguarda la legislazione”	»	105
2.  I significati di <i>politeia</i> e le sue parti	»	118
3. <i>Politeuma</i>	»	139
4.  La prima classificazione delle forme di <i>politeia</i>	»	147
5.  La seconda classificazione delle forme di <i>politeia</i>	»	156
6.  Il principio organizzatore della seconda classificazione delle forme di <i>politeia</i>	»	177

<b>3. Giusto e costituzione: la legislazione</b>	pag.	191
1. La seconda classificazione delle forme di <i>politeia</i> e le direttive alla saggezza legislatrice	»	191
2. La disposizione delle parti “istituzionali”	»	203
3. La parte deliberativa	»	207
4. Le magistrature	»	212
5. La parte giudiziaria	»	224
6. La costituzione mista	»	231
<b>Appendice. Politeia e storia</b>	»	237
<b>Conclusione</b>	»	245
<b>Ringraziamenti</b>	»	251
<b>Indice dei nomi</b>	»	253

# *Che cos'è la “Filosofia Pratica”?*

di Claudio Pacchiani

## I

### Introduzione

**1.** La seconda metà del secolo scorso ha visto proporsi al dibattito filosofico l'antica espressione di “filosofia pratica” che, già presente in Platone, trova poi più ampia utilizzazione in Aristotele. Sul dibattito nel suo complesso si son fatte anche varie rassegne critiche. La più completa è quella contenuta ora nel volume di T. Gutschker edito nel 2002<sup>1</sup>.

Nel saggio pubblicato nel 1980 e intitolato *La rinascita della filosofia pratica in Germania*<sup>2</sup>, che resta ancora oggi la più esaustiva ricostruzione operata in Italia, F. Volpi distingueva, tra coloro che si richiamavano al modello aristotelico, O. Brunner e W. Conze nell'ambito delle scienze storiche e L. Strauss, E. Voegelin, W. Hennis, H. Kuhn, J. Ritter e H. Arendt nell'ambito più specifico della scienza politica. Per questi autori, nota Volpi, è stata proposta da J. Habermas e K. O. Apel, e poi ripresa da H. Schnädelbach<sup>3</sup>, la denominazione di *neoaristotelici*, in modo particolare in senso critico nei confronti di H. G. Gadamer e della sua scuola<sup>4</sup>. In realtà nel saggio *Problemi di legittimazione nello stato moderno*, che risale al 1975, J.

<sup>1</sup> *Aristotelische Diskurse*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2002.

<sup>2</sup> In *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano Terme, 1980, pp. 11-89.

<sup>3</sup> In *Was ist Neoaristotelismus*, in *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, pp. 38-63.

<sup>4</sup> *Praxis, Ethos, Proairesis. Per una ricostruzione del neoaristotelismo*, in *Antike Weisheit und moderne Vernunft*, Universitätsverlag Rash, Osnabrück, 1996, p. 279.

Habermas fa riferimento oltre che a H. G. Gadamer, anche ad H. Arendt, L. Strauss, J. Ritter e W. Hennis.

J. Habermas assume come un dato scontato che gli autori che egli definisce *neoaristotelici* si trovino all'interno di una tradizione che risalirebbe ai filosofi politici classici, cioè in sostanza a Platone e ad Aristotele, cui egli attribuisce l'intenzione della costruzione di un'etica politica il cui carattere normativo va insieme ad una sua sostanziale dipendenza da concetti tratti dalla fisica e dalla metafisica quali quelli di forma e sostanza, potenza e atto, di causa finale ecc. L'idea è che nella *polis* viene realizzato ciò che è "giusto per natura", «giacché nella *polis* trova realizzazione la natura dell'uomo... potendo altrimenti l'uomo... esistere solo *dunamei*, ma non *actu* laddove la *polis* non c'è»<sup>5</sup>. Io credo che un tale assunto debba essere criticamente discusso e che ci si debba chiedere se e fino a che punto il moderno "neoaristotelismo politico" abbia effettivamente ricompreso e riproposto l'autentica lezione aristotelica.

Ciò che in realtà risulta da una lettura diretta del testo aristotelico è che per *filosofia* o *scienza pratica* Aristotele non intende altro che una *modalità del sapere*, cioè una delle forme che può assumere la conoscenza scientifica, la quale, come tale, si distingue dalle scienze teoretiche, che Aristotele indica nella matematica, nella fisica e nella filosofia prima, e dalle scienze poietiche, che sono le competenze che stanno a fondamento delle attività produttive, cioè delle tecniche. In quanto semplice modalità del sapere, la scienza pratica non ha evidentemente alcun diretto rapporto con la prassi. Ma si deve pure aggiungere che neppure la scienza politica è in diretta relazione con l'azione, la quale è guidata non dalla scienza, ma dalla virtù. L'azione buona presuppone infatti il possesso delle virtù etiche e della saggezza; nessun ruolo diretto gioca invece la scienza in generale e neppure la scienza politica che Aristotele intende, alla fine dell'*Etica Nicomachea*, come filosofia che si occupa in generale delle cose umane (*peri ta anthropeia philosophia*). In particolare nell'*Etica Nicomachea* il filosofo distingue una saggezza del capofamiglia, che si esercita nell'ambito domestico dell'*oikos*, cioè del complesso domestico-patrimoniale, da una saggezza politica che si divide in deliberativa (*bouleutike*), la quale riguarda le decisioni particolari della vita politica, e ha come risultato i decreti (*psephismata*), e giudiziaria (*dikastike*) che ha a che fare con la giurisdizione, con l'ammi-

<sup>5</sup> Per la ricostruzione del materialismo storico, trad. it. Etas libri, Milano 1979, p.228.

nistrazione della giustizia nell'ambito dei tribunali. Accanto a queste due forme Aristotele pone però anche una terza forma, la *phronesis nomothetike*: è la saggezza legislativa che il filosofo definisce "architettonica" perché le attribuisce un ruolo sovraordinato nei confronti delle due forme precedenti. Essa ha per oggetto i *nomoi*, cioè le leggi fondamentali della città, il cui ordine costituisce la *politeia*, la costituzione.

In conclusione io credo allora si debbano distinguere tre espressioni: quella di *scienza pratica*, che indica unicamente una delle forme della conoscenza scientifica, quella di *scienza politica*, che indica una vera e propria disciplina che può essere insegnata ed appresa, e quella di virtù in generale e di *saggezza* in particolare, che è ciò dal cui possesso dipende l'azione buona. Il problema diventa allora quello di stabilire la relazione che sussiste tra queste tre nozioni.

## II

### Scienza politica, scienza pratica, saggezza

2. Aristotele non è stato il primo ad introdurre nel linguaggio filosofico l'espressione *scienza pratica*. Noi la troviamo infatti, come si è detto, già in Platone, il quale la usa una sola volta in un passo del *Politico* e la intende come una scienza la cui funzione è di dare realizzazione ai corpi che essa produce e che prima non sussistevano. Si tratta del tipo di conoscenza che è proprio delle arti che «hanno la relativa scienza connaturata e inerente all'azione». Questa scienza che viene appunto denominata pratica (*praktike*) non ha però alcun rapporto con la politica. Platone intende infatti per scienza politica quel particolare tipo di sapere, non pratico, ma conoscitivo (*gnostike*) il quale mette in grado di comandare, e che può appartenere tanto a chi è di fatto re, quanto al privato cittadino<sup>6</sup>. Non vi è infatti nessuna differenza sostanziale tra il governo di una grande famiglia, che si chiama *economia*, e il governo di una piccola *polis*, che si chiama *scienza regia o politica*.

Aristotele modifica nella sostanza lo schema platonico delle forme del sapere introducendo già nell'*Etica Eudemea* la nozione del sapere prodotti-

<sup>6</sup> *Polit.*, 259, b.

vo o poietico<sup>7</sup>, che egli più tardi separa dal sapere pratico al quale dà di conseguenza un significato del tutto diverso da quello che gli aveva assegnato Platone. Anche se per la verità Aristotele non lo afferma mai espressamente (a parte *Divisiones*, 8), io credo che si possa sostenere che la forma del sapere pratico è quella propria della scienza politica. Ciò non significa però, lo ripeto, che alle due espressioni possa essere in alcun modo attribuito lo stesso significato. La scienza politica, che ha per oggetto o, se si vuole, per concetto fondamentale l'*agathon to ariston*, il bene supremo, costituisce una vera e propria disciplina e come tale si distingue dalla *scienza* pratica che, come si è detto, consiste solo in una forma particolare della conoscenza scientifica. È significativo al riguardo, a mio modo di vedere, il fatto che l'espressione scienza pratica non si trovi nelle opere di politica, cioè nelle *Etiche*<sup>8</sup> e nella *Politica*. Vi sono invece dei passi al riguardo nella *Metafisica* e nei *Topici*, anche se occorre ammettere che in senso propriamente sistematico e definitivo «la distinzione tra scienze teoretiche e scienze pratiche non viene mai sviluppata da Aristotele»<sup>9</sup>. Nel *secondo libro* della *Metafisica* Aristotele afferma che la filosofia è scienza della verità e conoscere il vero significa conoscere la causa. Egli aggiunge poi che più precisamente la verità è il fine della filosofia teoretica, mentre di quella pratica è l'opera, l'*ergon*. Infatti, coloro che si pongono come fine di agire (*oi praktikoi*), anche quando considerano le cose così come stanno, non cercano di conoscere ciò che è eterno e sempre uguale a se stesso, ma solo ciò che vale in una particolare circostanza<sup>10</sup>. Sempre nella *Metafisica* si sostiene poi che di ciò che è accidentale non vi può essere alcuna scienza, e «una prova di ciò si ha nel fatto che nessuna scienza si occupa di esso: né la scienza pratica, né la scienza poietica, né la scienza teoretica»<sup>11</sup>. Nei *Topici* si ribadisce che la scienza si dice invero speculativa, pratica e produttiva<sup>12</sup>. Anche qui il fine non è la trattazione delle varie forme di sapere, ma di chiarire, con un esempio, il concetto di nozione relativa.

<sup>7</sup> *Eth. Eud.*, I, 5, 1216b 17.

<sup>8</sup> Se si deve seguire I. Bywater, il quale, nella sua edizione critica *dell'Etica Nicomachea* (bibl. Oxoniensis, Oxford, ed. 1975) esclude il termine *praktikois* da *Eth. Nic.*, I, 2, 1094 b 7.

<sup>9</sup> Così C. Lord, *Aristotele*, in *Storia della filosofia politica*, vol. I, trad. it. Il Melangolo, Genova, 1993, p. 220.

<sup>10</sup> *Metaph.*, II, 1, 993b 20-23. La traduzione è di G. Reale, Loffredo, Napoli 1968.

<sup>11</sup> *Metaph.*, VI, 2, 1026 b 4-5.

<sup>12</sup> *Top.*, VI, 6, 145a 15.

Ma probabilmente il passo in cui più significativamente si trova stabilito in che cosa consista l'“oggetto” della filosofia pratica è contenuto nel *sesto libro* della *Metafisica*<sup>13</sup>. Qui Aristotele non s'interroga in verità direttamente sulla scienza pratica, ma si chiede che tipo di scienza sia la *fisica*. Questa scienza, egli afferma, riguarda quelle sostanze mobili in relazione alle quali si può dire che *il principio del movimento sia contenuto in loro stesse*. Questa è la ragione per la quale la fisica non può essere intesa né come scienza pratica, né come scienza poetica. Delle cose che sono oggetto di produzione, infatti il principio che determina il loro venire all'essere è in chi produce. Tale principio può essere, a seconda dei casi, l'intelletto, il *nous*, da cui dipende l'ideazione del progetto, o l'arte (*techne*) che ha lo scopo di cercare i mezzi più adeguati per dare a tale progetto la sua realizzazione. Quando poi non si possiede l'arte, si può dare attuazione ad un prodotto anche mediante una certa generica capacità (*dunamis tis*). Un tale tipo di processo non riguarda evidentemente per Aristotele gli enti naturali. La ragione per la quale costitutivo della fisica può essere solo un sapere di tipo teoretico dipende dal fatto che negli enti naturali la *phusis* stessa è principio del movimento. La *phusis* è infatti innanzitutto *arche*, è avvio e disposizione della motilità e della quiete: ha in sostanza a che fare con enti mobili che hanno in loro stessi il principio. Piante e animali *sono nella motilità*, e ciò anche quando sono fermi e riposano. La ragione quindi della distinzione tra la fisica, che è scienza teoretica e le scienze pratiche e produttive, che pure sono tutte forme di sapere relative a enti mobili, è determinata a partire dal “luogo” nel quale è collocato il principio del movimento relativamente agli oggetti che le riguardano.

Osserviamo allora che ciò che caratterizza la scienza della natura e la determina come sapere non è il riferimento alla *phusis* di per se stessa, ma piuttosto il fatto che l'ente naturale ha in sé il principio della quiete e del movimento. La fisica come scienza teoretica e la filosofia pratica non si determinano pertanto nella loro specifica modalità epistemica attraverso un riferimento univoco rispettivamente alla *phusis* e alla *praxis*. Il che significa che i concetti di natura e di azione possono avere uguale cittadinanza in tutte e due le scienze. La trattazione che la filosofia dell'uomo opera dell'azione è pertanto solo uno dei possibili modi in cui essa può venir conside-

<sup>13</sup> *Metaph.*, VI, 1, 1025b 18-28.

rata. Con diverse finalità conoscitive la prassi può essere oggetto, ad esempio, anche di scienze teoretiche, quali la biologia, la psicologia o la fisica.

Dalle cose producibili (*poieta*) e dagli enti naturali (*onta phusei*) Aristotele distingue nel contesto di questa argomentazione le cose agibili (*prakta*), ovvero ciò che può essere compiuto mediante l'azione umana. Queste sono, per un certo verso, analoghe ai *poieta*, cioè alle cose producibili, in quanto pure in relazione ad esse si può dire che il principio che determina la loro realizzazione sia esterno. Tale principio, dice Aristotele, è la decisione umana, la scelta (*proairesis*), che trasforma il *prakton*, ossia il progetto d'azione, in *praktomenon*, ovvero in azione compiuta (*praxis*). L'ambito dell'agibile, quindi dei possibili oggetti d'azione, coincide con l'ambito del decidibile, cioè del possibile oggetto di scelta. Poiché ogni scelta consapevole è preceduta da una deliberazione (*bouleusis*), si può dire che, a sua volta, è un possibile oggetto di scelta ciò su cui è possibile deliberare. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele chiarisce questa idea<sup>14</sup> portando dei riferimenti a cose sulle quali invece non ha senso affermare che siano oggetto di deliberazione: per esempio non si delibera sulle cose eterne ed immobili, sul cosmo o sulla incommensurabilità della diagonale col lato del quadrato. Anche riguardo le cose mobili non si delibera su quelle che avvengono in modo sempre uguale, come sul rivolgimento o sul sorgere degli astri, né su ciò che avviene in maniera casuale, come, ad esempio, sulla siccità o sulla pioggia, e neppure su ciò che avviene del tutto per caso, come sul rinvenimento di un tesoro. Ma pure in relazione al campo delle faccende umane, quali sono, ad esempio in forma prioritaria gli ordinamenti politici, non ha senso mettersi a discutere su questioni che riguardano altri popoli: nessuno spartano può deliberare su che forma di governo debbano darsi gli Sciti. In sintesi noi deliberiamo sulle cose che hanno relazione con noi e sono *agibili* (*peri ton eph'hemin kai prakton*).

Dunque per Aristotele c'è deliberazione e quindi scelta solo in relazione a ciò che è possibile compiere *personalmente* da parte di un singolo in quanto alla sua portata. È sempre infatti l'individuo che agisce, e mai, ad esempio, un gruppo o una comunità di persone.

<sup>14</sup> *Eth. Nic.*, III, 3, 1112a 18 – b 34.

**3.** Dovrebbe risultare evidente, da quanto si è detto, come non abbia alcun senso, quando si fa riferimento al pensiero di Aristotele, tener ferme alcune di quelle che al nostro tempo sembrano diventate delle ovvietà, come accade ad esempio quando si parla della *scienza* al singolare o, più ancora, quando si distingue la *scienza* dalla *filosofia*. Ancora nel settecento, ha spiegato H. G. Gadamer, il termine filosofia non aveva assunto il senso che gli attribuiamo oggi quando la distinguiamo dalla scienza «oppure sosteniamo che anche la filosofia è una scienza o addirittura la regina delle scienze. Filosofia, invece, non voleva dire altro che “scienza”. Ma quando si parlava di scienza non si intendeva una ricerca guidata dalla moderna nozione di metodo, una ricerca che si avvale di processi matematici di misurazione»<sup>15</sup>. Il problema del metodo, in effetti, diventa centrale solo a partire dalla seconda metà del XIX secolo, quando la nozione di scienza non viene declinata più al plurale, ma al singolare, nel presupposto della sua identificazione con la teoria. Tale identificazione diventa un fatto compiuto con Kant. Nel saggio del 1793 intitolato *Sopra il detto comune: “questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica”*, Kant dice che si deve intendere per teoria un insieme di regole anche di tipo pratico, «quando queste regole sono pensate come principi generali... inversamente, non si chiama pratica qualsiasi atto, ma solo quello che attua uno scopo ed è pensato in rapporto a certi principi della condotta rappresentati nella loro generalità»<sup>16</sup>. Dopo Kant non si discute più su quante forme di sapere siano possibili, ma su come un'unica scienza possa essere applicata ai diversi ambiti ontici. Evidentemente, a differenza da Aristotele, il concetto di teoria, così come lo intende qui Kant, non costituisce più il punto di riferimento per la determinazione di una specifica forma di scienza, quanto piuttosto un momento che inerisce ad ogni forma di conoscenza scientifica. Così pure la prassi non viene più intesa come uno specifico ambito di riflessione epistemica, ma come il momento dell'attuazione o dell'applicazione di una teoria.

Io non saprei indicare da parte mia nessun autore che in maniera più efficace e sintetica di M. Heidegger sia riuscito ad individuare l'essenza della concezione moderna della scienza in modo tale da rendere evidente la diffe-

<sup>15</sup> *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in *La ragione nell'età della scienza*, trad. it. Il Melangolo, Genova, 1984, p. 69.

<sup>16</sup> In *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. UTET, Torino, 1965, p. 237.

renza tra questa e quelle del passato, e tra esse appunto la scienza politica di Aristotele, mostrando quindi così il carattere relativo della prima. Proprio l'identificazione con la "teoria" costituisce per Heidegger il carattere peculiare della scienza moderna, e tale identificazione trova il suo sostegno e la sua ragione nel presupposto che vi sia "fuori di noi" una realtà da conoscere. Quando si parla della scienza come "teoria del reale", dice M. Heidegger, si fa sempre e soltanto riferimento alla scienza dell'epoca moderna. Una tale equiparazione non ha senso né per la scienza del medioevo, né per quella dell'antichità. La dottrina dei medievali infatti, così come l'*episteme* degli antichi, furono sempre qualcosa di diverso da una teoria del reale<sup>17</sup>. M. Heidegger ci insegna che i Greci neppure possedevano l'idea del "reale", del mondo reale, un mondo fatto di cose e di oggetti. Essi distinguevano invece due tipi di enti, in relazione ai quali si danno due diverse forme della conoscenza: da un lato gli enti naturali (*phusika*), che vengono alla luce da sé, da un altro lato i prodotti che dipendono, nel venire all'essere, dall'attività umana (*poioumena*)<sup>18</sup>. È del tutto evidente come qui M. Heidegger abbia chiaramente presente la distinzione aristotelica cui si è fatto riferimento in precedenza. Egli in questo contesto non ne parla, ma io credo che alla bipartizione da lui indicata si dovrebbero aggiungere i *prakta*, cioè i possibili progetti d'azione che sono appunto oggetto della scienza pratica<sup>19</sup>.

C'è da aggiungere che la divisione del sapere che deriva da Aristotele di scienze teoretiche, pratiche e produttive viene in generale distinta da quella di etica, fisica e logica che noi ritroviamo soprattutto presente nei filosofi post-aristotelici<sup>20</sup>. La sua origine è stata talvolta individuata nella scuola di Platone, anche se essa non appare chiaramente nelle sue opere e nulla prova che sia stata presente nel suo insegnamento orale. A me pare che essa non sia da intendersi necessariamente come alternativa a quella aristotelica di scienze teoretiche, pratiche e produttive. Occorre solo osservare che mentre nel primo caso si tratta di discipline, nel secondo si deve parlare di modalità

<sup>17</sup> *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, trad. it. Mursia, Milano 1976, p.29.

<sup>18</sup> *La questione della cosa*, trad. it. Guida, Napoli 1989, p.110.

<sup>19</sup> Secondo P. Chantraine in greco il suffisso *tos* sta ad indicare la possibilità: ad esempio, «*thetos*, che è già attestato in Omero, significa "che può morire". In ciò esso si distingue dal suffisso *teos* che indica in certo modo un obbligo, qualcosa che va compiuto» (*La formation des noms en grec ancien*, Librairie Ancienne Honoré Champion Editeur, Paris 1933, cap. XXVI, p.307).

<sup>20</sup> Sull'argomento cfr. P. Hadot, *Die Einleitung der Philosophie in Altertum*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 1982, Hft. 22, pp. 422-444.

del sapere scientifico. Del resto è certo che Aristotele non la ignorava, dato che essa è presente nei *Topici*, là dove si afferma che: «alle proposizioni ed alle formulazioni di una ricerca si applica poi – ci limitiamo ad accennare la cosa – una tripartizione. In effetti, alcune proposizioni sono etiche, altre fisiche, altre ancora logiche»<sup>21</sup>.

Io credo che uno dei passi nel quale in modo più significativo viene confermato in Aristotele il carattere pratico della scienza politica sia contenuto nel *secondo libro* dell'*Etica Nicomachea*, là dove Aristotele afferma che la ricerca che sta compiendo<sup>22</sup> non è in vista della sola conoscenza (*ou theorias heneka*), ma è un'indagine sulle azioni che ha di mira *come sia meglio compierle (pos prakteon autas)*<sup>23</sup>. Per cui il motivo fondamentale che ci consente di sostenere che la filosofia politica è scienza pratica sta nel fatto che l'*agathon*, il buono che costituisce il suo oggetto è un *prakteon*, nel senso di qualcosa che vale la pena di compiere. C'è subito da osservare che in linea generale il termine *bene* non ha nella politica aristotelica una specifica connotazione morale, nel senso che l'*agathon* non è qualcosa che si debba imporre come un dovere etico. Semplicemente si afferma che, se qualcuno cerca di conseguire qualcosa in qualche modo, questa cosa viene evidentemente da lui ritenuta degna di essere conseguita, e quindi buona. In particolare poiché la fondazione della politica come scienza consiste nella determinazione dell'essenza dell'*agathon to ariston*, il bene supremo, è possibile affermare che il concetto di bene è, per così dire, logicamente precedente quello stesso di politica.

**4.** La determinazione del senso che la filosofia pratica acquista con Aristotele come modalità epistemica propria della scienza politica è da considerarsi in relazione alla confutazione che Aristotele opera della dottrina platonica secondo la quale il bene universale (*to katholou beltion*) possiede questa fondamentale qualificazione: è uno e si dà come idea. Nell'*Etica Nicomachea*<sup>24</sup> questa è considerata come una delle tesi dei Pitagorici e di

<sup>21</sup> *Top.*, I, 14 105b 19.

<sup>22</sup> Che si tratti di una ricerca politica è chiaramente espresso in *Eth. Nic.*, I, 2, 1094b 11: «*methodos... politike tis ousa*».

<sup>23</sup> *Eth. Nic.*, II, 2, 1103b 26-30.

<sup>24</sup> *Eth. Nic.*, I, 6, 1096b 5-7.

Speusippo<sup>25</sup>. Parlando in termini aristotelici, Platone include il bene nella categoria dell'*ousia*, mentre per Aristotele in definitiva "bene" ha tanti significati quanti ne ha l'ente: «inoltre, siccome il bene si dice negli stessi modi in cui si dice l'essere, infatti si dice nella categoria della sostanza, come il dio e l'intelletto, e nella qualità, come le virtù, e nella quantità, come la giusta misura, e nella relazione, come l'utile, e nel tempo, come il momento opportuno, e nel luogo, come l'*habitat* naturale, e via dicendo, allora è chiaro che il bene non potrà essere qualcosa di comune, universale e uno»<sup>26</sup>. Vale la pena di osservare che la prima categoria, quella della sostanza, per cui noi diciamo Dio è bene e l'intelletto è bene, ha un significato diverso dalle altre. Dio e l'intelletto non sono ovviamente degli agibili, qualcosa di realizzabile mediante l'azione<sup>27</sup>. Per Aristotele non ha dunque importanza cercare il "bene in sé" perché questo non esiste, ma esiste solo quell'attività che possiede al massimo grado la qualifica di "buono"; non si deve cercare il bene perfetto, ma l'«attività perfettamente buona»<sup>28</sup>.

La critica che Aristotele rivolge alla dottrina dei platonici è un vero e proprio esempio di *elenchos*, di confutazione. Essa si sviluppa attraverso due premesse. La prima è che i platonici non pongono idee dove c'è relazione di antecedente e conseguente. Per questa ragione essi neppure costituirono idee dei numeri<sup>29</sup>. La seconda è che tra la categoria della sostanza e

<sup>25</sup> Anche se sussistono altre testimonianze secondo cui lo stesso Platone avrebbe sostenuto ampiamente tale dottrina. Cfr. O. Gigon, *La teoria e i suoi problemi in Platone e Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1987, p.75.

<sup>26</sup> *Eth. Nic.*, I, 6, 1096a 23-28. La traduzione è di C. Natali, Laterza, Bari 1999, p.13.

<sup>27</sup> Questo non significa che non abbiano rilievo in relazione alla prassi umana; dobbiamo solo dire che non hanno alcun rilievo in relazione alla prassi politica. In effetti il problema è troppo complesso e importante perché ci si possa soffermare in questa sede, sarà sufficiente dire che nell'*Etica Nicomachea* l'esercizio della *theoria*, in cui consiste l'attività dell'intelletto e che ha per oggetto più elevato il divino, pur non avendo alcun significato politico è considerata tuttavia la più perfetta forma di prassi umana (*eupraxia*).

<sup>28</sup> O. Gigon, *La teoria* cit., p.78.

<sup>29</sup> Platone affermava l'esistenza di idee-numeri. Che non vi siano idee delle serie numeriche risulta evidente da *Eth. Eud.*, I, 8 1218a 2-10. Qui Aristotele afferma che «nelle cose in cui vi è un prima e un dopo, non vi è un termine comune e separato. Altrimenti vi sarebbe un elemento anteriore al primo termine, poiché questo elemento comune e separato sarà anteriore per il fatto che, se lo si sopprime, si sopprime anche il primo termine». Se, ad esempio, si pone una serie di doppi, una serie tale cioè che in essa ogni termine è il doppio del precedente, e la serie inizia col numero due, cioè col primo doppio, se si sopprime il doppio si sopprime il primo elemento della serie. Ad esempio, se il doppio è il primo dei multipli, non è possibile che il multiplo, che è attribuito in comune a tutti i termini siffatti, sia separabile da essi; altrimenti sarebbe anteriore al doppio, se è vero che l'idea è attribuzione comu-

le altre categorie sussiste proprio un tale rapporto. Ora, se esiste una tale relazione tra i vari modi di dire il bene, non è possibile che esista un'idea del bene. Infatti la sostanza è *proteron* rispetto alle altre categorie, cosicché non ci potrà essere alcuna idea comune. Da ciò deriva che non c'è possibilità di dedurre dal bene che giudico come separato il bene secondo le altre categorie.

Aristotele presenta tuttavia quella che si potrebbe definire come una possibile *contro-obiezione* di Platone: «Forse a qualcuno potrebbe sembrare meglio conoscere il bene unico in riferimento ai beni che l'uomo può fare propri e che sono realizzabili, per il motivo che, avendo quel bene come modello, verremmo a conoscere anche i beni per noi, e, conoscendoli, li conseguiremmo»<sup>30</sup>. Non varrebbe dunque, se le cose stessero così, l'affermazione dell'inutilità della conoscenza del bene unico e separato (dell'idea del bene) per quanto riguarda i beni realizzabili praticamente e conseguibili dall'uomo, dato che l'idea del bene formerebbe appunto il criterio per la selezione di tali beni.

Ma l'obiezione finale di Aristotele è fondata sulla constatazione che un tale argomento, pur sembrando in certo modo plausibile, non sembra concordare col modo in cui di fatto operano le scienze. Ogni scienza tende alla ricerca e alla realizzazione di un bene, del bene che le è proprio. Per esempio la medicina intende la salute come il bene che essa vuole conseguire, la strategia la vittoria, l'architettura la casa. Ma nessun'arte e nessuna scienza pensa che, per poter ricercare e realizzare il fine, quindi il bene che persegue, sia indispensabile prima conoscere questo "bene in sé". E hanno ragione a pensare in questo modo, dato che non si vede «in che modo colui che ha contemplato l'idea stessa del bene potrà diventare migliore come medico, o come stratega»<sup>31</sup>.

In conclusione risulta evidente per Aristotele che il bene non può avere quelle caratteristiche che fanno sì che esso possa essere inteso come *eidōs*. Dal che segue che del bene non può esservi una scienza sola. Il rifiuto dell'idea del bene comporta che i particolari fini delle azioni, i beni particolari,

ne. In altre parole se nella serie dei doppi separiamo dai singoli termini il doppio e lo intendiamo come *eidōs* (idea del doppio), dobbiamo concludere che il primo termine della serie, mentre è primo (per ipotesi), nello stesso tempo non lo è, perché è ad esso precedente l'idea del doppio.

<sup>30</sup> *Eth. Nic.*, I, 6, 1096b 35 – 1097 a 3.

<sup>31</sup> *Eth. Nic.*, I, 6, 1097 a 9-10.

non possano essere determinati attraverso un processo discendente, simile alla *diairesis* platonica, a partire da ciò che è bene in sé. Il bene in sé non costituisce dunque un *gnorimon haplos*, un noto per sé da cui possa prendere il via una dimostrazione (*apodeixis*). Non si dà allora neppure una teoria generale del bene a partire dalla quale sia possibile stabilire nei casi particolari, cioè nelle singole situazioni, che cosa è buono e che cosa non lo è. Non esiste, in altre parole, un'etica intesa come scienza a sé stante e separata dalla politica. Di conseguenza la tripartizione in etica, economica e politica, che ritorna nelle suddivisioni della filosofia pratica nelle enciclopedie del sapere medievali e poi in età moderna, non può in alcun modo essere ritrovata in Aristotele.

Riporto qui le argomentazioni già proposte in altra sede<sup>32</sup>, dove ho cercato di mostrare come nulla possa autorizzarci a ritenere che Aristotele abbia mai pensato ad una *scienza etica*, alla quale in nessuna passo delle sue opere fa riferimento. Solo nei *Secondi Analitici* si parla di una *ethike theoria*. In questo passo, anticipando quanto affermerà nel *sesto libro* dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele dice che «occorre distinguere il pensiero discorsivo, l'intuizione, la scienza, l'arte, la saggezza e la sapienza, si tratta di problemi che spettano piuttosto, in parte alla considerazione fisica, ed in parte a quella etica (*ethikes theorias*)»<sup>33</sup>. *Theoria* non indica però qui evidentemente una vera e propria disciplina scientifica, ma solo un modo di considerare, un tipo di trattazione. Il fatto che di *ethike pragmateia* si parli solo in *Magna Moralia*, ribadisce poi la convinzione che un'etica come scienza a sé stante appare caso mai solo in età ellenistica. Il concetto stesso di norma non ha un esatto corrispettivo nella lingua greca. Se si vuole rintracciarlo nel termine *kanon*, si deve ricordare allora l'affermazione di Aristotele che è lo *spoudaios*, cioè colui che in ogni ambito dell'agire si comporta conformemente a virtù, ad essere criterio e misura (*kanon kai metron*) del bello e del piacevole<sup>34</sup>. Non certo però nel senso che costui si proponga d'istituire un codice di leggi etiche o di principi morali. Il saggio costituisce piuttosto un esempio, e il carattere appunto "esemplare" del suo agire può

<sup>32</sup> Aristotele: *la giustizia virtù politica*, «Filosofia Politica», 1 (2001), pp.29-30.

<sup>33</sup> *An. Post.*, I, 33, 89 b 9.

<sup>34</sup> *Eth. Nic.*, III, 4, 1113a 33. Ciò è stato ben compreso da I. Düring, il quale afferma che «nonostante gli sforzi del Gauthier per rintracciare in Aristotele il concetto del dovere, si può constatare che tale concetto ha in lui una parte secondaria» (*Aristotele*, trad. it. Mursia, Milano, p. 523).

essere colto solo da chi è già in certo modo virtuoso o predisposto all'acquisizione della virtù<sup>35</sup>. L'uomo buono quindi è colui che si comporta nel modo migliore nell'ambito del governo della casa e nella *polis* in virtù della sua saggezza.

**5.** Il fatto che non esista una scienza etica significa che non è mai possibile stabilire in modo preciso e definitivo, in relazione alle azioni particolari che gli uomini compiono, quali siano buone e giuste. La mancanza di rigore che la caratterizza significa anche che la scienza politica non può in nessun modo avere carattere prescrittivo, non può indicare a nessuno come debba agire e che cosa sia bene fare in ciascuna circostanza e in ciascun caso particolare. Lo stesso invito ad acquisire l'abito di ogni singola virtù, cosa che appare in linea di principio senz'altro buona, non può essere ugualmente inteso come valido in assoluto, dato che è già capitato che alcuni siano stati resi infelici e addirittura rovinati, ad esempio, dalla ricchezza o dal coraggio<sup>36</sup>. Proprio tale mancanza di rigore, espressamente dichiarata da Aristotele, ha indotto a contrapporre il tipo di argomentazione da lui adottato in scienza politica a quello di tipo ipotetico-deduttivo che è proprio della razionalità scientifica. Si parlato così in relazione alla filosofia pratica di un metodo topico-dialettico, consistente nella discussione delle opinioni<sup>37</sup>.

Io credo che occorra innanzitutto chiedersi fino a che punto abbia senso parlare in generale di un problema del metodo in relazione alla filosofia pratica, giacché con questa espressione, come si è ripetuto, non s'intende una disciplina scientifica ma solo una modalità del sapere. Se ne può parlare semmai in relazione alla scienza politica, ma anche qui occorre fare delle precisazioni. Certo Aristotele sostiene che in scienza politica si deve partire

<sup>35</sup> Si dicono giuste infatti quelle cose che sono tali che le compirebbe un uomo giusto (*Eth. Nic.*, II, 4, 1105a 17). Questo aspetto è stato messo in evidenza da L. Couloubaritsis, *La fondation aristotélicienne de la notion de justice, Mélanges offerts à Robert Legros*, Bruxelles, Editions de l'Université, Faculté de Droit, s.a., p. 86.

<sup>36</sup> *Eth. Nic.*, I, 3, 1094b, 18-19.

<sup>37</sup> Questo è il punto di vista espresso, ad esempio, da W. Hennis. Cfr. *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*, Luchterhand, Neuwied am Rhein und Berlin, 1963, p. 41 e pp. 89 e sgg. Sull'intento tipologico della filosofia pratica aristotelica e più in generale sul metodo topico-dialettico cfr. E. Berti, *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di A. Alberti, Bibliopolis, Napoli 1990. Cfr. pure dello stesso autore *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Bari 1989, cap. I.