

Giuseppe Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Editori Laterza, 2016, pp. 260, € 24.00, ISBN 9788858120217

Giulia Angelini, Università degli Studi di Padova

Come recita la quarta di copertina, dal prologo de *I sette contro Tebe* di Eschilo in avanti, nell'antica Grecia la πόλις è sempre stata raffigurata come una nave che deve compiere un viaggio impervio, arrischiato e difficoltoso per essere condotta in porto. Da qui tutte le domande che riguardano il buon governo, che altro non sono se non le condizioni per cui un viaggio può avere successo superando, o meglio, con la possibilità di superare ogni tempesta in cui si imbatte: si parte dall'interrogativo su chi deve governare in modo da evitare la στάσις – che corrisponde alla negazione di qualsiasi ordine costituito – per arrivare alle dimensioni ideali della πόλις, passando per tutta un'altra serie di quesiti più specialistici che mira a scandagliare in tutte le sue teorizzazioni la stessa comunità.

In questo suo ultimo libro, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, che si presenta come il compendio di un lavoro frutto di decenni di ricerca, Cambiano si pone l'obiettivo di scovare, delineare e provare i *sine qua non* del buon governo della πόλις per quelli che sono i due maggiori filosofi del tempo, ovvero Platone e Aristotele, senza che si cada nel rischio – purtroppo piuttosto consueto – che una dettagliata analisi storica della realtà a loro contemporanea venga sacrificata per la presa in considerazione del solo piano speculativo.

Dopo una rievocazione della specificità del sistema politico ateniese – che si appoggia sui decisivi saggi di M. Hansen e P. Veyne –, i primi capitoli sono dedicati all'esame della proposta platonica attraverso quello che è uno dei suoi nodi fondamentali, ovvero la problematica dei filosofi al potere. Se in *Resp.* risulta chiaro perché il buon governo possa venire esercitato solo da costoro, il vero problema risulta essere come si concili la vita filosofica con la vita politica. Posto infatti che “il governo spetta per natura solo a chi dispone dei titoli che lo rendono atto a governare e per Platone questo titolo è costituito dal possesso del sapere” (p.14), cioè dell'ἐπιστήμη, la questione che rimane aperta è se l'obbligo per i filosofi di esercitare l'ἀρχή si trasformi in una costrizione che li impedisce di soddisfare la

loro vera vocazione oppure se – all’interno di una concezione più inclusiva di “pratica” – il βίος πρακτικός contenga la stessa possibilità del βίος θεωρητικός.

Per quanto le due scelte si implicino reciprocamente, nelle opere successive, a partire dalla decisiva assunzione della politica come τέχνη che governa con la sua ἐπιστήμη ogni altra arte che si dà nella πόλις (*Pol.* 305 e 2-5), la figura del filosofo-re viene ben presto abbandonata per altre problematiche, dato che qualsiasi analisi seria del pensiero platonico non può non prendere su di sé la questione del suo sviluppo per operare in direzione di una problematizzazione, se non lo si vuole differenziare al suo stesso interno.

Dal *Pol.* fino alle *Leg.*, l’ago della bilancia si sposta lentamente ma con fermezza sulla questione dei νόμοι che, se ben promulgati dal legislatore, riescono a garantire quell’ordine che permette alla πόλις nel suo complesso di prosperare. “In assenza del vero politico, la cosa migliore è obbedire e attenersi alle leggi esistenti” (p.52), perché solo in questo modo si può aspirare alla stabilità. Il problema non è tanto chi deve governare, ma che chi governa – cioè i politici – miri alla costruzione di un ordine che regga anche là dove non ci siano degli uomini in grado di governare bene, cosa probabile viste le difficoltà dei tempi.

In questa direzione, anche se un po’ anacronisticamente, non è un caso che nell’ultimo Platone emerga il problema della costituzione mista, che è una delle πολιτεῖαι migliori tra quelle praticabili perché, mescolando il principio del governo di uno solo (το μοναρχικόν) con il principio della libertà (το ἐλευθερικόν), riesce a garantire quella stabilità tanto ricercata, che è possibile solo integrando armoniosamente le varie parti che compongono la πόλις senza privilegiare l’una a scapito dell’altra.

Se questa è la lente attraverso cui viene letto il pensiero di Platone, lo studio su Aristotele prende avvio dalle critiche che quest’ultimo muove alla δημοκρατία intesa come rotazione indistinta delle cariche politiche tra tutti coloro che possono esibire la libertà come titolo per governare. Posto che il δῆμος corrisponde esclusivamente ad una parte della popolazione e non alla sua totalità – questo è il grande presupposto dello Stagirita, che viene ampiamente trattato nell’incipit di *Pol.* III –, il minimo comun denominatore tra tutti i cittadini (cioè tra i maschi, liberi e adulti, con l’esclusione da questo novero delle

donne, degli schiavi e dei ragazzi) è proprio dato da questo *status* che è l'unico necessario per poter esercitare l'*ἀρχή*, vuoi attiva vuoi passiva.

Per quanto non venga sottolineato con eccessiva forza, se una *πολιτεία* di questo tipo è destinata al fallimento è perché per Aristotele le condizioni di un buon governo risiedono nell'esercizio delle virtù e, in particolare, della *φρόνησις*. La democrazia è problematica per il fatto che, consentendo a tutti i cittadini liberi di governare, nega *de facto* questo requisito: la virtù non può mai appartenere alla massa anche perché essa non nasce in noi per natura, ma ha bisogno di essere coltivata fin dalla più tenera età. Con alla base tale fraintendimento della libertà – che viene sempre più intesa come anarchia, cioè come assenza di vincoli –, questa *πολιτεία* rischia di distruggere la stessa *τάξις* della *πόλις* proprio perché il gruppo che la incarna finisce per prendere il sopravvento sugli altri, senza rendersi conto che la libertà è un titolo che può essere esibito per governare assieme a molti altri – nel senso che non è l'unico.

Ciononostante, per Cambiano una democrazia si può sempre e comunque trasformare in un buon governo se mette in atto una duplice mossa: da una parte, si deve puntare ad un'alternanza vantaggiosa tra chi comanda e chi è comandato. Pur mantenendo aperta la possibilità che tutti accedano all'*ἀρχή*, bisogna far sì che si impari a governare nel momento stesso in cui si è governati e quindi favorire nella loro carriera i cittadini più anziani, i quali durante il loro incarico dovranno educare i più giovani – destinati in un primo momento a ruoli di minore importanza.

Dall'altra, però, è necessario anche che le cariche più importanti della *πόλις* siano sempre e solo riservate ai virtuosi proprio per via della loro maggiore saggezza, con la conseguenza che sono privilegiate quelle forme di democrazia dove i più – vuoi perché vivono fuori dalle mura della *πόλις*, vuoi perché impegnati in altre mansioni – non possono sempre farsi valere come forza politica per destabilizzare lo stato di cose presenti in nome dei loro desideri, impulsi e volontà passeggeri.

In diretta opposizione a Platone per il netto rifiuto di identificare la scienza politica con un unico tipo di *ἐπιστήμη*, la *φρόνησις* di cui ci parla lo Stagirita è la conseguente espressione di un'*ἀρχή* che si modifica a seconda della realtà a cui di volta in volta si riferisce: seguendo l'adagio che è espresso fin da *Pol. I* (e che ritorna più volte nel corso della trattazione), l'*οἶκος*, la *κώμη* e la

πόλις non si distinguono solo per il numero dei sottoposti, ma più propriamente si differenziano per specie, con la conseguenza che ogni tipo di ἀρχή ha bisogno di competenze specifiche che non sono intercambiabili tra di loro proprio perché derivano dalla natura dell'insieme che vi è presupposto.

Se questo è il quadro che ci viene delineato, manca un ultimo tassello affinché esso sia completo, dato che porre il problema del buon governo nello Stagirita è sempre una buona occasione per porre il problema della schiavitù: per quanto sia un dato assodato nell'antica Grecia, egli è paradossalmente il primo che la teorizza apertamente interrogandosi sul suo statuto, con il paradosso che nella sua produzione sono contenute sia le proposizioni più convincenti a suo favore che quelle più contrarie.

In linea con la sua rivalutazione della democrazia, secondo Cambiano è proprio all'interno di questa tematica che emerge quella che è una delle contraddizioni più forti del pensiero dello Stagirita: posto che “a più riprese nella *Politica* egli sottolinea che la funzione propria, per natura, dello schiavo è l'uso del corpo” e che “lo schiavo, come gli animali domestici, contribuisce con il suo corpo a procurare il necessario per sopravvivere” (p.165), il vero problema lo si trova nella forma di questo σῶμα, dato che, se in *Hist. anim.* I 6, 490 a 16-18 essa non presenterebbe alcuna differenza dal corpo di un libero, in *Pol.* I 5, 1254 b 27-34 sì. Detto in altri termini, pur con presupposti diversi da quelli dei moderni, la giustificazione della schiavitù è un nodo irrisolto della riflessione di Aristotele perché, per quanto si tenti di risolverla sul piano strettamente biologico in nome dell'inferiorità dello schiavo – che comporta la necessità del governo del padrone –, in altri luoghi è lo stesso autore a negare la validità di questo approccio.

Tuttavia, tenendo conto della polemica tra Aristotele e gli “oppositori anonimi della schiavitù” (p.155) – da Alcidamante a Licofrone, passando per Antifonte –, ciò che risulta da questa analisi è una sottovalutazione dell'idea di φύσις che viene messa in campo: al di là dei differenti piani su cui si trasla la figura dello schiavo, ciò che è fondamentale è che essa corrisponde ad un βίος specifico che riceve la sua naturalità dal fatto stesso che la πόλις per raggiungere il suo τέλος ha bisogno di essere autarchica, cosa che sarebbe impossibile senza il suo utilizzo. In questo senso, lo stesso corpo dello schiavo è da leggersi all'interno di questa più ampia concezione di φύσις, che si

svincola dal piano meramente biologico per essere letta sotto un'altra luce: è naturale ciò che concorre al fine che la stessa comunità si dà, con la conseguenza che il βίος dello schiavo deve essere sussunto all'interno di questa prospettiva più generale che lo mette direttamente in relazione – come parte – al tutto in cui solo può esistere: che il suo corpo non presenti differenze da quello di un libero, risulta un aspetto secondario.

Ciò detto, se questo è l'impianto generale dell'opera, una vera e propria novità è rappresentata dall'ultimo capitolo, *Cibo e forme di sussistenza*, che intende concentrarsi sul problema dell'approvvigionamento, della medicina e dell'alimentazione di una πόλις ben governata: escludendo il famoso divieto pitagorico delle fave, se si tiene conto che gli antichi considerano “la nascita della medicina come l'effetto di una dieta errata” (p.227), le questioni che sono in ballo vanno dalla preferenza del vegetarianismo al problema della cottura dei cibi, passando per il ruolo degli animali nell'antica Grecia, dato che, almeno per certi periodi, essi sembrano essere utilizzati più per un'agricoltura di sussistenza che per l'allevamento vero e proprio al fine del consumo.

Mettendo da parte le conclusioni a cui Platone e Aristotele giungono, l'importanza del tema risiede nel fatto che “l'elaborazione di un'etica dell'autodominio e del contenimento dei bisogni, capace di situare il filosofo in una zona più o meno rarefatta, inaccessibile ai più, ravvisa nel cibo – accanto al sesso – uno dei suoi termini di riferimento” (p.223), con la conseguenza che qualsiasi ricerca sul governo di sé e degli altri non può non concentrarsi su questo nodo per essere veramente completa: al di là dello stretto legame psicosomatico che vi è sotteso, ciò che è in gioco è la messa in discussione dello stesso ruolo che l'uomo occupa all'interno dell'ordine del mondo nella sua relazione con sé, i suoi simili e l'altro da sé.

Link utili

http://www.laterza.it/index.php?option=com_laterza&Itemid=97&task=schedalibro&isbn=9788858120217