

Dialettica e politica da Platone ad Aristotele: il ruolo dell'endossalità nella scienza politica aristotelica

SILVIA GULLINO¹

Sommario: 1. Dialettica e politica in Platone e Aristotele. 2. Il ruolo degli *endoxa* nella dialettica aristotelica. 3. Gli *endoxa* in ambito politico. 4. Lo *spoudaios* come fonte di *endoxa* nella filosofia pratica di Aristotele. 5. Una precisazione sugli *endoxa* politici. 6. Aristotele e Platone. 7. Conclusioni.

Abstract: On the basis of the definition of Dialectic given by Aristotle in Topics I, 1, endoxality turns out to be a problem that must be placed at the center of attention by scholars.

Through a survey of the characterizations of the endoxa given in the books I and VIII of the Topics and of the use of the endoxic propositions in the Aristotle's political works, I would like to show that, according to Aristotle, political endoxa are not to be considered exclusively as "thought shared by the majority of the population", but also as "opinion of the man of value" (the *spoudaios* or the *phronimos*), which constitutes the canon for the political choice and action, and therefore the most reliable source of judgments truthful.

This characterization of endoxality in Aristotelian philosophy is what allows us to understand the difference between the endoxa of Aristotle and the Platonic evaluation of simple political doxai.

Keywords: *Aristotle, Dialectic, Endoxa, Endoxality, Politics, Plato.*

1. Dialettica e politica in Platone e Aristotele

La nozione di "dialettica" ha da sempre costituito uno dei temi più complessi e significativi della filosofia occidentale; infatti, tale metodo, "nato" con Zenone di Elea nel V secolo a.C., fu posto al centro dell'attenzione dei principali filosofi di epoca classica, che ne analizzarono la valenza e la portata, giungendo a formulare giudizi spesso contrastanti fra loro. Tale è il caso di Platone e di Aristotele, i quali, rispettivamente, ritennero che la dialettica (ovvero la *technē dialektikē*) coincidesse con la filosofia e con la scienza suprema², o attribuirono ad essa il significato di "tecnica argomentativa", utilizzabile però, in quanto tale, dalle scienze, e dunque anche dalla filosofia³.

1 Università della Calabria. Silvia Gullino, Dottore di Ricerca in Filosofia, svolge la propria attività presso il Dipartimento di Lingue e Scienze dell'Educazione dell'Università della Calabria, dove è Assegnista di Ricerca. In passato, è stata più volte Assegnista di Ricerca presso il Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell'Università degli Studi di Padova, dove è anche Cultrice della Materia in Storia della Filosofia Antica. Tra le sue pubblicazioni, che riguardano il pensiero antico e, in particolare, Aristotele e la tradizione aristotelica, figurano le recenti monografie su *Aristotele e i sensi dell'antarchia* (Padova, 2013), *Pathos* (Milano, 2014) e *Philia* (Milano, 2017).

2 Cfr. M. MIGLIORI – A. FERMANI (a cura), *Platone e Aristotele: dialettica e logica*, Brescia, Morcelliana, 2008, nonché i precedenti lavori di G. RYLE, *Dialectic in the Academy*, in R. Bambrough (ed.), *New Essays on Platon and Aristotle*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 39-68.

3 Cfr. ARISTOT. *Top.* I 2. 101 a 34 – 101 b 34. 19. L'utilità «in rapporto alle scienze secondo la filosofia», infatti, viene citata come terza utilità della dialettica, ma ad essa Aristotele fa seguire, introducendola con l'ambigua

Del resto, se per Platone la parola “dialettica” era sinonimo di “filosofia” – e dunque essa era considerata una “tecnica finalizzata alla conoscenza” (*techne gnoristike*)⁴ –, per Aristotele era esclusivamente una “tecnica volta a mettere alla prova le opinioni altrui” (*techne perirastike*), cioè aveva un’attitudine solo “peirastica”⁵.

Nel suo essere messa a confronto con le scienze, la dialettica fu anche indagata in riferimento alla politica, e dunque ne fu valutata l’utilità per la disciplina che aveva il maggior interesse “pratico” agli occhi di entrambi i filosofi, occupando un posto preminente nel pensiero filosofico di Platone⁶, e costituendo la “scienza architettonica” nell’ambito della filosofia pratica dello Stagirita⁷. In particolare,

espressione ἔτι δέ, un’apparentemente ulteriore utilità, quella «rispetto alle cose prime concernenti ciascuna scienza». Cfr. C. ROSSITTO, *Sull’uso dialettico e retorico del termine exetasis nella tradizione platonico-aristotelica*, in C. ROSSITTO, *Studi sulla dialettica in Aristotele* cit., pp. 227-286; E. BERTI, *Il valore epistemologico degli endoxa secondo Aristotele*, in E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici. I: Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 317-332; A. BERIGER, *Die aristotelische Dialektik. Ihre Darstellung in der “Topik” und in den “Sophistischen Wiederlegungen” und ihre Anwendung in der “Metaphysik”* M, 1-3, Heidelberg, Winter, 1989; R. SMITH, *Dialectic and Method in Aristotle*, in M. SIM (ed.), *From Puzzles to Principles? Essays on Aristotle’s Dialectic*, Lanham (MD) – Oxford, Lexington Books, 1999, pp. 39-55. Del resto, proprio Aristotele, nella maggior parte dei propri trattati, utilizzò un modo di procedere definito “dialettico”, intendendo tuttavia con tale termine una tecnica di discussione che prevedeva il confronto di due opinioni diverse, sostenute da interlocutori reali o fittizi, in cui ognuno cercava di far valere la propria tesi confutando quella dell’“avversario”. Pertanto, per Aristotele, la dialettica serviva ad indicare l’arte di argomentare correttamente nel campo delle opinioni, quando a discutere erano interlocutori aventi opinioni diverse. Ciò nondimeno, Aristotele attribuì alla dialettica un’utilità che andava ben oltre il semplice prevalere nelle discussioni su temi non scientifici, poiché riteneva che essa fosse il solo strumento per procedere nell’ambito delle scienze, in mancanza di principi già dati. Ciò avveniva attraverso un particolare esame di opinioni opposte, basato sul vaglio contemporaneo di ciascuna di esse e della sua negazione, in modo da formare un’aporia, cioè una situazione di apparente impasse derivante dall’impossibilità di dare una risposta precisa ad un problema, dinnanzi a due soluzioni che, per quanto opposte, apparivano entrambe valide. Tale aporia andava poi sviluppata in entrambi i sensi, deducendo le conseguenze che derivano dalle due opposte opinioni che la formavano. Se le conseguenze di una di queste due opinioni erano confutate, cioè se approdavano a una contraddizione, la loro confutazione equivaleva alla dimostrazione dell’opinione opposta. Negli altri casi, la dialettica permetteva comunque di discernere quanto di vero e quanto di falso vi fosse stato in ognuna di esse. In questo modo il dialettico era in grado di riconoscere più facilmente il vero e il falso, cioè l’opinione vera e quella falsa. Per un completo *status quaestionis* su questi temi, si veda C. ROSSITTO, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2000. Cfr., anche, a tale riguardo, E. BERTI, *La dialettica in Aristotele*, in AA. VV., *L’attualità della problematica aristotelica*, Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele (Padova 6-8 aprile 1967), Padova, Antenore, 1972, pp. 33-80 e, in precedenza, C.A. VIANO, *La dialettica in Aristotele*, in AA. VV., *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1958, pp. 36-62; C. THUROT, *Études sur Aristote: Politique, dialectique, rhétorique*, Paris, Durand, 1860; L. Lugarini, *Dialettica e filosofia in Aristotele*, «Il Pensiero», 4, 1959, pp. 48-69; J. MOREAU, *Rhétorique, dialectique et exigence première*, in AA. VV., *La théorie de l’argumentation*, Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963, pp. 206-218. Cfr. anche E. BERTI, *Aristotele. Dalla Dialettica alla Filosofia Prima*, Padova, Cedam, 1977

4 Cfr. E. BERTI, *Si può parlare di una evoluzione della dialettica platonica?*, in *Dialettica oggi*, «Koiné», XII, 3-4, 2005 e M. VEGETTI, *La dialettica nella Repubblica di Platone*, in *Dialettica oggi*, «Koiné», XII, 3-4, 2005.

5 Cfr. ARISTOT. *El. Sof.* 8, 169 b 25; 171 b 4. In quanto peirastica, la dialettica si distingue dalla sofistica poiché si rivolge all’avversario ignorante, mentre la sofistica tende a “mettere in scacco” anche colui che è dotato di scienza. Cfr., a tale riguardo C. ROSSITTO, *La possibilità di un’indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella Metafisica*, in *EAD.*, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 35-66, spec. p. 61 dove, parafrasando Aristotele, si ricorda che: «la dialettica, infatti, ha sì lo stesso oggetto della filosofia, cioè l’essere e le sue proprietà, ma rimane distinta dalla filosofia per la diversa capacità con cui lo affronta; infatti, la dialettica è *peirastike*, la filosofia è *gnoristike*».

6 Cfr. F. ADORNO, *Dialettica e politica in Platone. Saggio sul Politico e sulle Leggi*, Firenze, L’arte della stampa, 1955; F. ADORNO, *Il pensiero politico di Platone*, Torino, Loescher, 1957; A. CAVARERO, *Dialettica e Politica in Platone*, Padova, Cedam, 1976. Come afferma M. Vegetti, in PLATONE, *La Repubblica*, commento a cura di M. VEGETTI, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007, vol. 5, (cap. H: *Dialettica*, par. *Lo statuto della dialettica*, p. 415): «La dialettica sta dunque al sapere come il “buono” sta all’essere e [...] la sua *dynamis* corrisponde alla *dynamis* del “buono”, e la rappresenta nella concretezza dell’interazione discorsiva fra gli uomini».

7 Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* 1, 2; nonché ARISTOT. *Metaph.* E (6), 1, 1025 b 3 - 1026 a 32. Per Aristotele, infatti,

Platone esaminò l'utilità che la dialettica poteva arrecare alla politica nella *Repubblica*⁸ e nel *Politico*⁹; segnatamente, come è stato sottolineato dagli studiosi, nel primo dei due dialoghi¹⁰, egli descrisse il *dialegethai* come la scienza suprema, vale a dire come il solo metodo in grado di condurre il filosofo fino alla conoscenza del Buono, la quale ultima era necessaria ai buoni politici per governare¹¹. Quivi, dunque, la dialettica coincideva con la "politica" – e quindi con la "filosofia" –, ed era intesa come una scienza teoretica e pratica al tempo stesso, del bene dell'uomo e del bene della *polis*¹².

le "scienze pratiche" costituivano una specifica modalità del sapere; etica e politica, poi, erano parti di una sola ed unica scienza, che il filosofo definiva, per lo più, "scienza politica" e, almeno una volta "filosofia pratica". Cfr., al riguardo, la *Prefazione* a E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici III - Filosofia pratica*, Brescia, Morcelliana, 2008, p. 7, nonché M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza, 2002 (1989¹), spec. pp. 159-183. Anche e proprio per questo, la politica può essere chiamata anche "filosofia pratica" (cfr., al riguardo, la raccolta curata da M. RIEDEL, (hrsg) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg i.B., Rombach, 1972-1974, nonché l'opera di T. GUTSCHKER, *Aristotelische Diskurse*, Stuttgart-Weimar, J.B. Metzler Verlag, 2002, sul dibattito contemporaneo a proposito della "filosofia pratica" di Aristotele). Cfr. infine R. BODÉÜS, *Politique et philosophie chez Aristote*. Recueil d'études. Namur, Société des Études Classiques, 1991. All'inizio dell'*Etica Nicomachea* Aristotele non esita a dichiarare che l'oggetto della "scienza politica" è il bene supremo dell'uomo, cioè il suo fine ultimo, quello in vista del quale vengono ricercati tutti gli altri. Parlare del "bene", inteso come fine dell'uomo, significa parlare di qualcosa che non è ancora realizzato, ma che proprio per questo si vuole realizzare e deve poter essere realizzato, cioè di qualche cosa che è "praticabile" e "da praticarsi". E esso, per Aristotele, non è soltanto il bene del singolo individuo, bensì è il bene dell'intera *polis* e, perciò, la scienza che se ne occupa è la scienza della *polis* stessa, ovvero la "scienza politica". Cfr. anche M. ZANATTA, *Introduzione alla filosofia di Aristotele*, Milano, BUR, 2010.

8 Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, commento a cura di M. Vegetti, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007; M. VEGETTI, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma, Carocci, 2009 e G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi, 1971.

9 Per una disamina completa delle occorrenze dei termini *dialegethai* e *dialektike* nei dialoghi di Platone, cfr. M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2002, pp. 345-354. In generale, per indicare la dialettica Platone si serve per lo più dell'infinito sostantivato "*to dialegethai*", ma la prima esplicita designazione della dialettica compare nel V libro della *Repubblica* (V 477 c-d), in cui si afferma che essa è una "tecnica", dotata di una propria *dynamis*, cioè una capacità efficace in grado di produrre effetti specifici. In seguito, però, (515 c 5) Platone la designa come una scienza (*episteme*), consistente nella «capacità di interrogare e rispondere nel modo più scientifico». Cfr. J. ANNAS, *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 282 ss.

10 Specialmente nei libri VI e VII. Come sottolineato da M. Vegetti nel suo commento al libro VII della *Repubblica* di Platone (Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, commento a cura di M. VEGETTI, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007), dato il suo valore epistemologico di "conoscenza del buono", secondo Platone il sapere dialettico legittimava ed autorizzava il governo della *polis* da parte dei suoi detentori (cfr. PLAT. *Resp.* 534 d – 540 d-e). Essa era dunque una scienza regia.

11 Si veda a tale riguardo l'importante saggio di E. BERTI, *L'idea del bene in relazione alla dialettica*, in G. REALE – S. SCOLNICON (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2002, pp. 307-317. Tale tematica è analizzata da Platone nei libri VI e VII della *Repubblica*, nel contesto della definizione della natura intellettuale della figura del filosofo/governante. I filosofi/governanti sono descritti come coloro che conoscono l'esistenza di un livello di verità ideale oltre l'empirico, l'idea del Buono, che rappresenta un punto di riferimento assoluto per la conoscenza e per la prassi etico-politica. Quivi, si afferma che la forma di sapere che è propria dei filosofi è la dialettica, che per la propria natura fondativa si situa su di un livello superiore anche rispetto alle scienze più elevate quali sono le matematiche. Quivi, Platone realizza altresì la propria più compiuta descrizione delle caratteristiche del sapere dialettico. Cfr. M. VEGETTI, *Guida alla lettura della Repubblica* di Platone, Roma-Bari, Laterza, 1999.

12 Per il suo valore epistemologico di "conoscenza del Buono", per Platone il sapere dialettico legittimava ed autorizzava il governo della *polis* da parte dei suoi detentori (cfr. PLAT. *Resp.* 534 d – 540 d-e).

Più complesso è il discorso riguardante Aristotele, che connetteva la dialettica alla politica attraverso la mediazione della retorica, ritenuta una “diramazione” (*paraphyses*) delle prime due:

«Poiché le argomentazioni dipendono da questi tre mezzi [*scil.*: il carattere dell’oratore, la predisposizione dell’ascoltatore e il discorso stesso], è evidente che comprenderle è proprio di chi è in grado di compiere ragionamenti logici (*sylogisasthai*) e di riflettere (*theoresai*) intorno ai caratteri, alle virtù e alle emozioni [...]. Di conseguenza, ne risulta che la retorica è una sorta di diramazione (*paraphyses*) della dialettica e della scienza etica, che è giusto definire politica. Per questo motivo, la retorica indossa la maschera della politica (*to schema to tes politikes*), e lo stesso fanno quanti pretendono di possederla, ora per ignoranza, ora per ciarlataneria o anche per altri difetti umani» (Aristot. *Rhet.* I 2, 1356 a 25-27).

Per Aristotele, la retorica, prevedendo la conoscenza delle passioni e dei caratteri morali – ovvero delle virtù e dei vizi, che erano oggetto dell’etica –, era assimilabile ad una “parte” della politica e, al contempo, contemplando il possesso della capacità di formulare argomentazioni intrinsecamente valide, di competenza della dialettica, era anche una “branca” di quest’ultima¹³. Pertanto, la retorica doveva essere collegata ad entrambe le discipline e, in particolare, assomigliava alla dialettica, per il fatto di mancare di un oggetto definito e di rientrare fra le «facoltà di fornire ragionamenti (*dynameis tines toy porisai logoyis*)»¹⁴.

Sull’affinità fra retorica e dialettica, Aristotele insistette in più occasioni all’interno della *Retorica*, ricordando che entrambe le discipline erano tecniche (*technai*) dotate di un metodo proprio e di ferree regole da rispettare. In tal senso, egli polemizzava coi retori ad esso contemporanei, accusandoli di preoccuparsi unicamente delle passioni da suscitare nell’uditorio, trascurando le regole formali da porre alla base delle proprie argomentazioni¹⁵. A suo avviso, infatti, era necessario che alla retorica venisse aggiunta la componente dialettica, tale da renderla “più rigorosa” e quindi “più utile” alla politica¹⁶.

Un ulteriore collegamento istituito da Aristotele fra la dialettica e la politica, che è opportuno approfondire, è rappresentato dal ricorso fatto dalla prima agli *endoxa*, che erano ciò «a partire da cui (*eke*)» si discuteva in un contesto dialettico e che costituivano le premesse utili al politico per convincere le assemblee e per deliberare saggiamente¹⁷.

Quivi, si indagherà tale tematica poiché, se, in generale, esiste oggi un sostanziale accordo fra gli interpreti sulla determinazione del rapporto istituito da Aristotele fra dialettica e filosofia,

13 Cfr. ARISTOTELE, *Retorica e Poetica*, a cura di M. Zanatta, Torino, Utet, 2004.

14 ARISTOT. *Rhet.* I, 1356 a 33-34. Aristotele annovera tre motivazioni a sostegno della propria tesi circa la somiglianza della dialettica e della retorica. Anzitutto, entrambe vertono su qualunque tipo di argomento e non hanno un oggetto precipuo; in secondo luogo, tutte e due si occupano allo stesso modo dei contrari e, infine, hanno entrambe a che fare con ciò che è apparente.

15 ARISTOT. *Rhet.* I, 1354 a 1 – 1355 a 3. Si tratta del proseguimento della polemica contro Isocrate che Aristotele aveva iniziato nel *Grillo*.

16 Proprio dai *Topici* emerge l’utilità della dialettica per le varie scienze filosofiche. Su questo e su temi affini, cfr. M. ZANATTA, *Il metodo della ricerca nell’Etica nicomachea e nell’Etica eudemia*, «Dialegesthai», Rivista telematica di filosofia [on line], 13, 2011, on line: <https://mondodomani.org/dialegesthai>

17 ARISTOT. *An. pr.* II 27, 70 a 3-4. Per un esauriente *status quaestionis* a proposito della tematica relativa agli *endoxa* nella filosofia aristotelica, rinvio a C. ROSSITTO, *Le dottrine dei filosofi e gli endoxa come premesse dialettiche in Aristotele*, *Topici I*, in E. CATTANEI – F. FRONTEROTTA – S. MASO (a cura), *Studi su Aristotele e l’Aristotelismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, pp. 3-48, che mette in risalto come Aristotele avesse stabilito, già nell’esordio dell’opera [i *Topici*], : «potremo sillogizzare intorno a ogni problema proposto a partire da *endoxa*» (p. 44).

si ravvisano alcune divergenze quando si intende determinarne la funzione della dialettica per la scienza politica, che ne costituisce uno dei principali campi di applicazione; segnatamente, si indagherà il tema dell'endossalità in tale ambito, tenendo presente che il termine *endoxon*, pur non comparso “formalmente” nella *Politica*, svolge al suo interno un ruolo centrale¹⁸.

Inoltre, si tenterà di istituire un confronto fra la posizione aristotelica e quella platonica circa il ruolo attribuito alle opinioni (*doxai*) in campo politico, tenendo presente che, come è stato ricordato da Mario Vegetti, Platone aveva descritto il percorso della dialettica come articolato in due fasi, una “ascensiva” (*anabasis*) e una “discensiva” (*katabasis*), ai cui limiti aveva posto, rispettivamente, le opinioni e credenze (*doxai* e *pisteis*) e l'idea del Buono¹⁹, la quale ultima aveva il proprio “ruolo fondativo” proprio in questo settore.

Tuttavia, per prendere posizione in merito a tali tematiche, è necessario, a titolo puramente introduttivo, richiamare nelle linee essenziali la dottrina dello Stagirita a proposito della dialettica e del suo ruolo nella scienza politica.

2. Il ruolo degli *endoxa* nella dialettica aristotelica

Come ha sostenuto Enrico Berti, la dialettica aristotelica ha subito un'iniziale valutazione negativa per in fatto di essere stata messa a confronto con la scienza²⁰; nondimeno, quando in seguito ci si rese conto che Aristotele, nei propri trattati, non si servì del metodo descritto negli *Analitici*, ma del metodo dialettico, quest'ultimo fu rivalutato e posto al centro dell'interesse degli studiosi²¹.

Ci si chiese, pertanto, se Aristotele avesse creduto che la dialettica procurasse esclusivamente una conoscenza “negativa”, cioè volta alla confutazione delle tesi false in quanto contraddittorie, o se fosse foriera di una conoscenza “positiva”, vale a dire di un'implementazione della conoscenza stessa. In special modo, fu Eric Weil ad avere per primo il merito di sottrarre la dialettica al confronto con la scienza, mostrando come essa fosse essenziale e determinante per quest'ultima, consistendo in una tecnica a cui la scienza doveva fare riferimento per la ricerca delle proprie premesse²².

Tale rivalutazione della dialettica comportò, parallelamente, un forte interesse per le tematiche connesse ad essa, come sua struttura argomentativa o le parti costitutive di essa.

18 Sulla presenza di *endoxa* nella *Politica*, cfr. S. GULLINO, *L'oligarchia “moderata” nella politica di Aristotele fra esposizione storica e teoria filosofica*, in C. ROSSITTO, A. COPPOLA, F. BIASUTTI, *Aristotele e la Storia*, Padova, Cleup, 2013, pp. 63-87.

19 PLAT. *Resp.* VII, 532 b 1, ove si afferma che il dialettico non deve arrestarsi «prima di avere afferrato con il puro pensiero l'essenza del Buono». Cfr. R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

20 Cfr. E. BERTI, *La dialettica in Aristotele*, in Id. *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975, pp. 109-133 (già in AA. VV., *L'attualità della problematica aristotelica*. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele (Padova, 6-8 aprile 1967), Padova, Antenore, 1970 pp. 33-80). In precedenza, la dialettica era stata considerata come una logica dell'apparenza e della verisimiglianza o, al più, come una “logica del probabile”, inferiore in tutto e per tutto al discorso scientifico. (Cfr., a tale riguardo, O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, Felix Alcan, 1920; G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989 (1974¹); L. ROBIN, *Aristote*, Paris, PUF, 1944; C.A. VIANO, *La dialettica in Aristotele*, in AA.VV., *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1958.

21 Fondamentale, in tale senso, fu il secondo dei *Symposia Aristotelica*, che si tenne a Lovanio nel 1960 e che ebbe ad oggetto *Aristote et les problèmes de méthode*. Cfr. S. MANSION (éd.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain en 1960, Louvain-Paris, Éditions Béatrice-Neuwelaerts, 1961, nonché P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962 e G.E.L. OWEN (ed.), *Aristotle on Dialectic. The Topics*, Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum, Oxford, Clarendon Press, 1968.

22 A supporto di tale convinzione E. Weil faceva riferimento ad ARISTOT. *An. Pr.* I 30, 46 a 28-30, che rinviata ai *Topici* per la ricerca delle premesse, facendo intendere che fosse esposta proprio nei *Topici* quella tecnica che indicava la via del loro reperimento.

Nel trattato aristotelico avente ad oggetto precipuo la dialettica, cioè i *Topici*, lo Stagirita affermava che

«l'argomentazione dialettica (*dialektikos syllogismos*) è quella che argomenta a partire da *endoxa* (*ex endoxon*)»²³.

Quivi, egli poneva l'attenzione sul concetto di “*endoxon/endoxa*”, il cui nome deriva dall'aggettivo “*endoxos*” – che significa “stimato, illustre” –, e contiene al proprio interno il termine *doxa* – che nel contesto della filosofia antica indicava “ciò che si opponeva alla conoscenza vera” ma che nella filosofia aristotelica acquisiva tutt'altra dignità, dato che “*koinai doxa*” erano detti essere i principi stessi delle dimostrazioni –²⁴.

Specificamente, Aristotele definì gli *endoxa*:

«le cose ritenute vere [*dokoynta*] a tutti (*pasin*), o ai più (*pleistois*), o ai sapienti (*sophois*), e, di questi, a tutti, ai più o ai più noti e stimati»²⁵.

Gli *endoxa* erano così le premesse a partire dalle quali la dialettica confutava un'opinione dimostrando la verità di quella ad essa opposta²⁶. In quanto tali, essi erano fondamentali per la realizzazione di una qualunque confutazione e dunque per la progressione della scienza. Essi dovevano perciò possedere un'attendibilità adeguata al proprio compito.

Esaminando il problema relativo al criterio di verità degli *endoxa*, ovvero il problema delle basi epistemologiche della dialettica aristotelica, è utile ricordare che, in base al proprio “ottimismo psicologico”, lo Stagirita era convinto del fatto che se la maggior parte degli uomini “dotati di senno”²⁷ avessero pensato la stessa cosa, verosimilmente si sarebbero trovati nel vero, come emerge da un celebre passo dell'ultimo libro dell'*Etica Nicomachea*:

«le cose che sembrano a tutti, queste diciamo che sono, mentre chi distrugge questa fiducia, non dirà affatto cose più degne di fede»²⁸.

23 ARISTOT. *Top.* I 1, 100 a 29-30. Per un attento esame dei *Topici*, cfr. ARISTOTELE, *Organon. Analitici Secondi. Topici. Confutazioni Sofistiche*, vol. 2, a cura di M. ZANATTA, Torino, Utet, 1996. Per una considerazione complessiva dell'endossalità in Aristotele rinvio al volume di L. SEMINARA dedicato in modo precipuo a questa tematica (cfr. L. SEMINARA, *Carattere e funzione degli endoxa in Aristotele*, Napoli, La città del sole, 2002), al quale faccio anche riferimento per la discussione sulla letteratura critica precedente. Contemporanei a questo lavoro sono poi vi volumi J. L. FINK (ed.) *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; M. Włodarczyk, *Aristotelian Dialectic and the Discovery of Truth*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18, 2000, pp. 153-210; E. BERTI, *Phainomena ed endoxa in Aristotele*, in W. LAPINI – L. MALUSA – L. MAURO (a cura di), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battezzatore*, Genova, Brigati, 2009, pp. 107- 119; D. FREDE, *The Endoxon Mistique: What Endoxa are and What They are Not*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 43, 2012, pp. 185-215.

24 Per la sua complessa natura, il termine *endoxa* è stato tradotto in modo molto diverso nelle principali lingue moderne, come mostra ancora una volta C. ROSSITTO, *Le dottrine dei filosofi e gli endoxa come premesse dialettiche in Aristotele*, *Topici I cit.*, p. 7: «*wahrscheinliche Sätze e anerkannte Meinungen, cosas plausibles, prémisses probables, idées admises e opinions qui font autorité, reputable opinions, generally accepted opinions e what is acceptable*. In italiano la traduzione più diffusa è «opinioni notevoli», ma in questa sede si è preferito tradurre «opinioni condivise», per conservare il riferimento ad opinioni ammesse dalla maggioranza o da tutti».

25 ARISTOT. *Top.* I 1, 100 b 21-23.

26 Attraverso le tre operazioni di cui si serve la dialettica stessa: il *diaporesai*, l'*exetazein* e l'*Pelegchein*.

27 Ovvero, non malati, non troppo giovani né troppo vecchi.

28 Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 2, 1173 a 1-2

In virtù di questa fiducia, si è attribuito agli *endoxa* aristotelici il significato di “premesse condivise”, e si è dato loro un valore di verità alquanto elevato, pur non facendone dei veri e propri principi, cioè delle verità necessarie²⁹. In tal senso si è potuto giustificare il valore operativo che essi avevano per la scienza, dimostrato dall’utilizzo che lo Stagirita stesso ne fece nei propri trattati³⁰.

Quello che qui pare utile chiedersi è se questa definizione e caratterizzazione degli *endoxa* possa valere anche per la scienza politica aristotelica, tenendo presente il fatto che, se la dialettica aristotelica ha ricevuto una certa rivalutazione a partire dagli anni Cinquanta del Novecento³¹, la nozione di *endoxa* non ha avuto la stessa fortuna, avendo assai di rado costituito un motivo di interesse precipuo agli occhi degli studiosi³².

3. Gli *endoxa* in ambito politico

Come è stato rilevato, e come sembra emergere dalla principale definizione di *endoxon* che ci ha fornito Aristotele³³, la principale caratteristica delle proposizioni endossali consiste nel consenso diffuso di cui godono, che ne fa dei punti di riferimento per qualunque discussione abbia luogo di fronte ad un uditorio più o meno vasto³⁴.

Questa caratteristica attribuisce loro una particolare “funzione operativa” in un contesto dialettico di tipo politico/pubblico, poiché presuppone che gli interlocutori discutano di fronte ai presenti, che devono “concedere o meno” l’utilizzo di determinate premesse; al contempo – come si è visto – tale caratteristica garantisce loro anche lo *status* di “opinioni epistemologicamente

29 Cfr. ARISTOT. *An Pr.* II 27, 70 a 10-12. A sostenere la forte affidabilità degli *endoxa* è stato, nel 1993, K. PRITZL, *Ways of Truth and Ways of Opinion in Aristotle*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 67, 1993, pp. 241-252, secondo il quale gli *endoxa* non hanno nemmeno bisogno di essere sottoposti ad esame per essere degni di credibilità.

30 Tale è la tesi di E. BERTI, *L'uso scientifico della dialettica di Aristotele*, «Giornale di Metafisica», 17, 1995, pp. 169-190, secondo il quale la principale caratteristica delle proposizioni endossali, quella che ne determina la riconoscibilità, è quella di godere “di fatto” di un consenso diffuso. Contro tale tesi si è pronunciato D. DEVEREUX, *Comments on Robert Bolton's "The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic"*, in AA. VV., *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Actes du séminaire C.N.R.S. – N.S.F., Oleron 28 juin – 3 juillet, Paris, Éditions du CNRS, 1990, pp. 263-286 e più recentemente L. SEMINARA, *Carattere e funzione dell'endossalità in Aristotele*, Reggio Calabria, La città del sole, 2006, secondo la quale le proposizioni endossali sono tutte quelle che, in un dibattito dialettico, l'interrogante sa di poter richiedere al rispondente ottenendo da questi il consenso. Pertanto, a loro avviso, l'endossalità non richiede a una proposizione di godere già di un consenso diffuso.

31 Il fenomeno fu probabilmente una conseguenza di alcuni studi fondamentali pubblicati in questi anni (G.E.L. OWEN, *Τιθέναι τὰ φαινόμενα*, in S. MANSION (éd.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain, 1961, pp. 83-103, in Inghilterra; P. AUBENQUE, *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, in S. MANSION (éd.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain, 1961, pp. 3-19, in Francia; W. WIELAND, *Aristotle's Physics and the Problem of Inquiry into Principles*, in J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle, 1, Aristotle on Science*, London, Duckworth, 1975, pp. 127-140, in Germania) che hanno mostrato come lo Stagirita si sia servito spesso di questa tecnica argomentativa nei propri trattati, mentre altri ne hanno contestato l'importanza.

32 Ad occuparsi per la prima volta in modo precipuo degli *endoxa* in Aristotele è stata ancora una volta L. Seminara, nella sua tesi di dottorato, *Carattere e funzione dell'endossalità in Aristotele* (Università degli Studi di Padova 1998), pubblicato in seguito in L. SEMINARA, *Carattere e funzione dell'endossalità in Aristotele*, Reggio Calabria, La città del sole, 2006.

33 ARISTOT. *Top.* I 1, 100 b 21-23.

34 Cfr. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989, spec. p. 23.

vere (o verisimilmente tali)³⁵, poiché il consenso di cui godono sembra essere segno della loro verità, come è confermato dal celebre passo di *Etica Nicomachea* VII 1³⁶.

Stante il dato di fatto per cui, per Aristotele, gli *endoxa* possono comunque essere veri o falsi, se si considera la loro caratterizzazione di “opinioni” verisimilmente vere (o comunque vere nella maggior parte dei casi)³⁷, ed il fatto che le dimostrazioni delle scienze pratiche muovono dal premesse valide “per lo più” (*hos epi to poly*)³⁸, che sono appunto *endoxa*³⁹, è opportuno chiedersi quale sia la loro fonte “più propria” in ambito politico.

Detto altrimenti, vale domandarsi se sia davvero il consenso di un largo pubblico a fungere da unico criterio per individuare gli *endoxa* veri nelle discussioni aventi ad oggetto tematiche di pertinenza politica⁴⁰.

35 Per Aristotele, infatti, l'accordo tra tutti gli uomini era considerato una garanzia della verità, in virtù del presupposto dell'esistenza di un'attitudine “umana” al cogliimento della verità stessa – all'inizio in modo oscuro e confuso ed in seguito in modo più chiaro –. In altre parole, secondo lo Stagirita, un singolo uomo poteva ingannarsi, ma la maggior parte degli uomini non lo poteva fare. Per lo più, quindi, gli *endoxa* dovevano essere veri e questo garantiva l'affidabilità della dialettica stessa.

36 Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* VII 1, 1145 b 2-7: «Dopo avere esposto i pareri relativi a questo, e dopo avere innanzitutto sviluppato le aporie che essi sollevano, noi dobbiamo mostrare per mezzo di questo procedimento preferibilmente tutti gli *endoxa* [...] o, se non è possibile, la maggior parte e i più importanti; poiché, qualora si risolvano le difficoltà e insieme si lascino sussistere gli *endoxa*, si sarà dimostrato in modo sufficiente». Tale passo mostra come, per Aristotele, la maggior parte ed i più importanti *endoxa* debbano essere veri. Cfr., a tale riguardo, E. BERTI, *L'uso scientifico della dialettica di Aristotele*, «Giornale di Metafisica», 17, 1995, pp. 169-190.

37 E. BERTI, *L'uso scientifico della dialettica di Aristotele*, «Giornale di Metafisica», 17, 1995, pp. 169-190, a tale riguardo, propone una tesi “coerentista”, secondo la quale (p. 182): «ciò che rende degno di fiducia un *endoxon*, dal punto di vista delle scienze, non è il suo grado di “endossalità” *tout court*, cioè la qualità o la quantità delle persone che lo condividono, ma la quantità e la qualità degli altri *endoxa* con i quali esso è o non è compatibile».

38 ARISTOT. *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 20, in cui lo Stagirita affronta il tema della metodologia più appropriata alla scienza politica «La trattazione sarà adeguata, se avrà tutta la chiarezza compatibile con la materia che ne è l'oggetto: non bisogna infatti ricercare la medesima precisione in tutte le opere di pensiero, così come non si deve ricercarla in tutte le opere manuali. Il moralmente bello e il giusto, su cui verte la politica, presentano tante differenze e fluttuazioni, che è diffusa l'opinione che essi esistano solo per convenzione, e non per natura. Una tale fluttuazione hanno anche i beni, per il fatto che per molta gente essi vengono ad essere anche causa di danno [...]. Bisogna contentarsi, quando si parla di tali argomenti con tali premesse, di mostrare la verità in maniera grossolana ed approssimativa, e, quando si parla di cose per lo più costanti e di premesse dello stesso genere, di trarne conclusioni dello stesso tipo» (ARISTOT. *Eth. Nic.* I 3 1094 b 11-21). Come è noto, il «per lo più» è uno dei due valori di verità che Aristotele attribuiva alle scienze. L'altro era il «necessario», ossia ciò che è vero sempre (cfr. Aristot. *An. post.* I 30), che però era attribuito soltanto alle scienze matematiche, le cui dimostrazioni sono, appunto, vere sempre, mentre il «per lo più» appartiene a scienze come la fisica (cfr. ARISTOT. *Phys.* II 2, 5, 7), riportata da Aristotele alla dignità di autentica scienza dopo la svalutazione a cui l'aveva sottoposta Platone.

39 Cfr. ARISTOT. *An. pr.* II 27, 70 a 3-4.

40 O, in generale, di pertinenza della filosofia pratica di Aristotele. Sulle caratteristiche della filosofia pratica di Aristotele, cfr. A. GRANT, *The Ethics of Aristotle*, London, Longmans, 1885, voll. 1 e 2; J. BURNET, *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen, 1900; W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie*, 1a ed. Neuwied, 2a ed. Stuttgart 1977; G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Karl Alber, 1973; H. KUHN, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, “Zeitschrift für Politik”, XII, 1965; O. POGGELER, *Dialektik und Topik*, in R. BUBNER - K. CRAMER - R. WIEHL (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, Mohr, 1970, vol. II, pp. 273-310; O. HÖFFE, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München und Salzburg, Pustet, 1971, pp. 187-92 e *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1979.

A tale riguardo, la definizione di *endoxa* di cui si è dato conto poco fa, e che compare all'inizio dei *Topici*, pare essere un'ottima "base di partenza"; essa fa di essi:

«cose ritenute vere [*dokoynata*] a tutti (*pasin*), o ai più (*pleistois*), o ai sapienti (*sophois*), e, di questi, a tutti, ai più o ai più noti e stimati»⁴¹,

Se questa definizione va considerata valida anche in ambito politico, risulta utile domandarsi a chi alludesse Aristotele con le espressioni: "tutti" (*pasin*), "i più" (*pleistois*) e, infine, "i sapienti" (*sophois*).

Si inizierà considerando le prime due indicazioni – "tutti" (*pasin*), "i più" (*pleistois*), –, che appaiono simili fra loro e che sembrano coerenti con l'identificazione proposta da Aristotele – in *Top.* I 2 – degli *endoxa* con l'opinione della maggior parte delle persone «*tas ton pollan doxas*», domandandosi se, utilizzando tale espressione, lo Stagirita avesse avuto in mente la maggior parte della popolazione, o semplicemente la maggior parte degli ascoltatori che partecipavano ai dialoghi politici o che erano chiamati a deliberare in rapporto a questioni simili.

In tal senso, la lettura del capitolo quindicesimo del libro III della *Politica* può essere di qualche aiuto. Quivi, esaminando i diversi tipi di costituzione, Aristotele si soffermava a considerare la monarchia assoluta, ed in particolare l'opportunità di offrire al sovrano assoluto il potere di deliberare in rapporto a quelle questioni rispetto alle quali esisteva un "vuoto normativo"⁴²:

«Tuttavia è chiaro che anche chi detiene il supremo potere deve diventare legislatore, cioè deve dare leggi [...]. Ma le questioni che le leggi non possono affatto regolare o che esse non possono regolare bene, devono cadere sotto l'autorità di una sola persona, la migliore, o di tutta la cittadinanza? Oggi è questa che giudica, consiglia e delibera e sempre i suoi giudizi vertono su casi particolari. Presi uno per uno, i membri di questi organi sono certamente peggiori dell'unico perfetto, ma la polis è costituita di molti cittadini [...]: per questo una moltitudine numerose giudica meglio che uno solo preso da sé. Inoltre, la moltitudine è più incorruttibile, [...] il giudizio di uno solo, colto dall'ira o da qualunque altra emozione, necessariamente sarà traviato, mentre è difficile che tutti si adirino ed errino»⁴³.

Spiegava poi quali erano le caratteristiche che doveva possedere una "buona moltitudine" per essere in grado di deliberare rettamente:

«Ma la moltitudine (*plethos*) deve essere costituita di soli uomini liberi, che non facciano nulla contro la legge, se non là dove è necessario prescindere. Certamente la moltitudine non è quella che più facilmente può realizzare tali condizioni; ma se essa è costituita di un certo numero di persone, che siano uomini dabbene (*agathoi andres*) e buoni cittadini (*agathoi politai*), forse che l'unica persona cui fosse dovuta l'autorità, sarebbe più incorruttibile che non un gruppo di cittadini numerosi, ma tutti buoni?»⁴⁴.

41 ARISTOT. *Top.* I 1, 100 b 21-23.

42 Su temi simili, cfr. anche ARISTOT. *Pol.* III 3, 1276 a 8-12.

43 ARISTOT. *Pol.* III 15, 1286 a 23-32.

44 ARISTOT. *Pol.* III 15, 1286 a 33 – 1286 b 1.

A dispetto di tali affermazioni, tuttavia, poco dopo lo Stagirita pareva rendersi presto conto che tale ipotesi era utopistica, ed infatti aggiungeva che:

«La ragione probabile per cui un tempo predominava un governo regio, consiste nella grande difficoltà di trovare uomini che si distinguessero eccezionalmente per la propria virtù [...]. Inoltre, i re sostenevano la propria autorità sui benefici che avevano arrecato alle città e che solo gli uomini dabbene sanno fare (*ton agathon andron*) [...]»⁴⁵.

Dalle lettura di questo passo, e considerate le opinioni negative che Aristotele ha formulato assai di frequente in rapporto alla massa, sembra si possa escludere che Aristotele non abbia pensato al popolo, inteso in senso ampio (*oi polloi*), come alla principale fonte di *endoxa* validi in ambito politico⁴⁶. Ciò è anche coerente con le prime affermazioni del libro III della *Politica*, ove, definendo la *polis*, il filosofo segnalava che rispetto ad un qualunque tema, come ad esempio l'identità dell'autore dell'attività politica⁴⁷:

«la gente ha pareri contrastanti»⁴⁸.

Del resto, un'aspra critica alle capacità deliberative del popolo – e dunque una certa sfiducia nella possibilità che questo “producesse” *endoxa* – era presente in quasi tutte le opere politiche di Aristotele, come pure la convinzione secondo la quale, per quanto fosse possibile (*oti malista*), una città avrebbe dovuto essere costituita da cittadini uguali e simili fra loro (*homoioi*) e ciò, a suo parere, accadeva soprattutto nel caso in cui i cittadini fossero appartenuti alle classi medie⁴⁹:

«Perciò la *polis* meglio governata sarà quella in cui si realizzano queste condizioni da cui per natura deriva la struttura politica»⁵⁰.

Alla luce di tali considerazioni Aristotele derivava la seguente conclusione:

«È chiaro dunque che la migliore comunità politica è quella che si fonda sulla classe media e che le *poleis* che sono in queste condizioni possono avere una buona costituzione, quelle, dico, in cui la classe media è più numerosa e più potente delle due estreme, o almeno di una di esse»⁵¹.

Ciò induce a pensare che Aristotele, con le espressioni “tutti” (*pasin*) e “i più” (*pleistois*) dei *Topici*, non avesse voluto attribuire la coniazione degli *endoxa* al “popolo” inteso in senso largo, ma avesse voluto fare egli *endoxa* stessi delle “opinioni condivise dalla maggior parte (o da tutte) le persone al governo”, vale a dire dai membri di quell'oligarchia moderata/democrazia ristretta tanto auspicata dal filosofo⁵².

45 ARISTOT. *Pol.* 3 15, 1286 b 8-12.

46 Al più, sembra si possa pensare che egli abbia ritenuto che, alla fine del dibattito pubblico, il buon politico/oratore debba essere stato in grado di persuadere la maggior parte dei cittadini rispetto a quanto è emerso possa rappresentare il loro bene.

47 ARISTOT. *Pol.* 3, 1, 1274 a 31 - 1275 a 3.

48 ARISTOT. *Pol.* 3, 1, 1275 b 33-36.

49 ARISTOT. *Pol.* 4, 11, 1295 b 25-26.

50 ARISTOT. *Pol.* 4, 11, 1295 b 27-28.

51 ARISTOT. *Pol.* 4, 11, 1295 b 34-37.

52 In ARISTOT. *Pol.* 4, 11, 1296 a 37-40, Aristotele ricorda che i migliori legislatori sono sempre appartenuti alla

Resta ora da considerare l'ultima ipotesi di *Topici* I, vale a dire quella che attribuisce l'origine degli *endoxa* ai sapienti (*i sophoi*).

Tale possibilità trova una conferma nelle affermazioni aristoteliche di *Topici* I 10 secondo le quali la premessa dialettica può essere costituita dall'opinione di un sapiente, purché non opposta alle opinioni di molti⁵³, e purché sia persuasiva di fronte ad un pubblico, che deve ritenerla “ragionevole”. Inoltre, tale ipotesi trova riscontro in quanto lo Stagirita ha sostenuto nel dodicesimo capitolo del libro VI dell'*Etica Nicomachea*, in cui si legge:

«Bisogna ascoltare, non meno delle dimostrazioni, le affermazioni e le opinioni (*doxai*), anche non dimostrate, di coloro che hanno esperienza (*empeiron*), dei vecchi (*presbyteron*) e dei saggi (*phronimon*); perché infatti essi dall'esperienza hanno tratto occhi che vedono correttamente (*horosin orthos*)»⁵⁴.

Aristotele, pertanto, ha posto come criterio per la valutazione delle opinioni in ambito pratico non la loro “diffusione” ma la loro fonte, vale a dire la “capacità di vedere correttamente”, che qui viene legata all'esperienza, altrove alla salute, dell'individuo⁵⁵.

In campo etico e politico, infatti, l'esperienza è sinonimo di saggezza, e dunque di attitudine alla formulazione di *endoxa* su cui fare affidamento.

4. Lo *spoudaios* come fonte di *endoxa* nella filosofia pratica di Aristotele

È noto che, per Aristotele, la figura normativa per eccellenza a livello politico fosse costituita dal *phronimos*, che esplicava nel contesto pubblico e privato una funzione paradigmatica:

«Forse non è possibile conseguire il proprio benessere senza occuparsi dell'amministrazione della famiglia e della *polis*»⁵⁶.

classe media, aggiungendo che, a causa delle difficoltà di realizzazione, «la costituzione media o non sorge mai o sorge raramente, e presso pochi: infatti un uomo ed uno solo fra tutti quelli che ebbero un tempo l'egemonia della *polis* si convinse ad allargare questa costituzione». Su questo, tema, rinvio al mio articolo S. GULLINO, *L'oligarchia “moderata” nella politica di Aristotele fra esposizione storica e teoria filosofica*, in C. ROSSITO, A. COPPOLA, F. BIASUTTI, *Aristotele e la Storia*, Padova, Cleup, 2013, pp. 63-87. Vale ricordare, a questo punto, la ragione che può avere condotto Aristotele a preferire un'oligarchia moderata - o, se si preferisce, una democrazia ristretta -, al regime democratico *standard*. Essa nasce dalla convinzione secondo la quale in passato il principio della partecipazione diretta alla democrazia era stato indebitamente esteso alla maggioranza della popolazione maschile, quando esso sarebbe dovuto valere solo per una piccola minoranza - che, stando a quanto Aristotele afferma nel primo capitolo del libro V della *Politica*, non avrebbe dovuto superare il centinaio di persone - (ARISTOT. *Pol.* 5, 1, 1302 a 1-2). Secondo Aristotele, infatti, il resto della popolazione andrebbe esclusa, perché coloro che si dedicano alle attività di tipo agricolo non possono avere tempo sufficiente per la politica, mentre coloro che si dedicano alle attività artigianali ed ai commerci attuano un'esistenza da schiavi, tale da renderli inadatti all'esercizio del governo su altre persone. Cfr. A. AYMARD, *Hierarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque*, in ID., *Etudes d'Histoire Ancienne*, Paris, 1969, pp. 316-333.

53 ARISTOT. *Top.* I 10, 104 a 11-12.

54 ARISTOT. *Eth. Nic.* VI 12, 1143 b 11-14.

55 Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* III 6, 1113 a 26-28. Su tutto questo vedi L. SEMINARA, *Carattere e funzione dell'endossalità in Aristotele*, Reggio Calabria, La città del sole, 2006.

56 ARISTOT. *Eth. Nic.* VI 7, 1141 a 9-10.

Esso era il modello della *phronesis*⁵⁷, e coincideva con l'uomo politico – esemplificato nella figura carismatica di Pericle –, che sintetizzava in sé la capacità di operare in vista del “bene per sé” e del “bene per gli uomini”, nel senso di cittadini, avendo come scopo quello di rendere questi ultimi «buoni e ossequienti alle leggi»⁵⁸. Sovente, Aristotele evocava in tal senso l'immagine di uomini superiori, tali da essere essi stessi la legge e da meritare di essere legiferatori della città⁵⁹.

Quello che è importante sottolineare, però, è il fatto - notato da Richard Bodéüs⁶⁰ - che l'autorità di tali uomini divini non si fondava sulla loro scienza, ma sulla loro virtù eccezionale, ovvero l'*arete hyperbole*⁶¹, che doveva accompagnarsi alla scienza politica per generare il buon governo⁶².

L'ambito dell'umano e della prassi, pertanto, esponeva gli *endoxa* ad una ridefinizione e ad un “adeguamento al contesto”, dal momento che a fissare il parametro epistemologico e di correttezza era il possesso della virtù, che consentiva la realizzazione dell'*ergon* pienamente umano – l'attività delle facoltà razionali dell'anima secondo virtù –⁶³. Aristotele proponeva così come ulteriore criterio normativo e modello di buona prassi non colui che aveva un'opinione condivisibile dalla maggior parte della popolazione, ma colui che era in possesso della virtù pratica per eccellenza, ovvero la *phronesis*.

Altrove, egli faceva riferimento ad una precisa figura antropologica, che esisteva ed agiva sulla scena della città: l'uomo di valore, che era definito “*spoudaios*” e sul cui paradigma di eccellenza dovevano modellarsi i cittadini⁶⁴.

Il termine scelto da Aristotele per indicare questo prestigioso personaggio era, di per sé, significativo, dato che, connotando colui che «possedendo i requisiti della buona nascita, del censo, ma anche della serietà e della fermezza di carattere, [e dunque era] adatto a rivestire un ruolo attivo nella gestione della città»⁶⁵, appariva idoneo ad indicare un buon autore di *endoxa*. Ma, soprattutto, lo *spoudaios* era descritto come il depositario di una corretta capacità di giudizio (*krinein orthos*), in grado di cogliere il vero (*t'alethes auto phainesthai*):

«L'uomo di valore (*spoudaios*) giudica rettamente di ogni cosa, ed in ognuna a lui appare il vero (*krinein orthos*). Per ciascuna disposizione poi, ci sono cose belle e piacevoli ad esse proprie, e forse l'uomo di valore si distingue soprattutto per il fatto che vede il vero in ogni cosa (*t'alethes auto phainetai*) [...]».

57 La *phronesis* era infatti anche conoscenza del particolare (*kai ton kath'hekasta estin he phronesis*) (ARISTOT. *Eth. Nic.* VI 8, 1142 a 14).

58 ARISTOT. *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 7-10. Cfr. S. GASTALDI, *Aristotele e la politica delle passioni*. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali, Torino, Tirrenia Stampatori, 1990. Cfr. anche M. DESLAURIERS - P. DESTRIÉE, *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

59 ARISTOT. *Pol.* 3, 13, 1284 a 3-14.

60 R. BODÉÜS, *Savoir politique et savoir philosophique*, in G. PATZIG (hrsg), *Aristoteles' «Politik»*. Akten des XI Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodense 25.8.- 3.9.1987, Göttingen 1990, pp. 102-124.

61 ARISTOT. *Pol.* 3, 13, 1284 a 4. Per Aristotele, infatti, in mancanza di una tale figura, è preferibile che comandino le leggi, piuttosto che uno qualunque dei cittadini, dato che la legge non ha emozioni, che invece si riscontrano necessariamente in ogni anima umana.

62 Da un unto di vista prettamente politico, queste figure erano le sole con cui l'eterno contrasto dei “pochi” e dei “molti”, dei “ricchi” e dei “poveri”, dei “nobili” e degli “ignobili” – in una parola, dell'aristocrazia e della democrazia –, si riusciva a placare nel rispetto degli interessi e delle esigenze reciproche.

63 Permettono altresì il raggiungimento della felicità (*eudaimonia*) e del piacere che ad essa è connesso.

64 Cfr. S. GASTALDI, *Aristotele e la politica delle passioni*. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali, Torino, Tirrenia Stampatori, 1990.

65 S. GASTALDI, *Aristotele e la politica delle passioni* cit., p. 89, la quale sottolinea come il termine *spoudaios* si fosse caricato di forti implicazioni nel lessico sociopolitico del IV secolo, specialmente in Senofonte e Isocrate.

Nella maggior parte degli uomini, invece, l'inganno sembra avere origine dal piacere; esso appare un bene, ma non lo è»⁶⁶.

Lo *spoudaios*, potendo adottare la qualificazione di *phronimos*⁶⁷, possedeva così sia la saggezza individuale – che gli permetteva di assumere il proprio *habitus* virtuoso – che la saggezza politica e legislativa – che gli consentiva di emanare, nella città, buone leggi e di guidare nel modo migliore la vita collettiva –⁶⁸.

Inoltre – di contro a quella che è un'opinione consolidata e che vede nello *spoudaios* solamente colui che sapeva indirizzare alla scelta del *meson*, estrinsecando la propria *arete* per mezzo della *proairesis* –, la sua funzione veniva valorizzata da Aristotele anche nell'ambito della “conoscenza vera e propria”, dato che il cosiddetto “sillogismo pratico” aveva come premessa universale proprio un *endoxon* (il fine). Inoltre, elogiando la capacità dello *phronimos/spoudaios* di determinare il fine buono dell'azione più che la sua abilità a scegliere i mezzi adeguati che ad esso potevano condurre, Aristotele faceva di costui il migliore formulatore di *endoxa*⁶⁹.

5. Una precisazione sugli *endoxa* politici

Vale ora formulare una precisazione, per evitare di intendere gli *endoxa* dell'uomo di valore (*spoudaios*) come semplici opinioni (*doxai*), finendo per identificare gli *endoxa* e le *doxai*, che per Aristotele erano due cose diverse l'una dall'altra. Infatti, sarebbe errato credere che gli *endoxa* politici potessero consistere nei “pareri” dell'uomo saggio, poiché per Aristotele i “pareri” erano semplici opinioni (*doxai*) – e pertanto avevano bisogno di essere dimostrati –, mentre il carattere peculiare degli *endoxa* era proprio quello di valere già di per se stessi, cioè di essere veri, se non sempre, certo «per lo più», e quindi di fungere da premesse, non da oggetto, delle discussioni⁷⁰.

66 ARISTOT. *Eth. Nic.* III 3, 1113 a 29-33.

67 Sulla determinazione delle differenze esistenti, agli occhi di Aristotele, fra il *phronimos* e lo *spoudaios*, vale la pena soffermarsi per svolgere alcune precisazioni. Secondo ARISTOT. *Eth. Nic.* VI 5, 1140 a 25-34: «Comunemente si ritiene che sia proprio del saggio essere capace di ben deliberare su ciò che è buono e vantaggioso per lui, non da un punto di vista parziale, come, per esempio, per la salute, o per la forza, ma su ciò che è buono e utile per una vita felice in senso globale. Una prova ne è che noi chiamiamo saggi (*phronimoi*) coloro calcolano esattamente i mezzi per ottenere un fine di valore (*spoudaion*) in cose che non sono oggetto di un'arte. Ne consegue che anche in generale è saggio chi è capace di deliberare». Secondo lo Stagirita, pertanto, il termine *phronimos* deve essere usato per descrivere una persona che calcola bene rispetto ad un fine di valore [*pros telos ... spoudaion*] ma, al contempo, va riservato a colui che è in grado di deliberare bene su cose che sono buone e vantaggiose per se stesso (*peri ta hantoi agatha kai sumpheronta*), ovvero su temi che possono condurre ad una buona vita nel suo insieme (*poia pro to en zen holos*). Nondimeno, assai di frequente, i due termini *phronimos* e lo *spoudaios* sembrano essere utilizzati come fossero parzialmente sovrapponibili.

68 Pertanto, alla base del retto giudizio dell'uomo di valore vi era la *phronesis*, una forma di sapere che coincide con una virtù dianoetica, intellettuale, che trova però il suo campo di applicazione nella prassi.

69 Egli tuttavia le possiede entrambe, le quali ultime sono due componenti indissociabili all'interno della prassi (*praxis*), momenti cardine che solo apparentemente si pongono sotto il patrocinio di due differenti istanze, la virtù etica e la *phronesis*.

70 Del resto, che gli *endoxa* non debbano essere confusi con generici pareri o opinioni qualsiasi, risulta dal fatto che i pareri e le opinioni possono essere in contrasto l'uno con l'altro, per esempio «il mondo è eterno» e «il mondo è generato», mentre gli *endoxa* non possono mai essere in contrasto fra loro, perché, per essere *endoxa*, devono possedere un valore epistemologico superiore a quello di “meri” pareri.

Ora, ciò che ci permette di escludere che gli *endoxa* dello *spoudaios* fossero identificati da Aristotele con meri “pareri personali apparentemente saggi” è il fatto che lo *spoudaios* non era considerato virtuoso per il fatto di poterli formulare, ma, al contrario, esso poteva divenire regola e misura (*kanon kai metron*) della prassi e dell’agire virtuoso, e quindi produrre *endoxa*, solo a causa della virtù che possedeva⁷¹.

Certo, tali opinioni, come pure le conclusioni a cui poteva giungere l’argomentazione che da esse prendeva le mosse, non erano considerate valide “sempre”, bensì “per lo più”, ma per Aristotele era necessario accontentarsi di questo in filosofia pratica, perché fare di più non sarebbe stato possibile.

Inoltre, le opinioni del *phronimos/spoudaios* non coincidevano con le *doxai* politiche individuali anche poiché la sua virtù lo rendeva estraneo a quell’assetto psichico negativo che contraddistingueva la maggior parte degli uomini, i quali, proprio per questo, potevano essere restii ad accettare le opinioni di costui. Per Aristotele, infatti, se i “giovani meglio dotati”, grazie al loro carattere nobile (*ethos eygenes*) erano in grado di comprendere la verità di tali opinioni, la gran massa dei cittadini (i *polloí* nel senso più dispregiativo del termine), dominati dalle passioni dovevano essere tenuti a freno con la forza, per mezzo della forza coercitiva della legge (*nomos*).

6. Aristotele e Platone

Proprio in rapporto a tale tematica emerge una delle principali differenze esistenti fra la dialettica aristotelica e quella di Platone, che, infatti, non fa riferimento a *endoxa* ma a semplici *doxai*.

Per Platone, infatti e come si è già ricordato, il percorso della dialettica si articolava in una fase “ascensiva” e in una fase “discensiva”⁷². In particolare, nel suo percorso ascendente, la dialettica doveva superare il livello delle ipotesi – cioè le opinioni e credenze (*doxai e pisteis*) –, che costituivano i principi inizialmente assunti senza dimostrazione e che fungevano esclusivamente da «punto di appoggio e di partenza», per giungere a cogliere i principi non ipotetici, cioè dotati di una evidenza razionale incontrovertibile – ed in particolare per cogliere l’idea del Buono⁷³ –.

Platone opponeva quindi al livello solido e immutabile rappresentato dalle idee (e dal loro principio), alcune ipotesi che nel discorso ascendente andavano rimosse – perché infondate, o sostituite via via da nuove e più fondate ipotesi (*doxai*).

Sul versante opposto, vale a dire nella fase discensiva del movimento dialettico, il percorso tornava all’ambito delle opinioni e delle credenze, al quale appartenevano quelle *doxai* di natura etica e politica che si trattava di fondare per attribuire loro lo statuto di opinioni vere (*alethai doxai*)⁷⁴.

In effetti, secondo Platone, una volta ridisceso nella caverna, il dialettico sapeva comprendere meglio dei prigionieri gli oggetti presenti, dato che ormai conosceva ciò che era giusto e buono⁷⁵. E questo era anche l’obbligo morale del filosofo/politico nei confronti degli altri uomini /concittadini.

71 ARISTOT. *Eth. Nic.* III 4, 1113 a 33.

72 Come sottolineato da M. Vegetti nel suo commento al libro VII della *Repubblica* di Platone (Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, commento a cura di M. VEGETTI, 7 voll., Napoli, Bibliopolis, 1998-2007).

73 PLAT., *Resp.* 532 b 1, ove si afferma che il dialettico non deve arrestarsi «prima di avere afferrato con il puro pensiero l’essenza del buono». Cfr. R. ROBINSON, *Plato’s Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

74 Cfr. PLAT., *Pol.*, 309 c, ove si parla di *alethes doxa meta bebaioseos*. Del resto, è proprio nell’ambito etico e politico che il “Buono” può svolgere il proprio ruolo fondativo.

75 PLAT., *Resp.* 520 c 3.

Platone, pertanto, attribuiva alle *doxai* lo statuto di “opinioni verisimilmente false” (all’inizio del percorso ascendente) o quello di “opinioni sicuramente vere” (alle fine del percorso discendente) cose che, in entrambi i casi, non avevano nulla a che fare con gli *endoxa* (o perché erano “opinioni verisimilmente false” dato che tali *doxai* erano o si identificavano con la conoscenza e, pertanto, a rigore, non erano più *doxai* ma *epistēmai*).

7. Conclusioni

Per Aristotele, pertanto, la dialettica era un metodo peirastico di cui si dovevano servire tutte le scienze, compresa la filosofia prima⁷⁶, per determinare le premesse delle dimostrazioni da cui muovere, e dunque per giungere alla “conoscenza”⁷⁷.

In particolare, essa si qualificava come *dynamis syllogistike* a partire da *endoxa*, che costituivano appunto le premesse del sillogismo dialettico, ma che rivestivano un ruolo particolare in ambito politico, essendo utili per convincere le assemblee e per deliberare saggiamente. Del resto, il cosiddetto sillogismo pratico aveva esso stesso come premessa universale un *endoxa* e costituiva un’operazione tipica della *phronesis*, di cui era modello Pericle, cioè il buon politico⁷⁸.

Quella che rappresentava la peculiarità relativa all’uso degli *endoxa* in ambito politico era invece la definizione di cosa potesse rappresentare un’opinione “verisimilmente vera” e di chi potesse formularla⁷⁹. Infatti, se nelle scienze teoretiche il problema delle basi epistemologiche della dialettica aristotelica – ovvero il problema della criterio di verità degli *endoxa* –, si risolveva grazie al principio per cui, in generale, il “consenso di tutti gli uomini in buona disposizione” era sinonimo di verità (o almeno di verisimiglianza), in ambito pratico – dove la maggior parte degli uomini era traviata nei propri giudizi dalla ricerca del piacere e dove il criterio per riconoscere il “bene” era rappresentato dallo *spoudaios/phronimos* –, il consenso non è né necessario né sufficiente per l’endossalità. Aristotele, in tale contesto, attribuiva così un nuovo significato alla nozione di *endoxon*, che si accostava a quello classico di “opinioni dotate di consenso generalizzato e qualificato” –.

Si tratta del significato di “opinioni che godono del consenso degli uomini degni di stare al governo o opinioni dell’uomo di valore (*spoudaios*), che nella filosofia pratica dello Stagirita si identifica con il fondamento stesso della verità. Ciò sembra coerente con la definizione stessa di *endoxa* come «cose ritenute vere a tutti, o ai più, o ai sapienti, e, di questi, a tutti, ai più o ai più noti e stimati»⁸⁰, che compare all’inizio dei *Topici*, ove l’alternativa fra tutti, i più, ed i sapienti, è da considerarsi da applicare in base al contesto d’uso – ovvero della disciplina che di tali opinioni si serve –.

Infine, si è inteso mostrare che il fatto che gli *endoxa* politici potessero consistere nelle credenze e nelle scelte dell’uomo di valore (*spoudaios*) non deve indurre a “cadere” in quello che in passato è stato un equivoco abbastanza diffuso tra gli studiosi, vale a dire la confusione tra gli *endoxa* stessi e le semplici opinioni (*doxai*), che finirebbe per produrre una svalutazione del valore di verità

76 La filosofia prima, in particolare, si serve di alcuni procedimenti della dialettica per approdare, sulla base della dottrina delle categorie e della primari età della sostanza, alla conoscenza delle cause prime.

77 Cfr. ARISTOT. *Top.* I 1, 100 a 18-21 e Aristot. *Soph. El.* 34, 183 a 37- b 8. Che l’uso degli *endoxa* nella dialettica sia scientifico è dimostrato nei *Topici*, ma anche dal suo impiego nella *Metafisica*. Cfr. ARISTOT. *Top.* I 2, 101 b1. Cfr. anche E. BERTI, *L’uso scientifico della dialettica di Aristotele*, «Giornale di Metafisica», 17, 1995, pp. 169-190.

78 Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* VI.

79 Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 20.

80 ARISTOT. *Top.* I 1, 100 b 21-23.

dei primi, dal momento che la semplice *doxa* non garantisce in alcun modo la verità, nemmeno per un filosofo come Aristotele, che l'aveva rivalutata rispetto a Platone e, soprattutto, rispetto a Parmenide. Proprio l'aver attribuito gli *endoxa* politici allo *spoudaios* ha fatto di esse, sì, opinioni, ma non opinioni qualsiasi, bensì opinioni dotate di un particolare valore di verità, perché dettate da quella virtù che consentiva al bravo politico di determinare la giusta misura in tutte le cose.