

## Sintesi del contributo di Aristotele alla “filosofia della pace”

### Che cos'è la pace?

La “pace” può essere considerata sia come l'**effetto di uno “stato di felicità”**, sia come **condizione di possibilità affinché si dia e si mantenga un tale “stato di felicità”**. Si tratta, però, di nozioni diverse di pace, perché **collocate su “scale” esistenziali diverse**. Da una parte, la persona felice è una persona **interiormente in pace con sé stessa** (scala 1) e, in quanto tale, anche **capace di sviluppare relazioni pacifiche (amichevoli) con i propri simili**, nel proprio contesto sociale (scala 2). Dall'altra parte, una persona sarà e resterà felice solo se si danno e si mantengono determinate **condizioni minime esteriori**, sulle quali però la **stessa persona singola** ha una capacità modesta di agire direttamente: tra queste condizioni, l'assenza di *stasis* (guerra civile, sedizione, crisi politica violenta ecc.) nella propria comunità sociale e politica (scala 3) e l'assenza di *polemos* (scala 4) verso altre comunità politiche, diverse dalla propria. A. non crede nell'ideale “ascetico” del saggio che è e resta felice qualsiasi cosa gli accada o qualsiasi cosa accada intorno a lui (esempio di Priamo nell'*Iliade*).

Per comprendere i contenuti e le condizioni affinché il **nesso pace-felicità** si realizzi, sulle diverse scale esistenziali alle quali si dà la pace, occorre chiarire innanzitutto tre aspetti:

1) che cosa Aristotele intenda con **felicità** (*eudaimonia*);

2) come questa nozione centrale nella sua “filosofia pratica” (filosofia che si occupa degli “affari umani” che, a differenza della struttura dell'essere, degli enti naturali e matematici oggetti della “filosofia teoretica”, possono essere diversi da come sono e costantemente mutano), si colleghi ad altre nozioni-chiave per la definizione di pace, come le nozioni di **giustizia** (*dikaiosyne*) e di **giusto** (*dikaion*), di “amicizia” (*philia*) e di **concordia** (*homonoia*), a loro volta tutte inquadrare nella nozione di **virtù** (*aretè*) **del carattere** o **virtù etiche**;

3) come gli esseri umani, esercitando la virtù della **saggezza** (*sophrosyne*), diventino capaci di **agire e vivere bene**. Essere saggi significa, in concreto, saper operare un “**calcolo**” per:

- individuare correttamente quali **azioni** meritano di essere compiute, ossia quali **fini** meritano di essere perseguiti allo scopo ultimo di conseguire la felicità
- scegliere i **mezzi più adeguati** allo scopo, tenendo conto delle proprie **condizioni e dotazioni personali** e delle **circostanze esterne** in si agisce.

Aristotele offre prima delle **definizioni formali** e poi delle definizioni meno formali di **felicità**. Una definizione formale è una definizione che traccia il profilo generale e astratto di un concetto, il suo modo di “funzionare” e di relazionarsi ad altri concetti, ma non ne indica ancora i contenuti specifici.

In base a una prima definizione formale, **lo stato di felicità è il fine ultimo o il bene sommo cui tende l'agire umano, in quanto la felicità - come la si voglia poi concretamente definire - si caratterizza per il fatto di essere perseguita di per sé e non in relazione ad altro, ed è anzi ciò in vista di cui gli altri beni vengono assunti come fini delle azioni umane**. Aristotele arriva a questo piano del discorso riflettendo sull'**identità beni-fini**, ovvero sul fatto che **ogni azione ha un fine e quel fine è perseguito in quanto è considerato un bene**, e sul **pluralismo dei beni-fini**, ovvero sul fatto che ciascuno considera beni cose diverse e per questo li assume come fini delle proprie azioni. Questo discorso serve ad Aristotele per scartare l'idea che la felicità possa consistere nei piaceri fisici, nella ricchezza e nei beni materiali, negli onori pubblici: questi beni sono strumentali a conseguire la felicità, ma non sono la felicità. Si tratta di distinguere un **vero sommo bene**, che abbiamo ragione di perseguire di per sé, da un **bene solo apparentemente sommo**, che non dovremmo perseguire di per sé.

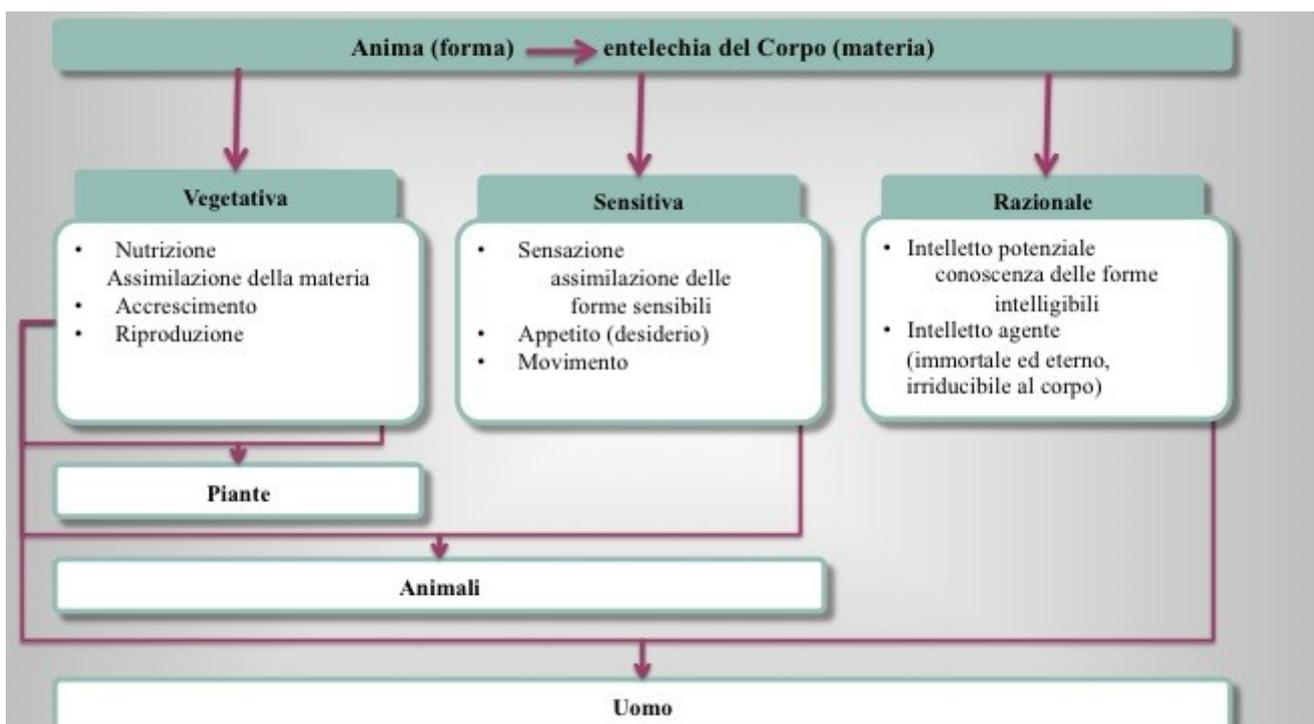
Per giustificare questa distinzione, Aristotele offre una seconda definizione (ancora formale) di felicità: **la felicità consiste nella piena realizzazione di sé, ovvero nella piena realizzazione della “natura umana”**. Aristotele arriva a porre questo ulteriore piano del discorso sviluppando **il nesso teleologico tra beni-fini e natura**: la natura (*physis*) di qualcosa è il fine ultimo a cui questa cosa tende, nello sforzo di raggiungere la perfezione ossia la piena realizzazione di sé, in cui consiste il suo massimo bene. Se il bene sommo-fine ultimo di un ente consiste nella realizzazione della propria natura/essenza, si tratta di **conoscere la natura dell’essere umano per comprendere in che cosa consista la sua felicità**, ossia la finalità in cui si realizza la sua natura. Il ragionamento funziona se esiste “una natura umana”, di cui ciascuno è espressione.

Alla ricerca della natura umana per individuare la finalità propria dell’uomo, Aristotele offre una terza definizione (ancora) formale di felicità: **felicità è un’attività dell’anima secondo virtù**. Seguendo una lunga tradizione, Aristotele individua nell’anima la natura dell’essere umano. A differenza di molti altri autori, però, A. definisce **l’anima in generale come principio vitale** e la attribuisce a **tutti gli esseri viventi**, definendo l’anima come forma o “entelechia” del corpo, ossia come ciò che dà vita al corpo e ne trasforma la vita potenziale in vita in atto. Si tratta allora di

- capire quali **funzioni e capacità siano specifiche e proprie dell’anima umana** e quali invece questa abbia in comune con gli altri esseri viventi;
- in che cosa consista la **virtù dell’anima umana**, ovvero cosa voglia dire per l’essere umano **esercitare nel modo migliore possibile le proprie funzioni e capacità specifiche**.

Si tratta di una definizione ancora formale perché non sappiamo quali siano in generale le facoltà e le capacità proprie di un essere umano, quelle in cui consiste la sua “natura”, e in che cosa consista la virtù (o le virtù) proprie di questa natura. Sappiamo solo che la **felicità consiste nel fare il migliore uso possibile delle proprie capacità e funzioni specifiche**, appunto far agire l’anima secondo virtù.

Si tratta allora di indagare la struttura dell’anima (**psicologia**). Aristotele inquadra questo tipo di riflessioni in uno **studio biologico** sugli esseri viventi, su ciò che essi hanno in comune (principio vitale dell’anima e alcune sue funzioni) e su ciò che essi hanno di proprio e di differente (specifiche funzioni dell’anima) gli uni rispetto agli altri. L’essere umano si distingue dagli altri per la sua natura razionale: è a partire da questa parte, individuata come il “vero io”, e sulle sue funzioni esercitate secondo virtù, che si può essere felici.



A differenza di Platone, Aristotele non ragiona di "parti" dell'anima ma di funzioni, e considera le funzioni "inferiori" come integrate in quelle "superiori": l'anima dell'essere umano è un'anima razionale, contenente dentro di sé anche funzioni relative all'anima sensitiva e a quella vegetativa. L'anima è dunque **unitaria** per quanto articolata in diverse funzioni. In questa impostazione **la conflittualità tra le diverse parti dell'anima, tipica della teoria platonica, viene depotenziata**. Inoltre, essendo unita al corpo in quanto sua forma, come anima individuale essa **non è immortale**, ma muore col corpo di cui è forma.

In sede etica, A. distingue le funzioni dell'anima in **razionali** e **a-razionali**. Le funzioni razionali dell'anima degli esseri umani sono di due tipi, distinti rispetto agli "oggetti" di cui si occupano: la **funzione/ragione teoretica** si occupa degli enti necessari, eterni, immutabili, indipendenti dal soggetto, oggetto di studio della filosofia teoretica, rispetto a cui si esprimono affermazioni del tipo vero/falso; la **funzione/ragione pratica** si occupa degli enti contingenti, degli affari umani e degli artefatti creati dall'uomo, dipendenti dalle circostanze mutevoli e dalle scelte del soggetto, oggetto di studio della filosofia pratica e della filosofia poetica. Le funzioni a-razionali sono quelle relative alle funzioni vitali di base (a. vegetativa) e quelle relative agli impulsi e ai desideri, connessi anche al movimento volontario (a. sensitiva o appetitiva). Mentre le funzioni vegetative sono sottratte al controllo razionale, le funzioni sensitive e appetitive possono essere controllate razionalmente: l'anima sensitiva e appetitiva è "capace di ascoltare e di obbedire al logos" ovvero, con una potente metafora familiare, è "capace di ascoltare il padre" (in A. il parallelo si sposta, rispetto a Platone: dall'anima→polis/città all'anima→oikos/casa). Se la natura umana dunque consiste nella sua funzione razionale, la sua **felicità consiste nell'agire dell'anima razionale secondo virtù**.

Nella *Politica* Aristotele offre una definizione complementare della natura di essere umano: non solo animale razionale, dotato di ragione e di parola (logos), ma anche **animale politico**, ossia **animale che attraverso l'uso della parola in pubblico si coordina con i propri simili per raggiungere fini comuni che da solo non potrebbe raggiungere** (non autosufficienza). **A questo scopo gli esseri umani fondano "per natura" comunità stabili di diverso tipo** (si veda sotto, famiglia/oikos, tribù/villaggio, città/stato/polis) per rispondere ai loro diversi bisogni. Su questa base, **la stessa felicità non può che essere una attività/condizione anche collettiva**: il singolo isolato non può essere felice, perché isolato cesserebbe di essere umano. Se non si vive in comunità politiche, dice Aristotele, o si è beste o si è dei.

Si può a questo punto dare un contenuto concreto alla felicità, nella misura in cui si dà un nome alle diverse **virtù dell'anima**, ossia si definiscono i **modi per utilizzare al meglio le facoltà umane incarnate nelle diverse funzioni dell'anima allo scopo di realizzare pienamente la natura umana**. La pienezza della natura umana consiste secondo A. nell'esercizio al massimo grado delle **funzioni superiori, razionali, della mente**.

L'agire umano è, secondo Aristotele, mosso innanzitutto da **passioni, emozioni, desideri, affetti**. A. colloca questi stati mentali nell'ambito della **funzione sensitiva** dell'anima, in quanto essi hanno una stretta connessione da una parte con le **sensazioni di piacere e dolore** e, dall'altra, con il movimento, senza il quale non si avrebbe agire. Si tratta di moti dell'animo di **natura a-razionale**; ma, vista la specifica natura razionale dell'essere umano, **tali moti dell'animo devono essere controllati e regolati se si vuole perseguire la propria piena realizzazione** e dunque la propria felicità. Mentre le funzioni vegetative non rispondono alla ragione, le funzioni sensitive o appetitive se, da una parte, sono estranee alla ragione e le oppongono resistenza, dall'altra parte, sono suscettibili di ascoltarne i precetti e di ubbidire alla ragione. La stessa **volontà (boulesis)** è collocata in questa sezione dell'anima e richiede di essere resa "retta" dalla ragione, producendo la **rettitudine (orthotes)**: il progressivo avvicinamento della prassi alla regola.

**L'attività di regolazione razionale dei desideri e delle pulsioni proprie della funzione appetitiva dell'anima** è il terreno su cui si sviluppano e si esercitano le **virtù etiche**. Ovvero, **la virtù etica consiste nella capacità dell'essere umano di regolare al meglio con la ragione i desideri, le pulsioni, le passioni**. Le passioni non vengono né negate né represses, ma vengono espresse e soddisfatte entro i limiti e secondo le regole dettate consapevolmente dalla ragione. Aristotele individua come regola generale per regolare le passioni la regola della **medietà (mesotes)**: se le passioni tendono verso opposti eccessi, la ragione deve invece



**medietà tra due opposti estremi**, regola che guida l'essere umano che voglia agire secondo virtù e, così facendo, essere felice realizzando la propria natura razionale/ragionevole. In italiano la medietà è spesso tradotta come **"giusto mezzo"**.

La giustizia come virtù indica, nello specifico, la posizione mediana rispetto a un **certo sentimento/desiderio di uguaglianza** (tra persone, tra beni assegnati a tali persone o decisioni giudiziarie assunte rispetto a tali persone), sentimento/desiderio che viene violato per eccesso o per difetto.

Così, ad esempio, si ha ingiustizia quando a persone che si trovano nelle **stesse condizioni** si riserva un **trattamento difforme ingiustificato** o si assegnano **beni in quantità e qualità differenti**; ma si ha altrettanto ingiustizia quando a persone che si trovano in **condizioni diverse** (Aristotele pensa in particolare a un diverso status giuridico o sociale) si riserva un **trattamento uguale** o si assegnano **beni uguali in quantità e qualità**. In entrambi i casi si ha una violazione del **sentimento di uguaglianza**. Si è, viceversa, agito secondo giustizia quando ciascuno ha ricevuto il suo, ovvero **ciò che gli spetta** secondo un **determinato criterio di "valore"**. Tale valore viene codificato a sua volta in altrettanti **criteri di uguaglianza**. Secondo A. (ma si tratta di una distinzione abbastanza tradizionale, presente ad esempio in Solone) si deve distinguere tra un **criterio di uguaglianza "aritmetica"** (reciprocità, 1:1) e un **criterio di uguaglianza "geometrica"** (proporzionalità  $1:2 = 2:4$ ). Tali criteri operano in diversi contesti e in diverse situazioni.

**Molti conflitti nascono nella polis intorno alla nozione di uguaglianza e di giustizia** e alla loro applicazione pratica. Motivo di conflitto tra i membri di una comunità è, innanzitutto, il risultato di un'azione o di una decisione, valutata essere in violazione del criterio di uguaglianza applicabile, tale per cui si ha ingiustizia. "Se le persone non risulteranno uguali non otterranno cose uguali. In tal caso nasceranno gli scontri e le rivendicazioni, nel caso in cui **persone uguali ottengano cose disuguali, o persone disuguali ottengano cose uguali**". **Motivo di conflitto preliminare e ancora più profondo** nasce per **scegliere il criterio di uguaglianza** e dunque il **paradigma di giustizia da applicare nei vari casi**, se si tratta di un criterio valido sempre e ovunque, o solo in determinate circostanze, per determinate persone, per determinate cose, ecc. "Tutti concordano che **nelle distribuzioni il giusto deve essere valutato rispetto a un qualche valore, ma, quanto al valore, non tutti accettano di applicare lo stesso**: i democratici prendono in considerazione la libertà, gli oligarchici la ricchezza e a volte la stirpe, gli aristocratici la virtù".

Aristotele stesso applica diversi criteri di giustizia a seconda dei diversi contesti (pubblico/privato), delle persone e dei beni coinvolti. Introduce così la distinzione tra **giustizia distributiva** (applicata in sede politica e sociale, per la ripartizione di onori e di beni tra i cittadini) e **giustizia correttiva o riparativa** (applicata in sede giudiziaria tra privati, per rimediare a torti subiti). Nel caso della giustizia distributiva, secondo A. l'uguaglianza e quindi la giustizia sarà rispettata se i beni vengono **distribuiti in proporzione ai meriti delle persone**, ovvero ai contributi che ciascuno dà al bene comune: A. difende un'idea di democrazia moderata, ispirata al modello di Solone, in cui la partecipazione alle cariche di governo è affidata sulla base del censo e alla classe sociale di appartenenza, escludendo i cittadini dediti ad attività manuali, ecc. Nel caso della giustizia correttiva o riparativa, i cittadini sono uguali davanti alla legge, indipendentemente dal loro valore personale o status sociale. "Non fa nessuna differenza se sia stato un uomo dabbene a derubare un uomo dappoco, o sia stato un uomo dappoco a derubare un uomo dabbene, né se a commettere adulterio sia stato l'uomo dabbene o quello dappoco: la legge guarda solo la differenza prodotta dal danno, e tratta le due parti come uguali: considera se il primo ha fatto ingiuria e il secondo l'ha subita, e se il primo ha danneggiato e l'altro ha subito il danno", allo scopo di parificare/compensare il danno subito da una parte. Così, quando un diritto viene violato, il **giudice interviene al fine di ristabilire la situazione originaria di uguaglianza** e impone, a seconda dei casi, la restituzione, la compensazione con una somma di denaro, o una pena prevista dalla legge.

Aristotele **distingue anche tra giustizia politica e giustizia domestica**, per alludere al fatto che non si possono applicare medesimi criteri di giustizia nello spazio della città, costituito da liberi e uguali, e nello spazio della "casa", costituito da rapporti diseguali tra padrone e schiavo, marito e moglie, genitore e figli.

Aristotele distingue infine tra **giustizia ed equità**, dove quest'ultima entra in gioco nella dimensione **applicativa del giusto** e delle norme. La norma giuridica, essendo universale, non si adatta a tutte le situazioni particolari: interviene allora l'equità, la virtù dell'uomo che sa cogliere e applicare lo spirito del legislatore in quei casi concreti non contemplati dalla legge o nei quali l'applicazione letterale della norma può produrre ingiustizie.

La giustizia si distingue dalle altre virtù perché esplicita chiaramente e sistematicamente una relazione con gli altri, **“è rivolta al prossimo”**. Questo ne fa una virtù chiave non solo per il raggiungimento della **felicità**, che richiede la vita comune per essere piena, ma anche per la **costruzione e il mantenimento della pace sociale**. Anche per questo il tema della giustizia si intreccia con quello dell'**amicizia** e della **concordia**.

Aristotele considera l'amicizia (*philia*) indispensabile per condurre una **vita felice**, ma anche per **mantenere la pace nella polis e impedirne le degenerazioni**.

Nessuno “sceglierebbe di vivere senza amici, anche se possedesse tutti gli altri beni”, per almeno due motivi. Il primo motivo è che l'essere umano è caratterizzato da una **naturale socievolezza**, alimentata dalla sua **non autosufficienza**, che lo spinge a costruire relazioni con i propri simili all'interno di comunità sempre più complesse. Il secondo motivo è che **tutte le attività umane risultano potenziate dal fatto di essere condivise**: dunque, ricercare la compagnia amichevole degli altri è un modo per accrescere il proprio benessere nello svolgimento delle varie attività. Non c'è nulla, secondo A., che renda più felici che condurre la propria vita condividendo con gli amici ricerche e pensieri.

La *philia* di cui parla Aristotele ha un'estensione più ampia dell'amicizia nel senso con cui siamo oggi il termine: consiste, infatti, nel sentimento d'affetto che si manifesta quando le **persone ricercano reciprocamente il bene l'una dell'altra**. Così definita, l'amicizia ingloba l'amore e la benevolenza anche se non va confusa con esse: si distingue dall'amore, in quanto questo implica per noi il coinvolgimento passionale e sessuale; si distingue dalla benevolenza, che può essere rivolta anche verso chi non si conosce, mentre l'amicizia è diretta verso una persona che si conosce e con cui si conduce una “vita comune” (motivo per cui non si possono avere molti amici in senso stretto).

Aristotele distingue diversi tipi di amicizia rispetto alle **“cause” che sono alla base della relazione**: la comune ricerca del **piacere**, la comune ricerca dell'**utile**, la comune ricerca del **bene**. Le diverse motivazioni rendono l'amicizia più o meno stabile, più o meno durevole, più o meno perfetta. Le diverse forme di amicizia sono tipiche di diverse fasi/età della vita. Quella fondata sulla ricerca del bene è quella superiore, in quanto mira al perfezionamento reciproco degli amici, ed è più stabile e durevole. L'amicizia fondata sulla ricerca del bene è poi anche piacevole e utile. L'amicizia finalizzata al bene tende a essere tra eguali, ma ci può anche essere amicizia tra diseguali (in quel caso la perfetta reciprocità deve essere “corretta”, e chi merita di più deve ricevere di più), anche se questa può generare il sospetto che a fondamento dell'amicizia vi sia un interesse diverso dal bene, ossia l'utile o il piacere.

Aristotele sottolinea il valore anche politico dell'amicizia intesa come **connessione sentimentale e solidale tra i cittadini della polis**: si tratta di un'amicizia finalizzata all'utile, ma in un certo senso anche al bene, nella misura in cui nella città si realizza la natura umana e si compie la felicità. “A quanto pare **l'amicizia tiene unite le città**, e i legislatori si preoccupano di essa più che della giustizia, infatti si ritiene che la concordia (*homonoia*) sia qualcosa di simile all'amicizia e i legislatori perseguono soprattutto questa, mentre **tengono fuori dalla città soprattutto l'inimicizia, come una nemica**”. Torna qui il **discrimine dentro/fuori come discrimine rispetto alla collocazione del conflitto legittimo**.

“È evidente che anche la **concordia** è una cosa amichevole: per questo non si identifica con l'avere le stesse opinioni, il che può capitare anche tra persone che non si conoscono tra loro. Né si dice ‘sono concordi’ di coloro che hanno le stesse idee su un argomento qualunque, per esempio sui fenomeni celesti, dato che non è cosa amichevole avere le stesse idee su di essi, ma si dice **‘le città sono in stato di concordia’ quando hanno le stesse idee sui loro interessi**, fanno le stesse scelte e mettono in pratica quello che hanno deciso

insieme. Quindi le persone concordi hanno le stesse idee sul da farsi, in particolare sulle questioni importanti e su quelle che riguardano entrambe le parti in causa, o tutti i cittadini”.

**“Quando invece ognuna delle parti vuole tutto il potere per sé, [...], sorgono delle discordie:** infatti ‘essere concordi’ non significa che ciascuna delle parti abbia la stessa idea, qualunque essa sia, ma significa avere **la stessa idea sullo stesso punto**, per esempio quando sia il popolo, sia le persone ben educate, vogliono che siano i migliori a comandare, dato che così tutti conseguono quello cui aspirano. Quindi è chiaro che **la concordia è un’amicizia politica**, e questo tutti lo dicono: riguarda l’utile e ciò che concerne la nostra vita comune”.

“Questo tipo di concordia si ha tra **persone virtuose/buone**, dato che esse sono concordi con se stesse e con gli altri, e, per così dire, stanno ferme sulle stesse basi: quello che le persone di un tale livello hanno deciso rimane uguale, e **non muta continuamente come la marea**; essi vogliono cose tutte giuste e utili e le perseguono tutti insieme. Invece la **gente dappoco** non è in grado di essere in concordia con se stessa se non per breve tempo, proprio come non è in grado di essere amica, dato che cerca di **prevaricare nel procurarsi il proprio utile**, e manca di compiere il proprio dovere quando c’è da far fatica o da assumersi le spese di una prestazione benevola. Ciascuno di costoro vuole il suo **proprio utile**, e perciò guarda con sospetto e ostacola il suo prossimo, in tal modo **l’interesse comune** va in malora, dato che nessuno se ne occupa. Ne consegue che costoro sono in **stato di discordia** e cercano di **imporsi con la forza** reciprocamente, senza mai voler fare quello che è giusto”.

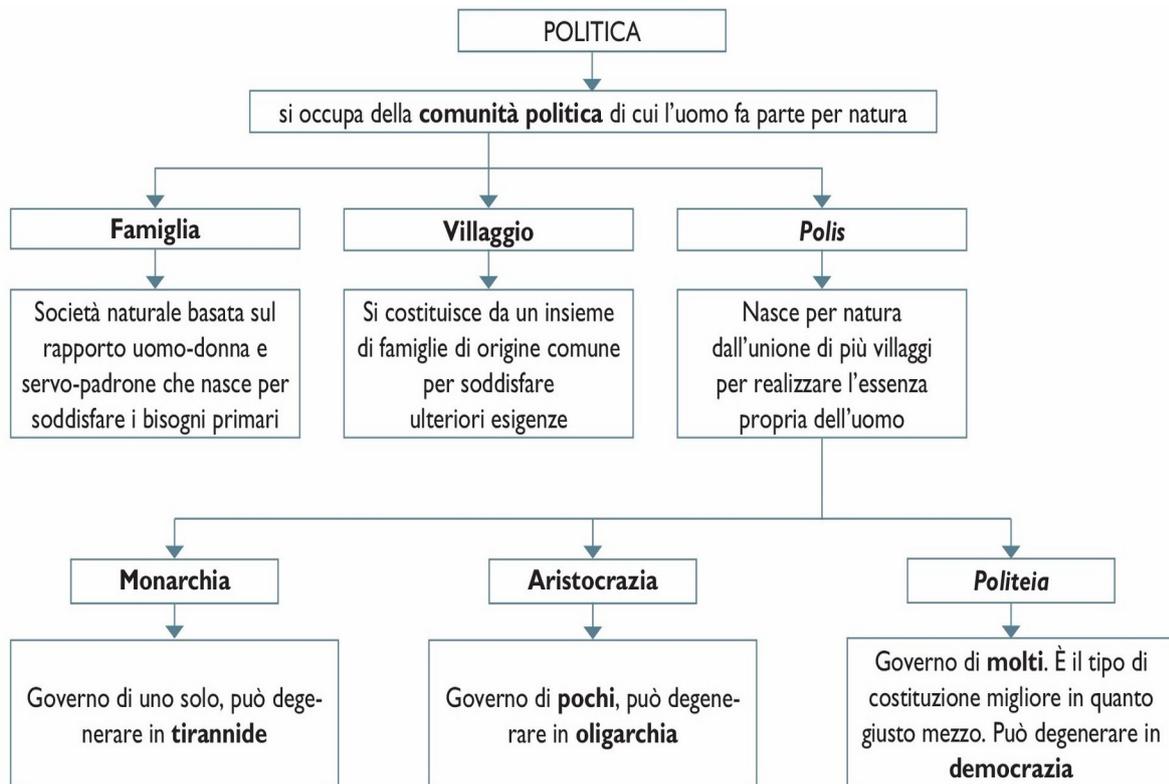
L’amicizia intesa come legame sociale è espressione della naturale socievolezza umana. Gli esseri umani “per natura” si associano, per rispondere ai loro bisogni, formando comunità sempre più complesse. Nel primo libro della *Politica* Aristotele ricostruisce la nascita della polis come unione di villaggi a loro volta risultati dall’unione di più famiglie. Bisogni quotidiani e bisogni non quotidiani (vita, sussistenza), soddisfatti rispettivamente dal nucleo domestico e dai villaggi, lasciano il posto a bisogni di tipo non materiale (vita buona, felicità) che si realizzano nella polis.

Ogni forma di governo o di costituzione (**politeia**) è conoscibile attraverso **la concezione che esprime riguardo a "ciò che è giusto"**. È l’idea della giustizia, nello specifico **l’idea della giustizia come uguaglianza con i relativi criteri**, a definire il carattere e la natura profonda di un regime politico.

Le **diverse idee di giustizia**, di bene, di felicità danno così vita a diversi regimi politici, ossia a diverse **costituzioni**, che si distinguono innanzitutto rispetto al **numero e alla qualità di coloro che governano** e al **fine** secondo cui governano: avendo di mira **il bene e l’utile comune**, o avendo di mira **il bene e l’interesse di parte**. I regimi che hanno di mira il bene comune sono quelli “sani”, corretti; quelli che hanno di mira l’interesse di una parte imposto sulle altre, con la forza, sono quelli “degenerati”. Sulla base di queste categorie, Aristotele elabora sia una **classificazione dei regimi** che una teoria dei cambiamenti di regime e di costituzione: sia cambiamenti interni al tipo di regime (costituzioni che diventano più o meno oligarchiche, più o meno democratiche) sia cambiamenti di regime (da oligarchia a democrazia, e viceversa). Essendo oligarchia (governo dei pochi, dei ricchi) e democrazia (governo dei molti, del popolo, dei poveri) le due forme prevalenti, A. si concentra soprattutto su queste.

A. non si limita a offrire una **classificazione dei regimi e una teoria del cambiamento costituzionale**, ma propone anche una **teoria del governo migliore** (non “ideale”, però, nel senso platonico). Migliore è quel governo che mira alla giustizia e alle virtù come condizioni per sviluppare il **bene comune** e la **felicità** dei singoli cittadini e della cittadinanza. È **il regime che evita meglio degli altri discordia e stasis, promuovendo concordia e pace (inter-personale e comunitaria)**. A. afferma anche che **la pace (inter-comunitaria) è il fine della vita politica, fine per cui la guerra può essere un mezzo utile in determinate circostanze, come la difesa da nemici o la necessità di schiavi** (persone che, per natura, meritano di essere schiave): “impegniamo il tempo in attività lavorative allo scopo di esercitare l’ozio (*scholé*) e **conduciamo guerre allo scopo di godere della pace**”.

Secondo A. il migliore regime politico ha tra le sue varie caratteristiche, oltre quella di avere **dimensioni territoriali e demografiche contenute ma comunque idonee a garantirne l'autosufficienza**, quella di vedere la prevalenza del **ceto medio**. Questo ceto (di cui lo stesso A. è espressione e portavoce) si pone come elemento di bilanciamento e di moderazione (giusto medio politico) verso i due estremi entrambi dannosi, dell'oligarchia (governo dei pochi/ricchi) e della democrazia (governo dei molti/poveri).



### Perché conviene/dobbiamo impegnarsi per la pace?

Dalla riflessione di Aristotele possono essere estrapolati **vari argomenti filosofici** volti a convincere della desiderabilità della pace e, dunque, dell'opportunità di impegnarsi nella sua ricerca e nella sua costruzione. In ciascun argomento entra in gioco un rapporto di **co-implicazione tra pace e felicità**, secondo cui la pace è di volta in volta (**intesa su scale diverse**) risultato/effetto o condizione/causa di felicità. In realtà pace e felicità si potrebbero considerare perfettamente sinonimi, nella misura in cui la pace può essere definita in senso "positivo" (pace massima) come "**piena realizzazione di sé**", come "**vita buona**" o come **condizione esistenziale caratterizzata da una "pienezza di vita"**.

**Primo argomento di tipo empirico** (fondato sull'esperienza pratica) rispetto alla **pace personale, interiore**: la pace, in quanto accordo e armonia della persona con se stessa, in quanto segno della raggiunta **padronanza di sé** della persona che vive secondo ragione e secondo virtù, in quanto condizione di **amicizia con sé stessi**, è espressione, attributo, effetto **di una vita felice**, che a sua volta è **fine ultimo/sommo bene** dell'essere umano. **La pace merita di essere ricercata in quanto chi la consegue è anche felice**. Pace interiore, dunque, come **risultato** della felicità.

**Secondo argomento di tipo empirico** rispetto alla **pace interpersonale e comunitaria**: la pace, in quanto **effetto/risultato di relazioni amichevoli con i propri familiari e con i propri concittadini**, fondate sul perseguimento del bene reciproco, merita di essere perseguita in quanto **senza amicizia non si può essere**

**pienamente felici. La pace merita di essere ricercata in quanto senza di essa, come senza l'amicizia, non si può essere pienamente felici.** Pace interpersonale e comunitaria come **condizione**, dunque, per la felicità.

**Terzo argomento di tipo empirico** rispetto alla **pace inter-comunitaria**: la **pace con le altre comunità politiche**, intesa come assenza di conflitto armato con le altre poleis o con altre organizzazioni politiche indipendenti, è condizione di felicità nella misura in cui **la guerra sottrae tempo alla ricerca della felicità che si compie nel tempo libero, nella vita politica**, ecc. **La pace merita di essere perseguita in quanto crea le condizioni interne più favorevoli alla ricerca della felicità.** La guerra è un mezzo necessario nel caso in cui occorra difendersi da nemici esterni o procurarsi schiavi, ma non un fine meritevole in sé di essere perseguito: la guerra verso barbari può essere giustificata in quanto utile a procurare forza-lavoro schiavile, che a sua volta rende possibile il tempo libero dei cittadini e l'esercizio della virtù.

**Argomento normativo unico**: la pace interiore, personale, così come la pace interpersonale e quella comunitaria, sono l'effetto della **regolazione delle passioni secondo il principio della "medietà"** ovvero delle virtù etiche, principio che a sua volta promuove la felicità intesa come piena realizzazione della natura umana. Si può dire allora che **la pace deve essere ricercata in quanto lo richiede la natura (razionale, politica) dell'essere umano**: la pace è un fine da perseguire perché rispecchia e realizza la natura umana, che ciascuno ha il compito/dovere di sviluppare al massimo grado possibile.

L'essere umano è un animale razionale e politico, esercita la propria razionalità in comune con gli altri per perseguire l'obiettivo comune di una vita buona, e come tale **deve cercare la pace in quanto condizione per la felicità.** Come tra le funzioni dell'anima esiste una gerarchia, così esiste una gerarchia parallela per i beni ricercati dagli esseri umani: i beni dell'anima (razionale) vanno preferiti, in quanto in essi sta la felicità; gli altri beni devono essere presenti, ma in subordine e nel giusto limite. **Vivere secondo una giusta gerarchia tra i beni (dell'anima, del corpo, esteriori) è garanzia tanto di pace, che di felicità.**

A differenza che in Platone, non ci sono in Aristotele argomenti di tipo storico-mitico (realizzare la pace per ricostruire una situazione ideale delle origini), né di tipo metafisico (realizzare la pace per rispettare la struttura ontologico-morale della realtà, che si proietta nella città ideale-modello-paradigma in cielo).

### **Quali sono i principali ostacoli alla costruzione della pace?**

A. tratta quasi esclusivamente degli **ostacoli alla pace nella comunità politica** (scala 3). A questo scopo nella *Politica* elabora una **teoria dei conflitti politici**, che ha il suo punto di forza in una minuziosa analisi delle **cause (aitiai)** della conflittualità interna alle poleis. Le cause di conflitto interno sono sostanzialmente di due tipi: cause di tipo **"etico"**, legate al "carattere" dei cittadini cui difettano le virtù, e cause di tipo **"sociale"**, legate agli interessi contrapposti delle diverse classi e dei diversi gruppi in cui la polis si divide. Sulla base dell'analisi delle cause dei conflitti politici A. ricostruisce le **dinamiche che conducono le varie costituzioni a mutare e degenerare.**

### **Con quali strategie e con quali mezzi è possibile realizzare la pace?**

Le strategie e i mezzi secondo cui una polis può raggiungere la pace (sia comunitaria che inter-comunitaria) e, così facendo, la felicità sono per A. sostanzialmente due: le **leggi** e l'**educazione**. Le une e le altre variano da polis a polis, secondo il regime costituzionale prevalente, ma in tutte e in ciascuna si possono individuare alcune condizioni di base che concorrono alla felicità pubblica e dunque alla pace.

**La pace/felicità pubblica è il prodotto di leggi che abbiano di mira il bene collettivo** (buone leggi) e di un regime politico e costituzionale che, al di là del numero dei governanti, si fondi sul governo delle leggi più che sul governo degli uomini. Aristotele traccia così il profilo di un **proto-costituzionalismo** o di quello che, in età moderna, viene definito Stato di diritto.

La legge protegge dagli arbitri e dalla violenza di singoli e gruppi, assicurando la pace come ordine sociale. Dalla *Politica* [parte dedicata a trattare della monarchia]: **“La legge è ordine. È preferibile, senza dubbio, che governi la legge più che un qualunque cittadino e, secondo questo stesso ragionamento, anche se è meglio che governino alcuni [sulla base del loro merito], costoro bisogna costituirli guardiani delle leggi e subordinati alle leggi.** È necessario che vi siano delle magistrature, ma non è giusto che questo solo governi, quando tutti sono uguali. Certo, **tutti i casi che la legge si rivela incapace di definire, neppure un uomo potrebbe conoscerli.** Però la legge, data una conveniente istruzione, impone ai magistrati di giudicare e di amministrare il resto secondo il parere più giusto; inoltre dà loro la possibilità di **introdurre quell'emendamento** che ad essi, dopo varie esperienze, sia sembrato migliore delle disposizioni stabilite. Quindi **chi raccomanda il governo della legge sembra raccomandare esclusivamente il governo di dio e della ragione, mentre chi raccomanda il governo dell'uomo, v'aggiunge anche quello della bestia perché il capriccio è questa bestia e la passione sconvolge, quando sono al potere, anche gli uomini migliori.** Perciò **la legge è ragione senza passione”.**

A. porta vari esempi di specifiche leggi o di metodi di “selezione” della classe dirigente concepite allo scopo di prevenire i conflitti agendo sulle loro cause (si vedano estratti dalla *Politica*).

Il governo delle leggi trova una delle sue migliori espressioni in un **sistema equo della giustizia**, capace di pacificare le liti tra cittadini ricorrendo a una **“terza parte”** riconosciuta come “medio” tra le parti in conflitto. Dall'*Etica nicomachea*: “Quando si litiga, ci si rifugia davanti al giudice perché l'andare dal giudice è un andare davanti alla giustizia, in quanto **il giudice vuole essere una specie di giustizia vivente**; e si cerca il giudice come medio (*mésos*), e alcuni chiamano i giudici “mediani” (*mesidíous*), in quanto raggiungendo il medio si raggiungerà il giusto. Dunque, **ciò che è giusto è medio, se è vero che lo è anche il giudice”.**

Il buon governo delle leggi si estende anche alle “relazioni internazionali”. Dalla *Politica* [parte dedicata a trattare del migliore regime politico]: “Uno stato potrebbe essere **felice**, ossia essere **governato bene**, nella misura in cui perduri nella sua **autosufficienza** coll'ausilio di **buone leggi**: in tale stato **il sistema della costituzione non sarà diretto alla guerra, né ad asservire i nemici [...].** È chiaro quindi che la preparazione bellica, nel suo complesso, la si deve tenere in pregio **non come scopo supremo di tutti, ma precisamente in vista di detto scopo** [ossia la felicità, cui concorre la pace come sua condizione]. Il bravo legislatore deve esaminare come uno stato, una stirpe e ogni altra comunità possano raggiungere in qualche modo un'esistenza agiata e la felicità ad essi possibile. Varieranno senza dubbio alcune delle disposizioni fissate per legge. Nel caso poi che lo stato abbia dei **confinanti**, spetta all'attività legislativa vedere **quali rapporti deve stabilire coi diversi popoli**, e in che modo deve usare misure convenienti a ciascuno di essi”.

A. affida la costruzione di cittadini virtuosi, orientati alla felicità propria e a quella pubblica, all'**educazione pubblica**: sia l'educazione in senso moderno, come sistema educativo aperto alla cittadinanza, sia come **educazione attraverso le leggi**. Si veda questo estratto dall'*Etica nicomachea*:

“Si ritiene che la gente **diventi buona**, chi per **natura**, chi per **carattere**, chi per **insegnamento**; ora, è chiaro che non dipende da noi che ci appartengano le doti naturali, esse derivano da qualche causa divina per coloro che sono davvero privilegiati. Il ragionamento, poi, e l'insegnamento probabilmente non hanno effetto in tutti i casi, ma **l'anima del discepolo deve essere esercitata attraverso i propri costumi a provare godimento e disgusto in modo corretto**, come fa la terra fecondata dal seme. Chi vive secondo la passione non ascolterà, e non comprenderà nemmeno, un discorso tendente a distoglierlo: e chi vive in questo modo come potrà mai essere in grado di migliorarsi? In generale la passione, a quanto pare, non si lascia domare dal ragionamento, ma dalla forza. **Quindi deve già essere presente un carattere in qualche modo predisposto alla virtù**, che ama il bello e disprezza il turpe.

È difficile però avere in sorte una buona educazione alla virtù fin dalla giovinezza, se non si è formati sotto leggi del giusto tipo: vivere in modo temperante e saper sopportare non è piacevole per la massa, e in particolare per i giovani. Per questo l'educazione e le attività dei giovani devono essere stabilite dalle leggi: infatti, diventando abituali, non risulteranno dolorose. **Forse non basta che quando si è giovani si riceva un'educazione**, e vi sia chi si prende cura di noi in modo corretto, ma, siccome anche da adulti si devono compiere in modo abituale quelle attività, **avremo bisogno di leggi** anche per questo, e quindi, più in generale, per l'intero ambito della nostra vita: **la massa obbedisce più alla costrizione che a un ragionamento, più a una punizione che al bello**. È questa la ragione per cui alcuni ritengono che i legislatori debbano richiamare i cittadini alla virtù ed esortarli al bello, perché li ascoltino coloro che sono già stati ben avviati alla virtù nei loro costumi; essi devono stabilire **punizioni e pene** per chi non ascolta ed è di natura inadatta, e devono espellere del tutto dalla comunità chi non può essere risanato: chi è dabbene e vive avendo di mira il bello ubbidirà, mentre chi è spregevole e desidera il piacere sarà punito con il dolore, come un animale da soma.

### Critiche di Aristotele a Platone

«Una legislazione come questa [*si riferisce alle norme che regolano la comunità politica ideale disegnata da Platone ne La Repubblica, a partire dalla messa in comune dei figli e delle donne, e dall'abolizione della proprietà privata per la classe dei guardiani, sia guerrieri che filosofi*] presenta a prima vista un **aspetto piacevole** e un **carattere filantropico**: chi l'ascolta esporre è ben disposto, pensando che essa **produrrà una mirabile amicizia di tutti verso tutti**». Si tratta, secondo Aristotele, di una illusione fatta oggetto di severe critiche su due livelli: propriamente **politologico** il primo, **antropologico** il secondo.

Secondo Aristotele, Platone ha avuto certamente ragione nell'individuare come scopo della sua riforma politica l'**unità** della città. Ma, nel perseguire questa finalità, ha ecceduto nel momento in cui ha confuso **la desiderabile unità della comunità politica con quella che è propria della famiglia o del singolo individuo**. Aristotele distingue invece in modo chiaro i piani, del singolo, della famiglia e della comunità politica.

Nel V libro della Repubblica Platone ha affermato che una comunità politica nella quale tutti possano dire «mio» e «non mio» delle stesse cose, fino a provare insieme «le stesse esperienze di dolore o piacere», finirà per presentare lo stesso grado di unità di un singolo individuo, in cui un dolore al dito è avvertito come proprio dall'intero organismo. Ma, osserva Aristotele, **la comunità politica (polis) si fonda sulla collaborazione di una pluralità di individui diversi per capacità e risorse, che proprio in virtù di questa diversità interagiscono nello scambio di beni e servizi privati e nel governo della cosa pubblica**; è esattamente questo scambio fra diversi che consente alla comunità politica un livello di «autosufficienza» superiore a quelli della famiglia e del singolo individuo. **La symphonia politica (unità di diversi, che restano tali) non può venire trasformata in una homophonia (unità di diversi che annullano la loro diversità) senza gravi conseguenze per il benessere e la libertà delle persone**.

Secondo Aristotele, dunque, Platone **nega l'essenza pluralistica della città**. Se anche fosse possibile, questo progetto non dovrebbe comunque venire attuato: «è evidente che **per natura non può esistere una città tanto unita come qualcuno sostiene, e quello che viene asserito come il massimo bene nelle città è proprio ciò che le distrugge**».

Destinato com'era a superare la divisione della città in due campi contrapposti (i ricchi e i poveri), il modello ideale platonico impedirebbe **l'alternanza dei cittadini al governo**, spaccando la polis tra un ceto dotato di potere, un secondo cui spettano le armi, e un terzo che ne viene permanentemente privato, con l'inevitabile effetto del **risentimento sociale** e del conseguente **conflitto interno, che opporrebbe il secondo e il terzo ceto al primo**. Nato per eliminare i conflitti, il modello platonico genera nuovi conflitti.

Queste obiezioni politologiche si fondano su un'ancor più **radicale critica di ordine antropologico**, che conferma l' indesiderabilità, oltre che l'impossibilità, del disegno politico della *Repubblica* di Platone.

In una società collettivistica quale quella platonica, sostiene Aristotele, **non vi sarebbe nessuna cura di tutto ciò - beni e persone - che risulta di proprietà comune**. «Si presta pochissima attenzione a quello che è comune a molti: ci si occupa molto in effetti delle cose private, meno di quelle comuni, e di queste solo nella misura in cui riguardano i singoli individui». Questo dato di fatto intrascendibile finirebbe per riguardare anche i figli comuni della città platonica: **«se ogni cittadino si trova ad avere mille altri cittadini come suoi figli [...] nel senso che uno qualunque di loro è figlio di qualunque cittadino, li trascureranno tutti nello stesso modo»**; infatti, «come poco vino dolce mescolato in molta acqua rende impercettibile la mistura, così accade anche per i rapporti di parentela, perché in una tale comunità è inevitabile che il padre si dia pochissimo pensiero dei cosiddetti figli, il figlio del padre e i fratelli tra loro». I due oggetti primari della cura e dell'affezione (tanto sul piano parentale quanto su quello patrimoniale) sono infatti **«il proprio e l'amato»**, cioè, **ciò che è amato in quanto è proprio**.

La distruzione dell'*oikos* prevista dal modello platonico renderebbe impossibile il fondamentale legame sociale dell'amicizia (*philia*), perché questo legame secondo Aristotele non può esistere senza il riconoscimento parentale e i vincoli familiari. In una città di tipo platonico neppure potrebbero esservi gioia e piacere, perché **fonte di «piacere inenarrabile» è appunto il poter considerare qualcosa come «proprio», nella sfera privata di affetti e patrimoni**. Nessuno sarebbe dunque felice nella città platonica: né i cittadini esclusi dal potere e dai suoi onori, né i governanti cui vengono negate appunto le gioie del "mio", della privatezza del possesso. Nessuno potrebbe neppure esservi virtuoso: la mancanza di beni privati rende impossibile praticare la generosità e la liberalità del dono; la mancanza di vincoli matrimoniali impedisce la temperanza sessuale. La città platonica rischia in più di diventare la **scena di una tragedia edipica universale**, per il diffondersi di parricidi e di incesti resi inevitabili dall'impossibilità di riconoscere i rapporti di consanguineità.

Gli stessi effetti desiderabili cui Platone mirava si possono conseguire integrando «l'ordinamento attuale» della proprietà privata sul piano morale e legislativo, **«con buoni costumi e un insieme di leggi corrette»**, che prescriveranno un certo grado di messa in comune dei frutti della proprietà (uso comune di alcuni beni, elargizioni agli amici e così via): è assurdo, conclude Aristotele, «che proprio colui che si proponeva di introdurre l'**educazione** nella città e pensava di renderla buona grazie ad essa, creda poi di riformarla ricorrendo a simili mezzi [abolizione della famiglia e della proprietà privata], invece di affidarsi al miglioramento dei costumi, alla filosofia e alle leggi».

In conclusione, Platone ha perseguito con una **violenta trasformazione delle basi sociali ed economiche della città** quei risultati che si potevano conseguire mediante una **riforma educativa e legislativa dei costumi privati e pubblici**, rimediando così ai difetti dell'egoismo della proprietà e alla divaricazione eccessiva tra ricchi e poveri.