

STEFANO PERFETTI

Università di Pisa

Immagini della *Repubblica* nei commenti medievali alla *Politica* di Aristotele: i casi di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino

La trasmissione delle dottrine platoniche attraverso la tradizione aristotelica medievale araba e latina è segnata da un susseguirsi di scambi, fraintendimenti e attese vanificate. Già Averroè aveva dichiarato di essersi risolto a commentare la *Repubblica* di Platone, per supplire al testo della *Politica* di Aristotele, che non era disponibile nel mondo arabo andaluso¹. E per quanto riguarda il mondo latino, è stato osservato che gli intellettuali universitari della prima metà del XIII secolo, in attesa di una traduzione latina della *Politica*, immaginavano che in quest'opera Aristotele avrebbe fornito un sistema del diritto rigoroso e deduttivo: «un ordine razionale si sarebbe sostituito alla selva empirica e disordinata del codice

¹ AVERROES' *Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal, C. U. P., Cambridge 1969, I, i, 8 (testo ebraico; cf. la trad. inglese a p. 122: «The first part of this art <of Politics> is contained in Aristotle's book known as *Nicomachea*, and the second part in his book known as *Politica*, and in Plato's book also upon which we intend to comment. For Aristotle's *Politica* has not yet come into our hands»). Evidentemente non era arrivata in Andalusia una versione araba della *Politica* che presumibilmente circolava nel Mashreq; cf. O. LEAMAN, *Averroes' Commentary on Plato's Republic and the Missing Politics*, in D. Agius-R. Netton (eds.), *Across the Mediterranean Frontiers. Trade, Politics and Religion, 650-1450*, Brepols, Turnhout 1997, p. 195; J. KRAEMER, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Brill, Leiden 1992, p. 240 (quest'ultima precisazione e la relativa bibliografia mi sono state cortesemente suggerite da Massimo Campanini).

giustiniano». Ma erano aspettative destinate a cadere nel vuoto. Infatti, una volta che fu disponibile la traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, intorno al 1260, risultò immediatamente evidente che la *Politica* non presenta un sistema perfetto di governo, ma si diffonde in una discussione comparativa di varie forme costituzionali².

Insomma, due storie di libri travisati: un libro sostituito (da parte di Averroè), e un doppio iperaristotelico (vagheggiato dagli intellettuali latini del XIII secolo). Ma anche all'interno della *Politica* vera e propria di Aristotele (non quella vagheggiata, ma quella reale che i *magistri* scolastici finalmente leggeranno nella seconda metà del Duecento) troviamo un'altra opera travisata.

Come sappiamo, nel secondo libro della *Politica* Aristotele espone criticamente alcuni temi della *Repubblica* di Platone. L'andamento della discussione aristotelica, almeno nelle sue linee generalissime, è chiaro: nel corso dell'esame dei vari livelli di *κοινωνία* («communio») ammissibili nello stato, la proposta platonica di comunanza di donne, figli e beni (*Resp.*, V 457d-473c) entra in gioco come esempio (teorico) di *κοινωνία* a largo spettro; inoltre Aristotele osserva che simili provvedimenti «comunitari» hanno carattere strumentale, cioè sono mezzi intesi a realizzare il massimo di unitarietà nello stato. Così i capitoli 2-5 del secondo libro della *Politica* contengono sia una critica all'assioma platonico secondo cui l'unità indifferenziata è il valore di riferimento, sia una critica agli istituti sociali e politici che dovrebbero realizzare questa unità.

Noi, che possiamo leggere per intero la *Repubblica* di Platone, ci accorgiamo subito del silenzio aristotelico su aspetti decisamente fondativi, come l'assimilazione di governanti e filosofi, oppure il fatto che l'unitarietà auspicata per lo stato discende dall'assunzione del Sommo Bene come cardine ontologico. È sin troppo evidente che la ricostruzione delle dottrine platoniche offerta da Aristotele, centrata sulla comunanza di figli, donne e beni, è decisamente parziale (nei due sensi del termine). Per gli antichisti di oggi si tratta, dunque, di capire quali siano le strategie di una presentazione così selettiva (se non intenzionalmente distorta)³. In questo senso

² Su questi temi cf. di recente G. FIORAVANTI, *Aristotele, i medievali, la sovranità*, in G. M. Cazzaniga (cur.), *Metamorfosi della sovranità tra stato nazionale e ordinamenti giuridici mondiali*, ETS, Pisa 1999, pp. 23-29 (gli spunti qui richiamati e la citazione sono alle pp. 23-24).

³ Si vedano, ad es., D. LANZA, *La critica aristotelica a Platone e i due piani della politica*, «Athenaeum» n.s. 49 (1971), pp. 355-392; L. M. NAPOLITANO VALDITARA, *La trattazione aristotelica*

Mario Vegetti ha sottolineato che il carattere selettivo dell'analisi aristotelica è «una restrizione [...] imposta [...] dai canoni di pertinenza disciplinare propri dell'epistemologia aristotelica. Il trattato sulla politica poteva e doveva limitarsi agli aspetti pertinenti del dialogo platonico; i nessi sintetici di cui esso constava venivano drasticamente sciolti e i suoi diversi aspetti sezionati, in modo che dell'idea del Bene si discuteva nei trattati etici, della psicologia in quello sull'anima, della teoria delle idee nella *Metafisica*»⁴.

Ma per i lettori del XIII secolo, un testo aristotelico che promette di discutere le dottrine esposte da Socrate ἐν τῇ Πολιτείᾳ τῆ Πλάτωνος, o meglio «in politica Platonis», costituiva un appetibile spiraglio su un libro non altrimenti accessibile. Ecco perché ho intitolato questa relazione «immagini della *Repubblica* di Platone»: perché nelle pagine che seguono cercherò di mettere a fuoco quelle 'istantanee' della *Repubblica* che i primi commentatori scolastici riuscirono a trarre dalla *Politica* di Aristotele⁵. Molti di loro, non avendo termini di raffronto, non potevano valutare

della «*Politièia*» di Platone (a proposito di Pol. II 1-5), in E. Berti - L. Napolitano Valditara, *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Japadre, L'Aquila-Roma 1989, pp. 135-159; R. F. STALLEY, *Aristotle's criticism of Plato's Republic*, e T. H. IRWIN, *Aristotle's defence of private property*, in D. Keyt - F. Miller jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA, 1991, rispettivamente pp. 182-199 e 200-225; M. CANTO-SPERBER, *L'unité de l'état et les conditions du bonheur public (Platon, République, V; Aristote, Politique, II)*, in *Aristote politique, Etudes sur la Politique d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque, publiées par A. Tordesillas, P.U.F., Paris 1993, pp. 49-71; R. MAYHEW, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Rowman and Littlefield, Lanham (Md.) 1997; R. F. STALLEY, *Plato and Aristotle on Political Unity*, in M. Vegetti - M. Abbate (curr.), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Bibliopolis, Napoli 1999, pp. 29-48; M. VEGETTI, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 112-114.

⁴ VEGETTI, *Guida alla lettura*, cit., p. 113. Del resto, già l'ultimo Platone, nel riassumere la dottrina della *Repubblica* in alcuni dei suoi dialoghi tardi (*Tim.* 17c-19e; *Leg.* V 739 b-d; *Criti.*, 110 c-d), selezionava soltanto i temi politici, in modo da poter «compiere esperimenti teorici nuovi sui temi che essa aveva trattato (ad es. sul bene nel *Filebo*, sulla dialettica nel *Parmenide* e nel *Sofista*): ibidem, p. 112; cf. anche ID., *L'autocritica di Platone: il Timeo e le Leggi*, in Vegetti - Abbate (curr.), *La Repubblica ... nella tradizione antica*, cit., pp. 13-27.

⁵ Parlando di «immagini della *Repubblica* di Platone» riecheggiano anche il titolo di un importante volume sulle interpretazioni di Platone nei secoli: A. NESCHKE-HENTSCHKE (ed.), *Images de Platon et lectures de ses oeuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Institut supérieur de Philosophie-Peeters, Louvain-Paris 1997.

il tasso di selettività della presentazione aristotelica. Anzi, per una sorta di forzoso principio di carità ermeneutica, erano obbligati ad accordare alla ricostruzione aristotelica una patente di autorevolezza e fedeltà.

I. *Quale fisionomia per la Repubblica?*

Nella seconda metà del Duecento, dunque, anche la *Politica* di Aristotele entra, con un certo ritardo, nel circolo delle letture universitarie dell'occidente latino e, pur non suscitando lo stesso interesse accordato ad altre opere, gode dei commenti di importanti pensatori scolastici. Tra questi, ricorderemo Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Pietro d'Alvernia (nel Duecento); Guido da Rimini, Walter Burley e Nicola Oresme (nel Trecento). E la ricezione scolastica della *Politica* non si limita ai commenti letterali, ma si estende a quelli *per quaestiones*, alla letteratura dei 'quodlibeta' e a quella degli 'specula principis' e degli scritti controversistici nella polemica tra papato e impero⁶.

Secondo la ricostruzione più probabile, Guglielmo di Moerbeke avrebbe terminato la sua traduzione latina della *Politica* verso il 1260 e di lì a pochi anni si sarebbero avuti i primi commenti⁷. Quello di Alberto dovrebbe risalire al 1265,

⁶ Cf. G. FIORAVANTI, *La Politica aristotelica nel medioevo: linee di una ricezione*, «Rivista di storia della filosofia», n.s. 52 (1/1997), pp. 17-29, 17-18. Si vedano anche J. DUNBABIN, *The reception and interpretation of Aristotle's Politics*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg, C. U. P., Cambridge 1982, pp. 723-737; G. FIORAVANTI, *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della Politica aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, 11 (1981), pp. 394-429; C. FLÜELER, *Mittelalterliche Kommentare zur 'Politik' des Aristoteles und zur Pseudo-Aristotelischen 'Oekonomik'*, «Bulletin de philosophie médiévale», 29 (1987), pp. 193-229; Id., *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen 'Politica' im späten Mittelalter*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1992.

⁷ Negli anni Sessanta del Duecento furono prodotte due traduzioni latine della *Politica*, una parziale (fino a II.11), forse ascrivibile a Guglielmo di Moerbeke, ed una completa, senz'altro ad opera di Guglielmo. Cf. FLÜELER, *Rezeption*, cit., pp. 15-29. Esiste l'edizione critica di entrambe. Per la *translatio imperfecta*: ARISTOTELES Latinus, *Politica (Libri I-II. 11). Translatio prior imperfecta interprete Guillelmo de Moerbeka (?)*, ed. P. Michaud-Quantin, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961. Per la *translatio completa*: ARISTOTELIS *Politiorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, ed. F. Susemihl, Teubner, Lipsiae 1872.

mentre quello di Tommaso presumibilmente fu steso nel periodo del secondo insegnamento parigino (1269-1272)⁸.

Forse è ottimistico parlare di immagini «della *Repubblica*» nei commenti di Alberto e Tommaso. Entrambi i dottori domenicani ricostruiscono lacerti dottrinali —istantanee, appunto— senza aver chiaro che tutto ciò andrebbe riferito al più ampio progetto che Platone espone nel suo testo capitale.

Già da un esame cursorio del commento di Alberto salta agli occhi che solo in un passo la *Repubblica* viene esplicitamente considerata come testo di Platone; in tutti gli altri casi ci si riferisce ai contenuti polemicamente riportati da Aristotele con formule come «opinio Socratis», «politia Socratis», «secundum Socratem», «lex Socratis», «leges quas de sua politia dedit Socrates». In altre parole, il lettore medievale potrebbe essere indotto da questo commento a ridurre inconsapevolmente la «politia Platonis» a mera dossografia socratica. A ciò si aggiunga che anche i contenuti delle *Leggi*, discussi nel capitolo 6 della *Politica*⁹, non vengono distinti chiaramente da quelli della *Repubblica* esposti in precedenza. Anzi, Alberto li considera espressamente come «leges [...] quibus [...] Socrates regulabat talem

8 Circa le date di composizione dei commenti di Alberto e Tommaso si vedano H.-F. DONDAINE - L.-J. BATAILLON, 'Préface' in S. THOMAE DE AQUINO *Sententia libri Politicorum*, ed H.-F. D. - L.-J. B. (in *Opera omnia*, t. XLVIII, Romae, Ad Sanctae Sabinae 1971), pp. A 8-10; J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, 2a ed. it. aggiornata, Jaca Book, Milano 1994, pp. 388-389. Anche questo commento tommasiano ha circolato a lungo in edizioni scorrette e rimaneggiate. Solo dal 1971 è disponibile l'edizione critica, nel citato t. 48 dell'edizione leonina. La situazione è invece ancora 'prescientifica' per il commento di Alberto (cf. J. R. PIERPAULI, *Vorstellung eines neues Editions- und Forschungsprojekts zur Politik des Albertus Magnus*, «Bulletin de philosophie médiévale», 40 (1998), pp. 61-75). Citerò da B. ALBERTI MAGNI *Politicorum lib. VIII*, in *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, vol. 8, L. Vivès, Parisiis 1891. Sui caratteri di questo commento si vedano G. FIORAVANTI, *Polittiae Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la Politica aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, 9 (1979), pp. 195-246; F. BERTELLONI, *De la politica como «scientia legislativa» a lo politico «secundum naturam» (Alberto Magno receptor de la Política de Aristoteles)*, «Patristica et Mediaevalia», 12 (1991), pp. 3-32.

9 Dovrei dire «in quello che *per noi* è il capitolo 6». Infatti la nostra divisione dei testi aristotelici in capitoli, canonizzata dall'edizione Bekker, è perlopiù l'eredità di un *editing* umanistico. La divisione albertina dei passi del II libro che ci interessano è invece la seguente: cap. 1 (=Bekker, capp. 1-4, 1260b27-1262b36); cap. 2 (=Bekker, cap. 5, 1262b37-1264b25); cap. 3 (=Bekker, cap. 6, 1264b26-1266a30).

politiam qualem dedit de uxoribus et pueris et possessionibus»; infatti, a detta del commentatore, «in capitulo isto Aristoteles disputat contra leges quas de sua politia dedit Socrates»¹⁰.

Che Alberto non abbia presente l'assetto del *corpus platonicum* così come lo conosciamo noi risulta chiaro fin dall'inizio, in quell'unico passo in cui la *Repubblica* viene esplicitamente considerata come un'opera (o meglio, parte di un'opera) di Platone. Appena arrivato al passaggio in cui Aristotele esemplifica l'ipotesi di una comunione totale tra i cittadini mediante la costituzione ideata da Socrate («in politia Socratis [...] *Quemadmodum in politia Platonis*, supple, scriptum est, qui fuit discipulus Socratis»), Alberto propone una connessione sistematica tra la *Repubblica* e il *Timeo*:

«Et est attendendum quod *Politia* Platonis est altera pars libri qui dicitur *Timaeus*, et tractavit in ea de iustitia positiva, et ordinatione civitatum, sicut in prima parte de iustitia naturali; quae apud Latinos rara est, quamvis habetur a quibusdam, et transtulit eam Apuleius philosophus, sicut primam partem de iustitia naturali transtulit et commentatus est Chalcidius; propter quod etiam in prima parte *Timaei* Critias philosophus aegyptius inducitur ibi reprehendens Solonem graecum, quod non secundum antiquas leges et urbanitatem Athenas et rem militarem in Athenis ordinavit, et dixit: “Graeci pueri estis, et non est in vobis ulla cana sapientia”; et protulit quamdam ordinationem quam dixit esse factam in Aegypto ante novem millia annorum»¹¹.

[«Si deve tener presente che la «politía» di Platone è la seconda parte del libro intitolato *Timeo*; in essa ha trattato la giustizia positiva e l'ordinamento degli stati, mentre nella prima parte ha trattato della giustizia naturale. Quest'opera è poco diffusa presso i Latini (anche se qualcuno la possiede), ed è stata tradotta dal filosofo Apuleio, mentre la prima parte sulla giustizia naturale è stata tradotta e commentata da Calcidio. Per questo anche nella prima parte del *Timeo* viene introdotto il filosofo egiziano Crizia che rimprovera il greco Solone per non aver ordinato Atene e l'esercito di Atene secondo antiche leggi e costumanze. Infatti dice: “Voi Greci siete fanciulli e non c'è

¹⁰ ALBERTI MAGNI *Politicorum lib.*, II, 3, 122.

¹¹ ALBERTI MAGNI *Politicorum lib.*, II, 1, 91-92. Con riferimento a PLATONE, *Tim.*, 21a-25d

presso di voi nessuna sapienza veneranda”; così espone un particolare ordinamento che dice essere stato fatto in Egitto novemila anni prima».]

Dunque le due opere si connetterebbero in un piano sistematico, anzi sarebbero le due parti di uno stesso libro: il *Timeo* è la prima parte, relativa alla «giustizia naturale», e la *Repubblica* è la seconda parte, relativa alla «giustizia positiva»¹². Alle spalle di una simile lettura agisce chiaramente una traccia di qualche modello chartriano del secolo precedente. Basterebbe rileggere ciò che scrive Guglielmo di Conches nel suo *accessus* al *Timeo*:

«Iusticia enim alia positiva, alia naturalis [...]. Deinde Plato, eius <scil. Socratis> discipulus, cum decem volumina de re publica composuisset, volens perficere quod magister suus proposuerat, de naturali iusticia hoc opus <scil. *Timaeum*> composuit»¹³.

[«Esistono una giustizia positiva e una giustizia naturale [...]. Pertanto Platone, discepolo di Socrate, dopo aver composto i dieci libri sulla «repubblica», volendo portare a compimento ciò che il suo maestro aveva prospettato, compose questa opera <scil. il *Timeo*> sulla giustizia naturale».]

E la stessa connessione, per quanto in forma meno schematica, era già presente in Bernardo di Chartres¹⁴. Ma il fatto non è sorprendente, dal momento che entrambi gli autori amplificano e leggono in una prospettiva cumulativo-sistematica uno spunto del commento di Calcidio¹⁵.

¹² In opere precedenti Alberto aveva già affrontato il rapporto tra giustizia naturale e giustizia positiva, rifiutando la nozione cosmica di giustizia naturale presentata nel *Timeo*: ad esempio nel commento all' *Etica nicomachea*, redatto nel 1250-52: *Super Ethica commentum et quaestiones*, lib. V, lect. XI, 419 (in ALBERTI MAGNI *Opera omnia*, XIV/I, ed. W. Kübel, Aschendorff, Münster 1968). Cf. in proposito D. E. LUSCOMBE, *Natural morality and natural law*, in *Cambridge Hist. of Later Medieval Phil.*, cit., pp. 705-718, 709.

¹³ GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, ed. E. Jeauneau, Vrin, Paris 1965, 59.

¹⁴ BERNARD OF CHARTRES, *Glosae super Platonem*, ed. P. E. Dutton, Pontifical Institute for Medieval Studies, Toronto 1991, 139-140.

¹⁵ *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, editio altera, Warburg Institute - E. J. Brill, London - Leiden 1975, 59-60.

Aggiungerei che Alberto, parlando di ‘giustizia positiva’, mostra di ritenere la *Repubblica* proprio una «politia», cioè una costituzione, una raccolta ragionata di leggi, ma non riconosce, o meglio non sa, che in essa il progetto politico è fondato su un’intera visione metaempirica della realtà.

Non si può concordare con gli editori «leonini» del commento di Tommaso, i quali nella seconda fascia di apparato menzionano questo passaggio di Alberto e suggeriscono che il Domenicano potrebbe far qui riferimento al *De Platone et eius dogmate* di Apuleio¹⁶. E’ senz’altro vero che i due libri di quest’opera di Apuleio sono dedicati il primo alla cosmologia e il secondo alla filosofia morale e politica; dunque potrebbero essere il modello di una connessione sistematica tra *Timeo* e *Repubblica* (connessione che il filosofo di Madaura avrebbe a sua volta ereditato da uno schema manualistico già diffuso nelle scuole greche). Tuttavia il *De Platone et eius dogmate* è chiaramente un compendio ipercondensato di dottrine platoniche. Alberto invece fa qui riferimento ad una vera e propria traduzione condotta da Apuleio («*transtulit eam Apuleius philosophus*») alla maniera della traduzione del *Timeo* procurata da Calcidio («*sicut primam partem de iustitia naturali transtulit et commentatus est Chalcidius*»). A questo punto possiamo pensare ad un’ennesima sortita fantasiosa di Alberto, oppure ad una traccia di effettive o supposte versioni latine di Platone, che Alberto attribuirebbe maldestramente ad Apuleio¹⁷.

Abbiamo dunque visto che il lettore medievale, che nei primi anni Sessanta del XIII secolo ha per le mani il commento di Alberto, corre il rischio di considerare la «politia Platonis» come la seconda parte del *Timeo*, dedicata alla giustizia positiva e rispecchiante in pensiero di Socrate. Ma le cose non andranno meglio col

¹⁶ Cf. THOMAE DE AQUINO *Sententia libri Politicorum*, A 123 (in apparato): «videtur Albertus intellexisse de libro Apulei *De dogmate Platonis*».

¹⁷ Nel suo commento trecentesco (per molti versi debitore di quello albertino) Nicola Oresme teneva distinti il *De Platone et eius dogmate* e l’altro fantomatico contributo traduttorio di Apuleio: «La Policie de Platon estoit la seconde partie d’un livre appellé *Tymeus*, et de cest livre prist plusieurs choses un philosophe appellé Apulleius et les translata en latin et composa un livre appellé *De dogmate Platonis*»: MAISTRE NICOLE ORESME, *Le livre de Politiques d’Aristote*, ed. A. D. Menut («Trans. Amer. Philosophical Soc.», n.s. 60), The American Philosophical Society, Philadelphia 1970, 76b. James Hankins ritiene che Alberto potrebbe qui riferirsi ad una traduzione tardoantica da una fonte medioplatonica, quella testimoniata dal ms. B. Apost. Vat., Reg. lat. 1572, ff. 77r-86r: J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Brill, Leiden - New York 1990, p. 4, n. 3. Nondimeno rimane evanescente l’attribuzione ad Apuleio.

commento di Tommaso, presumibilmente steso nel periodo del suo secondo insegnamento parigino (1269-1272). In esso, infatti, la fisionomia virtuale della *Repubblica* diventa ancor più evanescente. Ecco i due passaggi in cui si inquadra più esplicitamente la fonte platonica:

«Primo <Aristoteles> ponit ordinationem ciuitatis, quam tradidit Socrates uel Plato discipulus eius, qui in suis libris Socratem loquentem introducit»¹⁸.

[«Dapprima <Aristotele> espone l'ordinamento civile insegnato da Socrate o dal suo discepolo Platone, che nei suoi libri fa parlare Socrate».]

«Sed in filiis et uxoribus et possessionibus contingit ciues communicare ad inuicem, sicut traditur in politica Platonis: ibi enim dixit Socrates quod oportet ad optimam ciuitatem quod sint communes possessiones omnium ciuium et communes uxores, ita scilicet quod indifferenter omnes accedant ad omnes; et per consequens sequitur quod filii sint communes propter incertitudinem filiorum: et hoc tangit in principio *Thimaei*. Quaerendum est ergo utrum melius sic habere conuersationem politicam sicut nunc, aut secundum legem quam Socrates in sua politica scripsit»¹⁹.

[«Ma accade che i cittadini abbiano in comune tra di loro figli, mogli e beni, come si insegna nella politica di Platone: lì infatti Socrate dice che nella città migliore tutti i cittadini devono avere beni in comune e mogli in comune, dimodoché tutti possano indifferentemente aver rapporti con tutti; ne consegue che, non potendo stabilire la paternità, anche i figli siano comuni; un tema che accenna anche all'inizio del *Timeo*. Dobbiamo dunque chiederci se sia meglio avere le relazioni politiche così come le abbiamo ora, oppure secondo la legge che Socrate ha descritto nella sua politica».]

Se proseguiamo con quella che in semiotica si chiama lettura «immanente» di un testo, ossia fondata in maniera pressoché esclusiva sugli elementi interni e sulle chiavi di lettura che il testo stesso ci fornisce, è evidente che il lettore medievale di Tommaso doveva rimanere un po' disorientato di fronte ad entrambi i passaggi.

¹⁸ THOMAE DE AQUINO *Sententia libri politicorum*, II.1 A 121.

¹⁹ *Ibidem*.

Nel primo si parla di un «ordinamento civile insegnato da Socrate o dal suo discepolo Platone, che nei suoi libri fa parlare Socrate»; nel secondo si dice «sicut traditur in politica Platonis: ibi enim dixit Socrates ...». Senza una chiave di lettura esterna circa il rapporto tra Platone e le maschere di Socrate, da questi passi è difficile dire chi dei due è il ventriloquo. E comunque, nel resto del commento, anche Tommaso, pur parlando talvolta di «lex platonica», perlopiù usa formule come «lex Socratis», «positio Socratis», «ordinatio a Socrate assignata», «finis quem Socrates intendebat» e così via, dando anch'egli l'idea che Platone si comporti da dossografo di Socrate.

Cade invece del tutto in Tommaso quel rapporto tra giustizia naturale del *Timeo* e giustizia positiva della «politia Platonis» suggerito da Alberto²⁰ (il breve accenno al *Timeo* nel secondo passaggio qui sopra citato va riferito a *Tim.* 17b-19b, dove Socrate ricapitola in breve i provvedimenti politici profilati nella *Repubblica*).

II. Gli argomenti antiplatonici

Non è particolarmente interessante seguire Alberto e Tommaso nel loro commento agli argomenti antiplatonici imbastiti dallo Stagirita: entrambi i dottori domenicani ricalcano pedissequamente l'andamento della discussione aristotelica, associandovi una esposizione strettamente letterale, col minimo necessario di glosse esplicative. Sembra, insomma, che i due commentatori facciano propri gli assiomi 'realistici' che Aristotele oppone alle provocatorie misure collettivistiche di Platone. Mi limiterò ad una breve rassegna estremamente schematica. Dapprima i rilievi contro la comunanza di donne e figli (cf. *Pol.* II. 2-4):

[i] una *communicatio* che tenda troppo all'uniformità — come quella auspicata da Socrate — finirà per distruggere lo stato, dato che questo per sua natura deve essere costituito da una pluralità organica di membri diversi per specie (a differenza di un'alleanza militare, dove conta solo la forza numerica di elementi simili)²¹.

²⁰ Questa limitazione vale per il segmento «platonico» qui considerato. Per un quadro più ampio su *ordo naturae, politicus et iuridicus* nei commenti alla *Politica* di Alberto e Tommaso, si veda J. R. PIERPAULI, *Die praktische Vernunft als vis ordinativa. Albert und Thomas in Vergleich*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen âge», 66 (1999), pp. 73-87.

²¹ Cf. ALBERTI MAGNI *Politicorum lib.*, II. 1, 92-95; THOMAE DE AQUINO *Sententia libri politicorum*, II. 1, A 121-123. Circa il commento albertino a questi passaggi si veda M. S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 37-39.

[ii] «Minime ... cura sortitur quod plurimorum est commune». Così suona nel latino di Guglielmo di Moerbeke il celebre assunto di *Pol.* II. 3, 1261b33-34: «Di ciò che appartiene a molti finisce per non curarsi nessuno». Un assioma pratico d'esperienza cui Aristotele annette la critica a *Resp.* 462c-464a. Platone aveva detto:

«La città in cui il maggior numero di cittadini usa con l'identico scopo e alla stessa maniera l'espressione "il mio" e il "non mio" non è forse quella governata nel modo migliore? [...] E non è quella che più si avvicina a un singolo individuo? [...] E non saranno soprattutto i nostri cittadini ad avere in comune la stessa cosa, che denomineranno "mia"?»²².

Aristotele denuncia l'argomento platonico come paralogismo in cui il valore di «meus» inteso «discretive sive sigillatim» —ossia «distributive» (un *mio* detto da ciascuno in prima persona)— sarebbe talvolta indebitamente esteso «collective» (un *mio* detto dalla comunità)²³.

[iii] La promiscuità non solo renderà inevitabili unioni incestuose e violenze tra consanguinei, ma le renderà anche inespugnabili (data l'irriconeoscibilità dei gradi di parentela 'naturale')²⁴.

Seguono i rilievi contro la proprietà collettiva (cf. *Pol.* II. 5, 1262b37-1264a11). E qui Aristotele si fa sostenitore di un equilibrato compromesso tra proprietà privata (oggetto di cura e fonte di felicità per il possessore) e suo uso comune tra amici (frutto della virtù dei proprietari). Sulla base di questa impostazione lo Stagirita osserva che i «nimis unum facientes civitatem» («quelli che vogliono rendere troppo unitario lo stato») impediscono anche due virtù: la temperanza sessuale nei confronti della donna altrui e la liberalità nel concedere l'uso dei propri beni agli amici.

La discussione dei problemi inerenti alla proprietà collettiva conduce inevitabilmente al tema della divisione tra le classi sociali (cf. *Pol.* II. 5, 1264a11-b25). La *politia Socratis* prevede infatti misure estreme di collettivismo per il gruppo

²² PLATONE, *Resp.* V, 462c-464a, tr. Vegetti, in VEGETTI, *Guida alla lettura*, cit., p. 69.

²³ Cf. ALBERTI MAGNI *Politicorum lib.*, II. 1, 95-96; THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri politicorum*, II. 2, A 124-126.

²⁴ Cf. ALBERTI MAGNI *Politicorum lib.*, II. 1, 96-99; THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri politicorum*, II. 3, A 127-129.

dirigente, per i φύλακες (che diventano «senatores custodientes civitatem» in Alberto; «principes civitatis», «custodes civitatis» o «nobiles qui custodiunt civitatem» in Tommaso)²⁵; ma rimane largamente indeterminato se e in quale misura simili provvedimenti debbano essere applicati anche alla massa dei ceti produttori²⁶. Se tutto sarà in comune a tutti, non si vede come i produttori debbano accettare di sottomettersi alla classe dirigente. Se invece poniamo che i contadini (cioè il gruppo più numeroso tra i produttori) debbano avere un controllo diretto dei terreni e delle produzioni agricole, come si può pensare che costoro consegnino onestamente i frutti dei campi al ceto 'improduttivo' solo per ossequio all'ordinamento politico? Alberto Magno sigla questo punto con un motto lapidario: «in communibus inaequalibus existentibus laboribus et fruitionibus generantur lites», ossia «i conflitti si generano quando c'è sperequazione tra produzione e fruizione dei beni»²⁷.

I commenti di Alberto e Tommaso sembrano, insomma, aderire *toto pectore* ai rilievi mossi da Aristotele contro il collettivismo platonico. E comunque nessun elemento dottrinalmente rilevante viene introdotto dai due domenicani, che riducono il loro compito ad una minuta scansione numerata delle subargomentazioni ricavabili dalla pagina aristotelica (anche gli aspetti più disordinati e ripetitivi del testo di Aristotele vengono architettonicamente enucleati come serie finita di *rationes contra*, dando l'impressione complessiva di un algido formalismo scolastico)²⁸.

²⁵ Cf. ALBERTI MAGNI *Politicorum lib.*, II.1, 101: «custodes, id est senatores custodientes civitatem: praelati enim antiquitus custodes dicebantur et pastores»; THOMAE DE AQUINO *Sententia libri politicorum*, I. 3, A 128-129, rr. 89-91: «principes civitatis et alii magni viri qui agunt curam de rebus communibus civitatis» (cf. anche rr. 53-54 e 172-173).

²⁶ Circa la tensione teorica su questo punto nel dibattito accademico-aristotelico, si veda D. DAWSON, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, O. U. P., Oxford-New York 1992, pp. 89-91.

²⁷ ALBERTI MAGNI *Politicorum lib.*, II. 2, 109.

²⁸ Una simile circospezione esegetica, particolarmente avvertibile nella sezione che stiamo considerando, non ci deve tuttavia far dimenticare che la ricezione della *Politica* aristotelica determinò comunque una svolta dottrinalmente progressiva nel pensiero del XIII secolo su temi quali la fondazione di una 'filosofia della politica', il riconoscimento della naturalità della dimensione politica (che in prospettiva, diciamo, 'agostiniana' appariva come conseguenza del peccato d'origine), il carattere alternativo di regno, aristocrazia e democrazia (non più sussumibili nell'unica *potestas integra del regnum*) o il rapporto tra bene individuale e bene collettivo: su questi temi si vedano BERTELLONI, *De la politica*, cit., passim; FIORAVANTI, *La Politica aristotelica*

Unica eccezione a questa linea di tendenza sono quei passi in cui Alberto cerca di integrare i tratti allusivi del cettato aristotelico con un mosaico di citazioni — perlopiù definizioni — tratte da Cicerone (e occasionalmente da Virgilio, Seneca, Vegezio, Vitruvio, Boezio o dalla Sacra Scrittura)²⁹.

III. Conclusioni

Abbiamo visto che Alberto e Tommaso, trovandosi di fronte, quasi corpo estraneo, la sequenza (anti-)platonica di *Politica* II, cercano dapprima di metabolizzarla in virtù delle informazioni 'biblio-dossografiche' a loro disposizione. E così il *Timeo*, la tradizione chartriana sul *Timeo*, il ricordo di Apuleio, la distinzione tra giustizia naturale e giustizia positiva aiutano ad addomesticare il corpo estraneo e tendenzialmente empio della *lex Socratis*.

Per quanto riguarda poi il commento letterale appeso ai meandri del testo aristotelico, come abbiamo detto, i due dottori scolastici aderiscono all'andamento della confutazione antiplatonica di Aristotele con un 'mimetismo' stretto e un po' deludente³⁰. Chi va in cerca di fuochi d'artificio esegetici forse dovrà rivolgersi altrove. Magari ad un *quodlibet* che Enrico di Gand avrebbe sviluppato di lì a pochi anni, intorno a questi stessi passi aristotelici. Infatti, nella *quaestio* «Utrum bonum sit omnia esse communia in civitate», stesa presumibilmente intorno al 1279-98³¹, questo influente maestro secolare dell'università di Parigi risolve l'inconciliabilità teorica dei modelli di Platone e Aristotele con il sorprendente funambolismo teologizzante che qui sintetizzo: parlando per bocca di Socrate, ma in realtà venuto a conoscenza in Egitto del testo biblico, Platone avrebbe tratteggiato

nel Medioevo, cit., pp. 20-21, 24-25; Id., *Aristotele, i medievali e la sovranità*, cit., pp. 24, 28-29; KEMPSHALL, *The Common Good*, cit., pp. 33-53; R. LAMBERTINI, *La diffusione della Politica e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, «Quaderni storici», 34 (1999), pp. 677-704.

²⁹ Cf. ad es. ALBERTI MAGNI *Politicorum lib.*, II. 1, 96, 99-100, 108, 114, 116.

³⁰ Cf. FIORAVANTI, *La Politica aristotelica nel Medioevo*, cit., p. 17.

³¹ *Quodlibeta*, IV. 20, che leggo in M. HENRICI GOETHALS A GANDAVO *Aurea Quodlibeta*, Venetiis, apud Iacobum de Franciscis, 1613 (2 voll.), ff. 197v-199r. Per la cronologia cf. R. MACKEN, Introd., p. xvii, in HENRICI DE GANDAVO, *Quodlibet I*, ed. R. Macken, Leuven U.P.-Brill, Leuven-Leiden 1979.

la condizione edenica dell'umanità nello stato di innocenza originario, una condizione che dopo la caduta può essere solo vagamente richiamata dalle regole delle comunità cenobitiche; Aristotele invece prospetta un sistema realistico ed adeguato all'attuale *natura lapsa* dell'umanità; entrambe le visioni sono tuttavia destinate, in una prospettiva escatologica, ad essere superate e sostituite dalla condizione della 'natura riparata in virtù della grazia divina'³².

In questo modo Enrico di Gand neutralizza il potenziale apporto di Platone ed Aristotele alla fondazione di una scienza politica laica ed autonoma e risolve il discorso politico subordinandolo ad una chiave di lettura teologica.

Mettiamoci un'ultima volta nei panni di un lettore del XIII secolo in cerca di informazioni sulla *Repubblica* di Platone — e immaginiamo un lettore dotato di curiosità storica e non incline alle ebbrezze della metastoria sacra: di fronte allo snaturamento del discorso aristotelico prodotto da Enrico di Gand non potrà che storcere il naso, continuando a preferirgli quelle immagini, sia pure sbiadite, che ci vengono offerte dell'esegesi cauta e di limitato cabotaggio elaborata da Alberto e Tommaso*.

³² *Quodlibeta*, IV. 20: «patet plane quod haec est dispositio civitatis quam Socrates, immo Plato sub nomine Socratis, depinxit, aspiciendo licet a longinquo et quasi lippientibus oculis ad statum humanae naturae, ut nata esset existere in statu optimo naturae, ut natura erat, qui non erat nisi status innocentiae naturalis; [...] forte ignoravit et forte divina visitatus illustratione agnovit. Legitur enim in maiori prologo super Platonem quod Plato in Aegypto profectus est, ut legem Moysi et prophetarum oracula conspiceret», f. 198va-b; «Et licet dispositio Socratis esse melior simpliciter, dispositio Aristotelis melior secundum statum naturae lapsae in solis naturalibus sine gratia existentis, neutra tamen est melior homini in statu naturae per gratiam reparatae quantum ad totum populum christianum, aut quantum ad communicantes civitatum», f. 199rb. La *quaestio* è acutamente discussa in KEMPSHALL, *The Common Good*, cit., pp. 163-164. Il 'mitologema' di un viaggio egiziano in cui Platone avrebbe conosciuto direttamente i testi biblici, collegato al tema patristico dei *furta Graecorum*, è attestato in Agostino (*De doctrina christiana*, II. 28.43, *Retractationes*, II. 30. 4, *De civitate Dei*, VIII. 11).

* Una prima versione di questo articolo è stata presentata al convegno "La tradizione della *Repubblica* di Platone tra Medioevo e Umanesimo", Pavia 24-27 maggio 2000. Ringrazio Massimo Campanini, Gian Carlo Garfagnini e Lidia Lanza per gli utili suggerimenti.