Studi e Ricerche

10

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 10
Direttore: Andrea Giorgi
Segreteria di redazione: Lia Coen
© Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar 14 - 38122 TRENTO
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

http:// www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche
e-mail: editoria@lett.unitn.it

ISBN 978-88-8443-636-8

Finito di stampare nel mese di luglio 2016

Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico

a cura di Fulvia de Luise

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)
Giuseppe Albertoni
Fulvia de Luise
Sandra Pietrini

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

FULVIA DE LUISE, Prefazione. Un percorso di riflessione comune 7

Gli autori 13

MARIO VEGETTI, Introduzione. Un problema greco 17

Kratos

LUCIANO CANFORA, Il grande secolo di Atene. Profilo dell'impero 27

Plethos

MAURIZIO GIANGIULIO, Due paradossi della democrazia di Atene 35

VALENTINA PAZÈ, La parola pubblica come fondamento della democrazia? 53

Episteme

FULVIA DE LUISE, La scienza del potere ovvero il potere dei tecnici: la questione dei 'migliori' tra *Repubblica* e *Politico* 75

Nomos

ALBERTO MAFFI, Il principio di maggioranza nella prassi politico-giuridica della Grecia classica e nella critica aristotelica 109
SILVIA GASTALDI, La *politia* di Aristotele: una costituzione possibile? 153
FRANCESCA SCROFANI, La legge come δόγμα πόλεως nelle *Leggi* e nel *Minosse* 175

Basileia

FEDERICOMARIA MUCCIOLI, Poteri ereditari o sacralizzati nelle monarchie ellenistiche 199
ENRICO PIERGIACOMI, Sugli dèi tutori di giustizia. La critica epicurea al giudizio dell'Ade del *Gorgia* di Platone 223

Arete

FEDERICO ZUOLO, È possibile una tirannide stabile? La tirannide come modello politologico nella Grecia classica 261

Postfazione di Michelangelo Bovero 289

FULVIA DE LUISE

PREFAZIONE
UN PERCORSO DI RIFLESSIONE COMUNE

La questione della legittimità del potere politico non è mai direttamente messa a fuoco nel dibattito antico, benché essa emerga di continuo all'incrocio di problematiche diverse, generate dal dinamismo costituzionale del mondo greco e dalla novità assoluta del modello della *polis*: un vero laboratorio di sperimentazione politica, di cui misuriamo meglio la vitalità e la problematicità se ci liberiamo dal mito della cittadinanza perfetta degli antichi. Ciò di cui i Greci parlano è più spesso il conflitto interno (*stasis*), l'instabilità dei regimi e il vuoto di legalità (*nomos*) che può derivarne, la controversa definizione della virtù richiesta ai governanti (auspicabilmente i «migliori») e delle regole che consentono la convivenza civile, la domanda di forza (*kratos*) a garanzia di efficacia rivolta ai poteri costituiti per la tutela del giusto ordine negli spazi sociali, qualunque cosa con i concetti di ordine (*taxis*) e di giusto (*dikaion*) si intenda. Che un governo sia o no legittimo non sembra occupare mai lo spazio principale del discorso, come ben sottolinea Finley:

> Ciò che venne analizzato seriamente, sin da una data relativamente precoce, fu la natura della giustizia. Uno stato propriamente detto era uno strumento di giustizia e gli stati venivano di conseguenza valutati in termini di bene o di male, di meglio o di peggio, non (eccettuato, piuttosto casualmente, il caso della tirannide) in termini di legittimità o illegittimità. A un livello astratto, in particolare con i sofisti, si operavano distinzioni tra gli elementi necessari («naturali», la *physis*) e quelli contingenti (il *nomos*), e si registravano punti di vista discordi sui vantaggi degli uni o degli altri nell'organizzazione dello stato. Tuttavia, nemmeno quei sofisti che formularono un'embrionale teoria del contratto sociale – secondo la quale la legge risulterebbe da un accordo (o da una cospirazione) tra i deboli per fermare il potere «naturale» dei forti – offrirono alcun criterio per individuare, in un sistema di governo piuttosto che

in un altro, il diritto a esercitare l'autorità, un concetto, insomma, di legittimità.[1]

Forse – è lo stesso Finley a segnalarlo poco dopo – il primo tentativo di giustificare con un'argomentazione il diritto imperativo delle leggi e il dovere di obbedienza dei cittadini emerge dalle pagine platoniche del *Critone*: un'argomentazione minimale, in termini contrattuali di vantaggi ricevuti e obbligazioni corrispondenti, ma pur sempre un tentativo di legittimazione razionale del potere coercitivo delle istituzioni che non ha precedenti.

Lasciata in ombra, la questione della legittimità pervade gli interstizi dei discorsi e ne costituisce lo sfondo. Accade nel dibattito antico qualcosa di simile a un effetto di abbagliamento, che toglie visibilità a ciò che è talmente presente da scomparire all'attenzione, mentre la sua rilevanza risulta proprio dal continuo riemergere dai diversi contesti argomentativi. Nel mondo greco nessuno dubita che l'esercizio del potere politico richieda il supporto della forza, ma è davvero solo la forza (*kratos*) ciò che gli consente di operare? E se è la legge (*nomos*) a prescrivere il comportamento corretto per il buon cittadino, quali sostegni, criteri di valore o procedure corrette, permetteranno di dire che essa ha appunto il valore di legge, ossia di norma che istituisce il giusto? Quali sono insomma le condizioni per dire che la regola fissata in un decreto o in un codice (un'istituzione umana che resta frutto di una convenzione) è *nomos* nel senso più alto, civile e sacrale del termine?

A rilanciare l'analisi e anche l'attualità del problema, fa da ostacolo la trasversalità della questione di legittimità, cioè il fatto che per porla abbiamo bisogno di competenze molteplici nel campo del diritto, della storia, della filologia, della filosofia e della scienza politica. Di qui il progetto di riunire almeno alcune di quelle competenze, per tentare la messa a fuoco del problema attraverso un dialogo tra studiosi che operano abitual-

[1] M.I. Finley, *La politica nel mondo antico*, trad. it. Di Elio Lo Cascio, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 195 (ed. or. *Politics in Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge 1983).

mente in campi di indagine distanti e con metodologie di ricerca molto diverse tra loro.

L'incontro è avvenuto dal vivo nel Seminario *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico* (Trento, 30 settembre-1 ottobre 2015). In quella sede l'analisi si è sviluppata in nome delle diverse possibili fonti di legittimazione che sembrano emergere dal dibattito antico e che sono state assegnate, per così dire 'd'ufficio' ai singoli relatori: il *kratos* (la forza), il *plethos* (la massa), l'*episteme* (la scienza), il *nomos* (la legge), l'*arete* (la virtù), la *basileia* (la sovranità costituita o sacralizzata). L'illustrazione della scelta di questi criteri, per raffigurare l'ambito delle opzioni in gioco, è affidata all'introduzione di Mario Vegetti.

Il seminario, realizzato con il supporto del Dipartimento di Lettere e Filosofia, del Dottorato di Ricerca *Culture d'Europa* e della Scuola di Dottorato in *Studi Umanistici*, si è svolto in rapporto di ideale continuità con altri momenti di dialogo realizzati negli ultimi anni nelle sedi universitarie di Trento e di Torino, in virtù di un rapporto di collaborazione tra docenti di discipline diverse. Ha fatto da tramite l'interesse per le forme del potere e per gli schemi teorici che emergono con straordinaria forza dai testi antichi, facendo sì che essi, pur avendo i loro riferimenti in specifici e lontani contesti storici, abbiano avuto una lunga influenza nella tradizione del pensiero, restando di grande interesse nell'attualità.

Vorrei ricordare altre due iniziative che si sono svolte sotto il segno di questa collaborazione, esprimendo la medesima istanza metodologica di interdisciplinarità: il Seminario di studio *Ripensare i paradigmi del pensiero politico: gli antichi, i moderni e l'incertezza del presente* (Trento 2011); il Convegno internazionale *Nomothetes*, *Kybernetes* e *Dikastes* (Torino 2013), dedicato alle tre figure decisive del potere nel mondo antico, di cui si è riparlato ancora, per un'ulteriore riflessione comune, nell'ultima sessione del seminario di cui qui si raccolgono i risultati. A questa continuità tematica e dialogica è dedicata la postfazione di Michelangelo Bovero.

Filo conduttore del progetto di studio di cui qui si raccolgono i risultati è l'idea di presentare la questione di legittimità del po-

tere nella forma aperta, ma anche problematica e sfuggente, con cui essa si presenta nel dibattito antico, dove l'incertezza dei criteri favorisce gli esperimenti di pensiero e spiega forse la loro perdurante originalità. L'intenzione è di riproporne l'attualità e il valore di provocazione per una cultura politica come la nostra, carica di storia e di schemi teorici anche troppo rivisitati.

Veniamo ai saggi in cui si articola il volume, che qui illustriamo al solo scopo di evidenziare la mappa dei contenuti e il loro riferirsi in senso lato ai criteri di legittimazione del potere individuati.

Sotto l'egida del *kratos*, **Luciano Canfora** delinea, nel primo saggio del volume, un profilo dell'impero ateniese come oggetto (in molti modi mistificato) di conoscenza storica e modello di dominio politico tutto da discutere. Nel nome del *plethos*, **Maurizio Giangiulio** analizza i paradossi della democrazia ateniese, legati alla problematica connessione tra la libertà del cittadino e la presenza strutturalmente necessaria del lavoro schiavile. Con riferimento allo stesso criterio di legittimazione, **Valentina Pazè** si interroga sull'uso della parola pubblica come fondamento della democrazia, tra gli antichi e i moderni. Rendendo conto dell'*episteme* come nuovo criterio di fondazione della politica, **Fulvia de Luise** presenta l'invenzione platonica della scienza di governo, che identifica i veri politici in figure dotate di un sapere 'regale'. Alle forme di legittimazione basate sul *nomos* fanno capo tre saggi: quello di **Alberto Maffi**, che indaga le forme giuridiche e i supporti procedurali delle costituzioni democratiche nelle istituzioni antiche basate sul principio di maggioranza, avvalendosi di un inedito confronto con quanto emerge dalla trattazione aristotelica della *Politica*; quello di **Silvia Gastaldi**, che analizza la forma costituzionale delineata da Aristotele col nome di *politia*, nell'ipotesi che essa possa essere considerata la migliore delle costituzioni possibili; quello di **Francesca Scrofani**, che si interroga sulla rappresentazione della legge come *dogma poleos* nelle *Leggi* di Platone e nel *Minosse* pseudoplatonico. Alle forme di potere che si richiamano alla *basileia*, è dedicato il saggio di **Federicomaria Muccioli**, che analizza il complesso intreccio di poteri ereditari o sacralizzati nelle monarchie ellenistiche. Allo stesso criterio di legittimazio-

ne si ricollega il lavoro di **Enrico Piergiacomi**, dedicato a un caso di sacralizzazione filosofica del potere della legge, discusso nell'ambito della tradizione epicurea in funzione anti-platonica. Il criterio dell'*arete*, come fattore che legittima il potere sulla base delle capacità effettive e singolari dell'uomo di governo, è indagato nel saggio di **Federico Zuolo**, con un'analisi del paradossale mito del buon tiranno, custodito dalla tradizione con riferimento ad alcuni casi storici.

Come si vede, ciascuno dei saggi della raccolta osserva da un angolo visuale molto specifico l'emergere della questione di legittimità del potere nel pensiero antico; ciò che ci si aspetta dal loro accostamento è l'apertura di uno spazio di discussione in cui si ritenga possibile e produttivo spingere il confronto oltre i confini disciplinari.

La speranza è che una cornice propositiva di questo tipo permetta di valorizzare in termini di rilevanza politica e scientifica generale il taglio specialistico dei lavori di ricerca presentati.

GLI AUTORI

MARIO VEGETTI (Università di Pavia), professore emerito di Storia della Filosofia Antica. Le sue ricerche hanno profondamente rinnovato lo studio del pensiero scientifico ed etico antico. Di particolare importanza gli studi sugli scritti biologici di Aristotele, il *corpus* ippocratico e Galeno, la direzione delle grande opera collettiva di commento, in 7 volumi, alla *Repubblica* di Platone, gli studi sull'etica antica e sull'uso del paradigma normativo in Platone. Tra le sue opere: *Il coltello e lo stilo* (1979), *L'etica degli antichi* (1989), *Platone, La Repubblica* (1998-2007), *Un paradigma in cielo* (2009), *Quindici lezioni su Platone* (2003), *Incontro con Aristotele* (2016).

LUCIANO CANFORA, professore emerito dell'Università di Bari. Il suo lavoro di filologo, storico e studioso del pensiero politico antico ha affrontato svariate questioni storiche, a partire dai primi rivoluzionari studi su Demostene e Tucidide. Tra le sue opere: la direzione, con Lanza e Cambiano, della grande opera collettiva in 5 volumi *Lo spazio letterario della Grecia antica* (1992-96); *Cesare. Il dittatore democratico* (1999); *La democrazia. Storia di un'ideologia* (2004); *Il mondo di Atene* (2011); *Gramsci in carcere e il fascismo* (2012); *Spie, URSS, antifascismo. Gramsci 1926-1937* (2012); *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone* (2014); *Augusto figlio di Dio* (2015); *Tucidide. La menzogna, la colpa, l'esilio* (2016).

MICHELANGELO BOVERO (Università di Torino), professore ordinario di Filosofia Politica. A partire dalla formazione alla scuola di Norberto Bobbio, il suo itinerario scientifico si è sviluppato nello studio della filosofia politica antica e moderna e

nella discussione delle teorie politiche e giuridiche contemporanee, con particolare riferimento ai temi della democrazia e dei diritti fondamentali. Dirige la *Scuola per la buona politica di Torino* e la rivista internazionale «Teoria politica». Tra le sue opere: *Società e stato nella filosofia politica moderna* (1979, con N. Bobbio), *Hegel e il problema politico moderno* (1985), *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia* (2000), *Para uma teoria neobobbiana da democracia* (2015).

MAURIZIO GIANGIULIO (Università di Trento), professore ordinario di Storia greca. Principali interessi di ricerca: i Greci d'Occidente; Pitagora e la tradizione del Pitagorismo; la statualità della polis; la memoria storica in Grecia arcaica ed Erodoto. Tra le sue opere: *Storia d'Europa e del Mediterraneo: il mondo antico, II: La Grecia, III: Grecia e Mediterraneo dall'VIII sec. a.C. all'Età delle guerre persiane* (2007); *Democrazie greche* (2015).

VALENTINA PAZÈ (Università di Torino), ricercatore di Filosofia Politica. Principali interessi di ricerca: comunitarismo, multiculturalismo, globalizzazione; teorie della democrazia, antiche e moderne; teorie dei diritti, antiche e moderne; analisi dei concetti fondamentali della filosofia politica. Tra le sue opere: *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea* (2002), *In nome del Popolo. Il problema democratico* (2011), *Cittadini senza politica, politica senza cittadini* (2016).

FULVIA DE LUISE (Università di Trento), professore associato di Storia della Filosofia Antica. Principali interessi di ricerca: la tradizione socratica e i modelli antropologici ideali nel pensiero antico; la forma-dialogo e l'ermeneutica dei testi platonici, il tema della felicità e della virtù nel pensiero antico e moderno; modelli di *bios* e modelli politici. Tra le sue opere: *Felicità Socratica* (1997, con G. Farinetti), *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni* (2001, con G. Farinetti); *I piaceri giusti* (2005), *Nomos e kratos. Scene e aporie di un connubio antico* (2015), *La revisione platonica del catalogo delle virtù* (2016).

ALBERTO MAFFI (Università di Milano), professore ordinario di Diritto greco di età classica ed ellenistica e di Diritto pubblico romano. Ha realizzato studi di fondamentale importanza sul diritto greco e le istituzioni antiche, con particolare riguardo per il trattamento giuridico delle figure svantaggiate e emarginate (stranieri, donne, schiavi, emarginati a vario titolo). Tra le sue opere: *Il diritto di famiglia nel Codice di Gortina* (1996), *Gli studi di diritto greco oggi* (2004), *I diritti degli altri in Grecia e a Roma* (2011).

SILVIA GASTALDI (Università di Pavia), professore ordinario di Storia della Filosofia antica. Specialista della riflessione etico-politica greca del IV secolo a.C., ha compiuto numerosi studi sulla *Repubblica* e sulle *Leggi* di Platone, sulle *Etiche* e sulla *Politica* di Aristotele, sui problemi del linguaggio poetico e retorico in Platone e in Aristotele e sulle teorie dell'educazione nel mondo antico. È membro del gruppo di ricerca internazionale "Collegium Politicum". Tra le sue opere: *'Bios hairetotatos'. Generi di vita e felicità in Aristotele* (2003); *Introduzione alla storia del pensiero politico antico* (2008); l'edizione commentata di Aristotele, *Retorica* (2014).

FEDERICOMARIA MUCCIOLI (Università di Bologna), professore associato di Storia greca. Principali interessi di ricerca: le forme della sovranità nell'Occidente greco e nell'età ellenistica; la storiografia greca. Tra le sue opere: Dionisio II. Storia e tradizione letteraria (1999); La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco (2012); Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici (2013).

FEDERICO ZUOLO è Senior Research Fellow presso l'Università di Amburgo, Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften tramite un progetto finanziato dalla Alexander von Humboldt Stiftung. Dottore di ricerca in Filosofia con una tesi su Platone, si è occupato anche di temi di filosofia politica contemporanea. I suoi interessi di ricerca comprendono Platone, Senofonte, la tradizione utopica e l'etica animale. Ha pubblicato

Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa (2009) e una nuova edizione dello *Ierone* di Senofonte (2012).

FRANCESCA SCROFANI (École des Hautes Études en Sciences Sociales e Scuola di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università di Trento), dottoranda in co-tutela italo-francese. Di formazione filologica, è studiosa della filosofia politica di derivazione platonica e ha in corso una dissertazione dottorale dal titolo *Le Minos dans le Corpus Platonicum*.

ENRICO PIERGIACOMI (Scuola di Dottorato in Studi Umanistici dell'Università di Trento) è dottore di ricerca in storia della filosofia antica specializzato nella tradizione Presocratica ed Ellenistica, con particolare riferimento alle dottrine etiche e teologiche. Ha discusso una dissertazione dottorale dal titolo: *Il dio ipoumano: storia delle teologie degli atomisti antichi*. Ha all'attivo diverse pubblicazioni di saggi su riviste specialistiche sul pensiero antico, tra cui *Cronache Ercolanesi*, *Elenchos*, *Méthexis*, *Philologus*. Ha curato, in collaborazione con Sandra Pietrini, il volume *Büchner artista politico* (2015).

MARIO VEGETTI

INTRODUZIONE
UN PROBLEMA GRECO

In ogni formazione sociale ordinata gerarchicamente, si pone la questione di legittimare o giustificare l'esercizio del potere – come insieme di condizioni necessarie perché un uomo o un gruppo di uomini eserciti il comando sulla comunità e assumano decisioni in suo nome–[1] oppure l'aspirazione e la pretesa a questo esercizio. Ma è nella società greca che la questione si è posta per la prima volta e con la massima urgenza, costituendone una caratteristica centrale e decisiva, tanto che il pensiero greco rappresenta un laboratorio di ricerca sul tema del potere capace di elaborare, e criticare, un ventaglio di soluzioni al quale le culture posteriori non avrebbero mai cessato di attingere.

Le ragioni di questa centralità non sono difficili da individuare. La società e la cultura greche si sono formate, in un processo storico che ha inizio intorno al IX secolo a.C., in uno spazio definito da un sistema di *assenze*, che nel loro insieme assumono i tratti di una acuta *crisi di sovranità*.

La prima assenza, resa ancora più evidente dal confronto con il mondo del Vicino Oriente, è quella di un apparato statale centralizzato: non esistevano in Grecia, dopo il crollo dei regni micenei che avevano costituito su piccola scala una propaggine periferica delle grandi monarchie orientali, né una struttura monarchica, né un apparato statale, un esercito e un sistema giudiziario centralizzati. Questo rende in primo luogo impossibile una regolare trasmissione dinastica del potere. Telemaco non eredita il trono di Odisseo, e del resto neppure la successione

[1] Uso il termine 'potere' in un'accezione ristretta rispetto a quella proposta da Foucault 1976, 112-126 (pur tenendone conto).

divina risulta dinasticamente ordinata. La trasmissione del potere divino narrata da Esiodo non solo è priva di regole, ma è segnata da lotte cruente e spietate. Così Urano impedisce ai figli di Gaia di vedere la luce, e la madre, per vendicarli, incita Crono a castrare il padre (*Theog.* 154-182); Crono divora i suoi figli, e viene a sua volta sconfitto dagli artifizi e dalla violenza di Zeus, salvato dall'astuzia della madre (*Theog.* 459-496). Aggiunge il Prometeo di Eschilo che dopo una lotta spietata, «nuovi signori governano (*kratousi*) l'Olimpo/ e con nuove leggi, al di fuori del Giusto, Zeus governa/ e annienta ora le potenze di un tempo» (*Prom.* 149-151). Il mondo divino non propone dunque alla società degli uomini alcuna forma di trasmissione ordinata e non conflittuale del potere.[2] Secondo il *Politico* di Platone (274b-277b), Crono aveva rappresentato l'apparizione di un re-pastore divino, il cui regno dell'abbondanza, con l'indistinzione fra uomini e animali, aveva avuto del resto tratti grotteschi, che si riverberano su qualsiasi idea pastorale della regalità;[3] dopo il suo abbandono (una sorte di 'morte di dio'), il mondo lasciato a se stesso era precipitato, nell'epoca di Zeus, nella confusione e nel conflitto generalizzato, di fronte ai quali gli uomini, divenuti padroni della propria sorte, avevano dovuto inventare tecniche di gestione della crisi, come la politica e la filosofia.

Tutto ciò sottolinea l'assenza di forme consolidate di legittimazione, trasmissione ed esercizio del potere. A questa situazione di crisi contribuisce la seconda delle assenze di cui abbiamo parlato: quella di autorità sacerdotali in grado di consacrare i dinasti, di garantire il rapporto fra divinità, poteri politici e ordine sociale. I Greci erano perfettamente consapevoli delle recenti origini poetiche, dunque profane, prive di qualsiasi ortodossia custodita da un sacerdozio castale, della loro religione. Scriveva Erodoto: «Da chi nacque ciascuno degli dèi, se tutti esistessero e quali siano le loro forme, fino a poco fa – per così dire fino a ieri – non si sapeva. Ritengo infatti che Esiodo e Omero mi abbiano preceduto in età di quattrocento anni, e non di più. Sono essi ad aver composto per i Greci una teogonia, dando agli dèi gli epitteti, dividendo gli onori e le competenze,

[2] Cfr. Detienne, Vernant 1977, 73-76; Susanetti 2014, 131-133.
[3] Cfr. in questo senso Foucault 2001, 109-146; Cremonesi 2008, 42-43.

indicando le loro forme» (II 53). E nel II libro della *Repubblica* di Platone Adimanto riassumeva criticamente questa convinzione: «conosciamo gli dèi e ne abbiamo sentito parlare da nessun'altra fonte se non dai costumi rituali e dai poeti autori di genealogie; ma questi stessi dicono che gli dèi sono disponibili a farsi influenzare e convincere da "sacrifici, amabili suppliche" [*Iliade* 9.499] e offerte votive. Ad essi si deve prestar fede o su entrambe le cose o su nessuna delle due» (366e).

La terza assenza, infine, è quella di una tradizione culturale secolare e autorevole, che si aggiunge alla mancanza di un Libro, o di più Libri, di natura sacra e ispirazione divina. La sola tradizione culturale cui i Greci potevano fare riferimento era la memoria leggendaria della guerra di Troia, un'invenzione letteraria dunque quanto lo era la loro teologia. Platone racconta che il primo legislatore di Atene, Solone, durante una sua visita in Egitto avrebbe incontrato i sacerdoti di quell'antico paese, che gli avrebbero detto: «Solone, Solone, voi Greci siete sempre dei ragazzi, un greco non è mai vecchio [...] Siete tutti giovani d'animo perché non avete nessuna opinione antica trasmessa attraverso una tradizione che viene dal passato né alcun sapere ingrigito dal passare del tempo» (*Timeo* 22b).

La società e la cultura greche hanno così preso forma in un vuoto di statualità, di autorità religiosa, di tradizione, nello spazio dunque, come si è detto, di una crisi di sovranità. Questo spazio venne riempito, a partire dai secoli IX e VIII a.C., da un gran numero di piccole comunità indipendenti, in parte urbane e in parte rurali, le *poleis*. La cosa più interessante dal nostro punto di vista è che i ruoli di potere, da chiunque fossero detenuti (monarchie locali, aristocrazie terriere o mercantili, poi talvolta 'tiranni', infine strati progressivamente più ampi della cittadinanza) non erano legittimati né da un'investitura sacerdotale, né dal diritto ereditario delle monarchie dinastiche. Il potere doveva dunque venire di volta in volta giustificato e legittimato da ragioni convincenti (o dal ricorso diretto alla forza, in ogni caso difficile e rischioso per la carenza di strumenti pubblici di repressione). Esso risultava dunque contendibile e negoziabile fra gruppi politici e sociali contrapposti. Il celebre *logos tripolitikòs* di Erodoto (III 80-82) rappresenta un'immaginaria discussione fra dignitari persiani intorno ai rispettivi meriti della monarchia, dell'oligarchia e della democrazia, come regimi alternativi adot-

tabili nel vuoto aperto dalla crisi dinastica della monarchia del loro paese. Il dialogo erodoteo rappresenta la più limpida espressione, nella cultura greca del V secolo a.C., di questa negoziabilità delle forme del potere, e delle rispettive giustificazioni contrapposte. Ma già agli inizi della storia di Atene (fra VII e VI secolo a.C.), il protolegislatore della *polis*, Solone, aveva argomentato in modo del tutto secolarizzato la validità politica della sua legislazione, che veniva significativamente posta per iscritto e resa dunque in linea di principio leggibile e interpretabile dall'intera comunità cittadina.

Le ragioni che rendono legittimo il potere di alcuni, e che giustificano le pretese di altri al suo esercizio, devono dunque venire argomentate, rese convincenti o almeno plausibili, se si vuole evitare una situazione di conflitto sociale permanente e cruento come quello che aveva segnato le successioni al trono degli dèi secondo Esiodo.

È interessante notare che, in parallelo alla questione del potere, si pone anche quella della legittimità dell'accesso al discorso veritiero: che cosa autorizza la pretesa di profferire discorsi veri intorno al mondo e agli uomini, e che cosa ne garantisce la verità, in assenza della garanzia offerta dalla tradizione e dal suggello sacro? I poeti arcaici, come Omero ed Esiodo, avevano autorizzato la propria presa di parola con la rituale invocazione alle Muse («esse una volta a Esiodo insegnarono un canto bello [...] perché cantassi ciò che sarà e ciò che è,/ e mi ordinarono di cantare la stirpe dei beati, sempre viventi», *Theog.* vv. 22-34). Empedocle, un profeta di salvezza, si spinge fino ad attribuire a se stesso una condizione divina («Io tra voi come un dio immortale, non più mortale/ mi aggiro fra tutti onorato, come si conviene,/ cinto di bende e di corone fiorite»: B 112 DK). E persino Parmenide garantisce il proprio discorso di verità attribuendolo alla rivelazione di una 'dea', che, al culmine del suo viaggio iniziatico, gli si rivolge così: «O giovane, che insieme a immortali guidatrici/ giungi alla nostra casa con le cavalle che ti portano,/ salute a te! [...] Bisogna che tu impari a conoscere ogni cosa,/ sia l'animo inconcusso della ben rotonda Verità/ sia le opinioni dei mortali...» (B 1 DK). È chiaro però che nel procedere del discorso parmenideo l'autrice divina dell'enunciazione scompare cedendo il passo alla forza argomentativa degli enunciati e del-

l'inferenza logica, da cui esso ottiene ormai una propria autonoma legittimità.[4]

Nell'ambiente di Mileto, Ecateo, fra VI e V secolo a.C., aveva iniziato le sue *Genealogie* con queste parole, di decisa rottura con la tradizione epica: «Scrivo queste cose, come mi appaiono vere. Infatti i discorsi degli Elleni, sono, come a me pare, molti e ridicoli» (fr. 1 Nenci): la decisione veritativa dell'autore appare qui perfettamente in grado di autolegittimarsi. Ma che il discorso vero non avesse più bisogno di ulteriori garanzie, dall'ispirazione divina all'autorità del parlante, lo aveva affermato con forza Eraclito: «Non dando ascolto a me, ma al *logos*, è sensato concordare che tutte le cose sono una soltanto» (B 50 DK=5 Fronterotta).[5] È ormai il ragionamento veridico a essere in grado di esibire la propria autonoma giustificazione razionale. Quello che di fatto è in gioco, nella difficile elaborazione di una legittimazione del discorso di verità nonostante l'assenza di autorità e di tradizioni che ne assicurino una garanzia esterna, è niente meno che la nascita della filosofia come forma di razionalità in grado di autogiustificarsi.

I tentativi di rispondere alla domanda su che cosa legittimi il potere – nell'ambito del sistema di assenze che abbiamo delineato –, e la dialettica che da essi si origina, innervano dal canto loro l'intera riflessione politica greca nell'età 'classica' della *polis*, fra V e IV secolo. Questi tentativi possono venire convenientemente organizzati secondo cinque tipologie principali, che com'è naturale risultano spesso intrecciate. Eccole:

(1) *plethos*, il principio di maggioranza;
(2) *nomos*, il principio di legalità;
(3) *kratos*, il principio della forza;
(4) *areté*, il principio dell'eccellenza;
(5) *episteme*, il principio della competenza.

Può essere interessante confrontare queste tipologie di legittimazione del potere con l' analoga classificazione proposta nella modernità da Max Weber.

Per Weber[6] si possono distinguere:

---

[4] Su questo snodo decisivo cfr. almeno Detienne 1977, 104-110; Sassi 2009, 226, 242; Vegetti 1996^2, 83-94.

[5] Si veda su questo frammento il commento di Fronterotta 2013, 25-26.

[6] Weber 2006.

(1) la dominazione tradizionale («l'autorità dell'eterno ieri»)

(2) la dominazione carismatica (il condottiero eletto in guerra, il sovrano plebiscitario, il grande demagogo): si tratta del «terreno dello stato cittadino proprio dell'Occidente»;

(3) la dominazione basata sulla legalità, in virtù della «fede nella validità della forza della legge».

In rapporto alla tassonomia qui proposta, si possono osservare alcune differenze e altre corrispondenze. Manca, nella classificazione di Weber, il riferimento alla forza (*kratos*), perché a suo avviso la forza è parte integrante della definizione dello Stato moderno (che detiene il monopolio del suo uso legittimo). Viceversa, manca nella nostra tipologia il riferimento alla tradizione, perché la sua assenza contrassegna la crisi di sovranità entro la quale si sono formate la società e la cultura greche. Invece, la dominazione carismatica corrisponde, nella nostra tipologia, al principio (4), *areté* o virtù, e, per gli aspetti plebiscitari, anche al principio (1), *plethos* o moltitudine. Infine, la dominazione basata sulla legalità corrisponde evidentemente al principio (2), *nomos*, la legge.

Il confronto, la dialettica, il conflitto fra queste diverse forme di legittimazione del potere – nessuna delle quali riuscirà mai a prendere definitivamente il sopravvento – costituiscono la ricchezza e la vitalità della riflessione politica greca, dalla quale, come si è ora visto, lo stesso pensiero moderno non si è ancora del tutto distanziato. All'analisi di queste forme, e alle loro complesse interrelazioni, è dedicato il convegno tridentino di cui qui si raccolgono gli atti.

Bibliografia

L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico*, ETS, Pisa 2008.

M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1977.

M. Detienne, J.P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1977.

M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976.

M. Foucault, Omnes et singulatim. *Verso una critica della ragione politica*, trad. it. in *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001.
F. Fronterotta, *Eraclito. Frammenti*, BUR, Milano 2013.
M.M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
D. Susanetti, *Atene post-occidentale*, Carocci, Roma 2014.
M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Il Saggiatore, Milano 1996[2].
M. Weber, *La politica come professione* (1919), trad. it. Mondadori, Milano 2006.

KRATOS

LUCIANO CANFORA

IL GRANDE SECOLO DI ATENE. PROFILO DELL'IMPERO

Mettere in discussione i fondamenti della democrazia parlando davanti al popolo sembra inverosimile. Ancora di più in una comunità come quella ateniese dove l''attentato alla democrazia' era il reato più grave, al punto che – secondo un sarcastico cenno di Demostene – anche il furto di qualche remo dagli arsenali veniva bollato come «attentato alla democrazia» (13, 14).

Eppure ad Atene poteva succedere: non certo davanti all'assemblea popolare o davanti ad un tribunale (il quale forse sarebbe stato persino più severo), ma dalla scena, nell'ambito di una azione scenica, dunque dinanzi a una folla ben più numerosa di quella più o meno politicizzata che frequentava l'assemblea. È quel che accade nelle *Supplici* di Euripide, la tragedia portata sulla scena non molto dopo il 424 a.C., nel bel mezzo della quale si svolge uno scontro dialettico pro e contro la democrazia. L'audacia di una tale iniziativa passa spesso inosservata. Eppure è una vera enormità che sia potuto accadere. Euripide, che non era molto amato dal pubblico e che aveva anche amicizie politiche sospette, aveva preso le sue cautele. Così, ad esempio, gli argomenti contrari alla democrazia (l'incompetenza del «cittadino comune» al quale non possono affidarsi decisioni delicate e cruciali, la immancabile deriva demagogica etc.) li fa esprimere da un personaggio odioso. Però resta il fatto che i suoi argomenti rimangono senza risposta. L'antagonista, che è addirittura Teseo, il sovrano ateniese cui una leggenda patriottica attribuiva una mitica fondazione della democrazia, esprime bensì un sonante elogio della democrazia, ma quelle due critiche capitali non le affronta nemmeno. Quale effetto poteva avere tutto ciò sul pubblico? Difficile per noi valutarlo, ma qualche seme di dubbio di sicuro rimaneva. Riserve di tale portata erano

di solito appannaggio di ambienti ristretti, che discutevano al chiuso: era audacia portarle davanti alle decine di migliaia di persone che affollavano il teatro.

A ben vedere, le parole di Teseo, così formulari e politicamente corrette, sono inficiate dal fatto stesso che chi le pronunzia è un re, il quale però afferma che «in questa contrada il governo non è di un solo uomo, ma del popolo, il quale comanda attraverso il sistema dell'alternanza annuale delle cariche»!

Ma c'è di più. La tirata del monarca antimonarchico Teseo è quasi un *collage* di formule che si ritrovano anche nell'opera di Tucidide o dette da Pericle o dette a proposito di Pericle. E la parte del leone la fa – com'è ovvio – l'epitafio pericleo, il discorso più sfruttato dai cultori dell'inesauribile genere letterario di «inventare Atene» (per parafrasare un bel titolo di Nicole Loraux). In Tucidide la situazione è tutto sommato molto chiara. A distanza di poche pagine si trovano per un verso il profilo di Pericle, il cui regime Tucidide definisce «una democrazia solo a parole, di fatto il governo del principe», e per l'altro l'elogio, pronunciato dallo stesso Pericle, del sistema politico ateniese in quanto democrazia con molti se e molti ma. Sull'insufficienza della parola «democrazia» per definire il sistema politico ateniese il Pericle tucidideo è chiaro: «la parola – egli dice – è democrazia, in quanto il sistema non opera in funzione dei pochi ma dei più, però, nelle controversie private [cioè: in tribunale], spetta a tutti la stessa parte [cioè: non si commettono soprusi]». Questa frase, di solito fraintesa dagli interpreti, diventa chiara non solo se la si pone in relazione con il realistico giudizio di Tucidide stesso («una democrazia solo a parole») ma soprattutto se si coglie il nesso oppositivo tra la prima e la seconda parte della frase: «non ci sono soprusi in tribunale» vuol dire infatti (ma la cosa è alquanto lontana dalla realtà) che in tribunale non si esercita quella oppressione nei confronti dei ricchi che sarebbe, secondo la visione di tutti i pensatori ateniesi del V e del IV secolo, la *caratteristica essenziale della democrazia*.

E poiché il Pericle tucidideo sta parlando in una situazione ufficiale e celebrativa – una sorta di grandiosa pubblica lezione di educazione civica – è certo abile, da parte sua, mettere in parallelo l'equità dei tribunali (sottinteso: nel non perseguitare i ricchi) col fatto che però in pubbliche discussioni anche al povero viene lasciato spazio («non viene impedito in ragione della

povertà»). Analogamente, il re propagandista Teseo, nelle *Supplici*, dopo aver detto «qui non siamo governati da un uomo solo», subito soggiunge che «qui comanda il popolo», e che «non si dà un posto prevalente alla ricchezza, anche il povero ha la sua parte uguale».

Cercar di capire cosa effettivamente fu il lungo predominio di Pericle, quale compromesso tra potere personale, e di clan, e 'demagogia' stesse alla base di tale regime, che già Tucidide e nella sua scia Cicerone chiama «principato», è uno dei punti cardine per la comprensione della storia ateniese del V secolo a.C.

Naturalmente non è facile addentrarsi in un terreno così delicato. La discussione divampò già al tempo di Pericle e nel secolo seguente. Basti pensare alla critica anti-periclea del maggiore pensatore ateniese, Platone, nato l'anno dopo la morte dell'abile e spregiudicato alcmeonide. E non è affatto detto che la critica platonica sia spietata, con buona pace della apologetica confutazione che ne tentò, secoli più tardi, il retore Elio Aristide. Della avventatezza della sua politica è prova la spedizione voluta da Pericle in Egitto (460-457) che costò la distruzione di almeno 250 triremi e pesantissime perdite umane. L'episodio ci è noto grazie ad un sommario cenno di Tucidide nel primo libro della sua opera. Senza di esso la vicenda sarebbe stata 'inghiottita'. Essa ci appare come il *pendant*, per avventatezza e disastroso epilogo, dell'avventura occidentale, contro Siracusa, voluta quarant'anni dopo da Alcibiade, nel 415. Ma Alcibiade è entrato nella storia come avventuriero, mentre Pericle, grazie alla prosa, fraintesa ancorché idolatrata, dell'*Epitafio*, si trova stabilmente collocato nell'empireo dei grandi e saggi statisti. Il che tanto più colpisce se si considera che la catastrofica scelta di andare allo scontro con Sparta fu dovuta, come rilevò Gaetano De Sanctis nel suo misconosciuto *Pericle* (1944), proprio a lui. Naturalmente, a sua difesa, c'è la lunga apologia della sua politica scritta da Tucidide – nella pagina più controversa (II 65) – il quale nella stessa pagina fa di tutto per 'salvare' anche Alcibiade, pur senza nominarlo. Agli storici moderni non dovrebbe però sfuggire che la faziosità di Tucidide verso i due Alcmeonidi stravolge in modo sostanziale la prospettiva con cui guardiamo a quei fatti e a quei personaggi. E quanto all'*Epitafio*, testo cruciale in quanto prodotto ideologico, fa impressione come si preferisca

fraintenderne il senso pur di tenere in piedi il mito del «manifesto della democrazia».

Eppure proprio l'*Epitafio* contiene quella rivendicazione, che solo Nietzsche intese nella sua pienezza e crudeltà, del «male», non solo del bene, che Atene ha fatto «per ogni dove» (II 41).

Rivendicazione, questa, su cui gli interpreti 'politicamente corretti' preferiscono chiudere gli occhi, per non guastare il quadro consolante ed edificante di una Atene in cui «si filosofeggia senza mollezza» e «si ama il bello con sobrietà». Il che detto da Pericle, bersagliato dal demo oscurantista in quanto protettore di Anassagora e di Aspasia, fa davvero sorridere.

In realtà la definizione periclea dell'impero contenuta nell'epitafio è perfettamente coerente con ciò che Tucidide fa dire a Pericle nell'ultimo discorso che gli attribuisce (II 63, 2): «Mettetevi bene in testa che l'impero è tirannide, sarà anche ingiusto conquistarlo ma certamente è pericoloso tentare di uscirne». Ed è coerente con quanto nel libro successivo lo stesso Tucidide fa dire a Cleone (III 37, 1): «Ho sempre saputo che voi democratici siete incapaci di dominare sugli altri». In realtà Cleone si esprime in quel modo per provocare l'assemblea popolare e rinsaldarla nella sua determinazione di passare per le armi i ribelli di Mitilene che avevano defezionato dall'impero in piena guerra.

La concezione dell'impero come tirannide è saldamente presente nell'analisi politica che Tucidide svolge in prima persona (I 98-99) allorché, sintetizzando il precoce prodursi di defezioni dall'impero, adopera reiteratamente l'espressione «ridurre in schiavitù» per indicare l'azione militare con cui via via Atene reprime le ribellioni degli alleati. Che tale sia il convincimento di Tucidide si riscontra anche nel commento che egli formula dopo aver elogiato (VIII 68) la bravura e l'intelligenza politica degli artefici del colpo di Stato oligarchico del 411: «Era impresa grande e pesante togliere l'*eleutheria* al popolo di Atene dopo circa un secolo per metà del quale il popolo non soltanto era stato *eleutheros*, ma aveva preso l'abitudine di opprimere gli altri». È la stessa mentalità, con qualche attenuazione verbale, che manifesta l'autore della pseudo-senofontea *Costituzione degli Ateniesi*, là dove preconizza che ci sarà il buon governo soltanto quando «il popolo sarà ridotto in schiavitù» (I 9). Nello stesso contesto, quel brillante scrittore politico, che nulla fa per edulcorare il suo pensiero, dichiara brutalmente che il «popolo ate-

niese» opprime gli alleati vessandoli in ogni modo e costringendoli, tra l'altro, ad affrontare in Atene le controversie processuali. Nella poesia comica alla metà degli anni Venti del V secolo a.C. (Aristofane, *Babilonesi*), l'immagine corrente, urtante per i democratici «politicamente corretti», era quella degli alleati raffigurati come schiavi costretti alla macina di un mulino.

L'immagine retorica di Atene sede della libertà politica e di un armonico impero democratico è dunque una invenzione dei moderni. O meglio, di una parte dei moderni studiosi della storia greca di V-IV secolo: quelli in particolare legati ad una opzione progressista al tempo loro; un nome per tutti quello di George Grote. Nella sua *History of Greece* (1846-1856), Grote riscatta anche – in contrasto con un'ampia tradizione negativa – l'immagine di Cleone. Si assiste perciò ad una interessante progressione di sfumature, quasi una *climax*, nelle scelte dei moderni cantori dell'impero ateniese. Per lo più essi esaltano l'Atene periclea, luogo geometrico di tutte le virtù, e buttano a mare Cleone come rappresentante di una devianza, rispetto ad una storia luminosa e positiva, anche a costo di cancellare l'evidenza largamente offerta dall'opera tucididea. In posizione ancora più schierata a favore dell'Atene imperiale si colloca dunque Grote, la cui *Rettung* di Cleone resta un fenomeno abbastanza isolato. Non è detto che tutta la storiografia liberale ottocentesca si schierasse con Atene. Qualche decennio prima di Grote, infatti, Benjamin Constant, ancora fresco dell'utilizzo giacobino delle repubbliche antiche e profondamente ostile nei confronti di tale utilizzo, iscrive anche Atene nell'immagine negativa della cosiddetta «libertà degli antichi», da lui descritta come oppressiva (1819).

Nella seconda metà dell'Ottocento la storiografia conservatrice, soprattutto tedesca, non mostra alcuna soggezione né simpatia per il sistema politico ateniese considerato nel suo funzionamento interno e nel suo oppressivo funzionamento imperiale. Basta riferirsi ai capitoli molto efficaci di Eduard Meyer nella *Geschichte des Altertums* nei quali è ben presente un concetto che Meyer svilupperà ulteriormente negli anni della Prima guerra mondiale: la avversatissima Terza repubblica francese come metafora, ovviamente negativa, dell'Atene democratica. Neanche Pericle si salva, e del resto già la tradizione platonica collocava il grande alcmeonide tra i corruttori del popolo. A proposi-

to di Pericle, in particolare, Meyer sviluppa una considerazione inoppugnabile, che cioè la iterazione protrattasi per lunghissimo tempo della carica di stratego, conquistata da Pericle attraverso una sapiente pratica della egemonia, protesse Pericle dalla pur necessaria resa dei conti giudiziaria, che sarebbe entrata in funzione soltanto all'interrompersi di tale continuità del potere. Come ben sappiamo, Tucidide coniò per primo l'equivalente greco del concetto romano-augusteo di *princeps* cercando per l'appunto di definire la figura e i poteri di Pericle.

Fu dunque l'impero ateniese un impero ideologico, fondato sulla esportazione forzata nelle città alleate-suddite del modello politico della democrazia radicale? In certo senso sì. Anche in questo l'esperimento ateniese anticipa di moltissimo fenomeni e dinamiche di imperi ideologici che hanno avuto corso nel secolo XX. Ma questa diagnosi non rende giustizia ad un elemento che si trascura quando si discorre, in riferimento al passato remoto o ad un tempo a noi più vicino, di imperi ideologici: e cioè il fatto che la potenza dominante, per esempio Atene, ha pur sempre potuto far leva sull'appoggio di una minoranza democratico-radicale (in linguaggio aristotelico "i poveri") che riusciva ad affermarsi nelle rispettive città essenzialmente grazie all'appoggio militare ateniese. La defezione da Atene era opera, per lo più, di ceti possidenti i quali si facevano avanti a mano armata cogliendo momenti di difficoltà. Se Atene non poteva intervenire, quello era il momento buono. La prevalenza degli uni o degli altri si accompagnava ad eccidi. Quando nell'aprile 404 Atene sta crollando, stretta dall'assedio pòstole da Lisandro, Samo – divenuta l'alleato più fedele a partire da quando Pericle ne aveva represso la ribellione nel 441-440, con una guerra durissima – decide di proseguire da sola la guerra contro gli Spartani, e per garantirsi dal tradimento interno procede ad una ecatombe di oligarchi (Senofonte, *Elleniche*, II, 2, 6). Questo era il funzionamento effettivo dell'impero ateniese.

PLETHOS

MAURIZIO GIANGIULIO

DUE PARADOSSI DELLA DEMOCRAZIA DI ATENE

Concentrare l'attenzione sul rapporto della democrazia ateniese da un lato con la partecipazione politica e dall'altro con la schiavitù finisce per mettere in luce aspetti per molti versi paradossali. Ma può contribuire alla comprensione della natura profonda dell'ordine politico di Atene classica. Quanto segue è solo un sondaggio in tale direzione. Una disamina minuziosa, in cui l'analisi sia adeguata alla complessità del tema, non è possibile qui.

In limine, un palmare accertamento: vale a dire che quella parte cospicua della ricerca internazionale che prende forma nel mondo anglosassone tende in ultima analisi ora a identificare la democrazia dei Greci con la partecipazione alla decisione pubblica in sede assembleare, ora a non discutere quasi più di schiavitù. Identificare democrazia e partecipazione alla decisione pubblica significa assegnare valore cruciale al numero dei cittadini riuniti in assemblea e di fatto ridurre la democrazia alla partecipazione assembleare. Il che, come vedremo subito, ingenera un interessante e rivelatore paradosso. Per ciò che poi concerne la schiavitù, è ben vero che quanti enfatizzano la militanza civica degli Ateniesi tendono a non farne un punto centrale del discorso, e tuttavia non di rado continua a trovare spazio l'idea che la partecipazione politica, e la disponibilità di tempo da essa richiesta, fossero un portato imprescindibile del ruolo economico rivestito dagli schiavi. Come si vedrà, tuttavia, la schiavitù è alla base, non tanto della partecipazione politica, quanto piuttosto della stessa libertà del cittadino della *polis* democratica. E questo è un secondo, e più radicale, paradosso.

Ma cominciamo col discutere di partecipazione e democrazia.

È ben noto che nella procedura ateniese dell'ostracismo era necessario fossero espressi 6000 voti perché il provvedimento di allontanamento di un cittadino dalla *polis* potesse essere assunto. L'ostracoforia, questo il nome dell'adunanza civica in questione, aveva peraltro una natura particolare, anche per il numero dei presenti, e aveva luogo nell'agora e non nella Pnice come le assemblee civiche. Nel V secolo tra l'altro la Pnice (la Pnice I degli scavi americani degli anni Trenta,[1] datata al 460 ca.-400 a.C.) poteva fisicamente accogliere non più di 6000 cittadini, sempre che si divida lo spazio disponibile nella struttura (ca. 2400 m^2) per soli 0,4 m^2, che possono essere considerati, in quanto corrispondenti a un quadrato di poco più di 63 cm per lato, lo spazio minimo utile a una persona seduta.[2] Da ricordare inoltre che anche in un altro ambito della vita civica è attestato, a partire almeno dalla metà del V secolo, il numero di 6000: si tratta della lista dei cittadini disponibili a essere assegnati alle corti di giustizia popolari.

Nella prima metà del IV secolo la Pnice era in grado di accogliere un numero maggiore di cittadini: le stime variano e qualcuna si spinge fino a calcolare 8000 possibili presenze.[3] Molti di più, quasi 14000 ne accoglieva invece la fase III della Pnice, a partire dagli anni Quaranta-Trenta del IV secolo, in ogni caso non molti anni prima della fine della democrazia nel 322. La discussione a tale riguardo, anche dal punto di vista archeologico, è ancora aperta, ma quest'ultimo dato non può certamente essere versato con profitto nel dossier della partecipazione democratica ateniese.

Importa notare che è nel IV secolo che il numero di 6000 cittadini assunse importanza anche nei lavori assembleari, come *quorum* necessario perché l'assemblea ratificasse (con voto segreto) una precedente delibera con cui si concedeva la cittadinanza, o si garantiva una immunità legale (*ádeia*), ovvero si

[1] Ampia bibliografia sugli scavi e le varie fasi della Pnice in Hansen 1987, 141 n. 95.
[2] Hansen 1987, 17.
[3] Hansen 2003, 197.

consentiva che fossero designati dei *nomothétai* incaricati di discutere e eventualmente approvare una legge *ad personam*.[4] In tutti questi casi non ci sono solide ragioni per dubitare che siamo di fronte a sviluppi tipici della democrazia di IV secolo. Sostenere, con Hansen,[5] che la capienza di 6000 persone della Pnice più antica dimostri che nel V secolo il sistema di quorum per la ratifica di precedenti delibere esisteva già appare francamente un ragionamento circolare e per di più presuppone, piuttosto antistoricamente, uno sviluppo di ordine procedurale e giuridico che nessun altro elemento spinge ad attribuire alla metà del V secolo, quando cioè fu approntato lo spazio della Pnice I.

Bisogna sottolineare che per quanto riguarda le assemblee civiche in senso stretto (e dunque non le ostracoforie) di V secolo, non abbiamo prove che una di esse sia mai arrivata ad avere 6000 cittadini presenti, anche se non lo si può escludere in linea teorica. Certo è che non sembrano esistite assemblee che tale quorum richiedevano. Almeno per il V secolo, allora, l'argomento secondo il quale in generale un quorum mirava a assicurare una partecipazione assembleare normale, e non ne implicava una inusualmente alta, è destinato a cadere.[6] Non vi è perciò ragione, a quanto pare, nemmeno per aderire alla tesi di Mogens Herman Hansen, secondo la quale una partecipazione di 6000 cittadini all'assemblea nel V secolo avrebbe rappresentato la norma. Tutto lascia pensare invece che lo spazio della Pnice I sia stato concepito per accogliere un massimo di presenti, che dunque seimila rappresentasse una sorta di 'tetto' della presenza civica, a fronte di una realtà corrente diversa, che metteva in gioco numeri più bassi. Pur senza voler prendere alla lettera la sublime scena comica con cui si aprono gli *Acarnesi* di Aristofane (vv. 18-26), nella quale la Pnice prima è deserta (*eremos*), mentre i cittadini se ne stanno a chiacchierare in piazza, e poi comincia a veder arrivare qualcuno solo a mezzodì, non si può certo dire ne emerga un quadro di vibrante militanza civica, come tra l'altro sembra confermare un cenno alla 'polizia urbana' che spinge, usando un tratto di corda tinta di rosso, i cittadini

[4] Vd. Demostene, 59, 89-90; Andocide, 1, 87 (cfr. Demostene, 24, 59); Demostene, 24, 45; Andocide, 1, 77.

[5] Hansen 1987, 18.

[6] Per tale concezione del quorum vd. ad es. Hansen 1989, 70.

all'assemblea (v. 22). Ma soprattutto, non si può minimizzare il peso dell'indicazione che viene dal passo in cui Tucidide (8.72.1) fa dire agli inviati dei Quattrocento presso la flotta di stanza a Samo che mai in precedenza in tempo di guerra e di spedizioni oltremare una questione pubblica, per quanto di primaria importanza, aveva spinto cinquemila cittadini a riunirsi in assemblea. Naturalmente si tratta di un punto di vista oligarchico quanto mai interessato, certo funzionale all'intento di legittimare l'idea del 'governo dei Cinquemila'. Un'affermazione in un certo senso tendenziosa, ma non per questo necessariamente destituita di fondamento, come taluni hanno ritenuto.[7] Tra l'altro, difficilmente Tucidide avrebbe messo in bocca agli inviati dei 400 proprio quella cifra se essa fosse stata grossolanamente sproporzionata e notoriamente smentita dalla esperienza comune.[8] Né a screditare una siffatta valutazione della partecipazione assembleare nei decenni della Guerra del Peloponneso serve citare i casi in cui era necessario raggiungere un quorum di 6000 cittadini, come autorevoli commentatori tucididei fanno,[9] perché, come si è già notato, non possiamo in alcun modo dare per scontato che essi fossero normati già nel V secolo. Possiamo legittimamente pensare, dunque, che nel V secolo, i cittadini presenti all'assemblea siano stati abitualmente poche migliaia e che Tucididide VIII 72 riecheggi un punto di vista oligarchico fondato sull'osservazione della pratica reale della partecipazione assembleare. Non sarebbe la prima volta, del resto, che in riferimento alla democrazia ateniese, i suoi avversari mettono in luce dati strutturali cruciali, che l'ideologia democratica, in questo caso la bandiera ideale della militanza civica, della "utilità" del cittadino per la *polis*, tendevano a nascondere.

Nel IV secolo, invece, le assemblee con 6000 cittadini non dovettero essere state rare, soprattutto se coglie nel segno una stima delle concessioni della cittadinanza che ne ipotizza diverse centinaia tra gli anni Sessanta e gli anni Venti del secolo.[10] Tuttavia in quell'epoca le assemblee erano non meno di quaran-

[7] Jones 1957, 109; Hansen 2003, 196.

[8] Come giustamente osserva Simon Hornblower nel suo commento tucidideo (Hornblower 1991-2008, III, 183).

[9] Vd. Gomme, Andrewes, Dover 1945-1981, V, 967; Hornblower 1991-2008, III, 183.

[10] Hansen 2003, 145.

ta all'anno. Potremmo allora essere di fronte a qualche centinaio di adunanze contraddistinte dal quorum su almeno 1600 in quarant'anni, dunque solo un 20-25% delle assemblee civiche. Certo non poche, rispetto al V secolo, ma non si vede la ragione per cui nella routine assembleare la presenza non dovesse continuare a essere inferiore, e ammontare a poche migliaia.

Se dunque si ipotizzasse, in riferimento alla seconda metà del V secolo, una presenza in assemblea di 3-4 mila cittadini, saremmo di fronte a una percentuale del corpo civico che si collocherebbe tra l'8 e il 10%, sempre che si pensi, con una stima demografica prudenziale, a 40000 cittadini. Ma se per fine degli anni Trenta si pensasse a 50 mila cittadini, come può essere probabile, o addirittura a 60 mila, come pure si è proposto,[11] allora la percentuale dei partecipanti all'assemblea si collocherebbe tra il 6 e l'8%, nel primo caso, e tra il 5 e poco più del 6,5% nel secondo. Nel IV secolo, invece, quando la popolazione civica non deve mai essersi troppo discostata dalla cifra di 30000, una presenza di 3/4000 cittadini doveva equivalere a una partecipazione del 10/13%.

Certo, si può concedere a Mogens Hansen che un regime in cui comunque migliaia di cittadini liberi prendevano collettivamente decisioni vincolanti per la comunità politica sia un caso più unico che raro nella storia.[12] Ma proprio per questo colpisce ancora di più la discrepanza tra il totale dei cittadini da un lato, e dall'altro sia il numero massimo (appunto seimila) dei partecipanti all'Assemblea istituzionalmente previsti, ovvero in grado di essere accolti nella Pnice, sia il numero, più basso, dei cittadini effettivamente presenti di norma. Sappiamo bene che l'elogio del cittadino militante e assiduo nella partecipazione che faceva il Pericle tucidideo (II 40.2) non coincideva con l'atteggiamento della maggioranza del corpo civico. I cittadini *apragmones*, the *quiet Athenians*, per evocare un non banale intervento di qualche anno addietro,[13] erano in realtà la parte di gran lunga preponderante del corpo civico.

[11] Hansen 2003, 455.
[12] *Ibidem*.
[13] Il riferimento è a Carter 1986; su temi in parte analoghi, vd. anche Christ 2006.

Sembra allora effettivamente delinearsi una sorta di paradosso. La democrazia ateniese per un verso allarga la cerchia dei cittadini nella misura più ampia che il mondo pre-moderno conosca, includendo i ceti minuti e il popolino di ogni condizione, e per di più sostiene economicamente la partecipazione civica con le indennità in denaro (il *misthos ekklesiastikos* nel IV secolo, ma già dagli anni 50 del V secolo, il *misthos dikastikos* e la retribuzione per le cariche pubbliche). Per un altro verso, tuttavia, mostra di non aver bisogno che i cittadini accorrano in massa all'Assemblea. Quasi che poche migliaia di presenze fossero una vera e propria condizione strutturale del funzionamento della decisionalità collettiva.

Ora, questo è un paradosso non solo della democrazia, ma a ben vedere anche della *polis* nel suo complesso. Perché, se è vero che la natura di comunità politica è un tratto costitutivo del modello *polis* e per questo motivo la presenza civica è essenziale alla *polis* in quanto struttura di partecipazione e di funzionalità collettiva, è vero al tempo stesso che il modello in sé può funzionare, e storicamente di fatto funzionò, anche in presenza di corpi civici che non si configuravano come la totalità dei liberi di origine non esterna, e anzi constavano di una proporzione ridotta dei medesimi, in virtù ad esempio della non-cittadinanza, o della limitazione della cittadinanza, dei ceti non proprietari. In altri termini, la tendenziale estensione della cittadinanza a tutti i liberi, tipica della democrazia, non era in sé necessaria alla *polis* come struttura di partecipazione. E insomma, la partecipazione dei cittadini è sì il fondamento della comunità politica greca, ma non per questo deve necessariamente estendersi ad ampie cerchie.

Proprio per ciò risulta un paradosso il fatto che nei regimi democratici una limitata partecipazione dei cittadini all'assemblea possa apparire una sorta di condizione strutturale del funzionamento della decisionalità collettiva. Se ne possono offrire diverse spiegazioni. Ma in ogni caso il punto chiave è che le cose diventano più chiare solo se si ammette la necessità di una distinzione tra democrazia e partecipazione.

In effetti, la democrazia greca, la *demokratia*, è qualcosa di più e di diverso che non semplicemente un ordine politico in cui vige una partecipazione civica allargata. Qualcosa di più e di diverso, potremmo dire, da una mera variante della *polis* caratte-

rizzata da una più numerosa presenza nell'assemblea cittadina. Perché ciò che la *demokratia* veramente implica è da un lato l'equivalenza di assemblea e *demos*, di un *demos* – si badi – che rappresentava se stesso come totalità civica,[14] e dall'altro la concreta realtà del potere del *demos* medesimo, nel quadro di una organizzazione politica comunitaria in cui non poteva consolidarsi alcuna istanza di potere che non fosse il 'governo del popolo'. La *demokratia* corrispondeva a un assetto politico in cui della massima autorità era investito un corpo sociale, non le istituzioni e a rigore, nel V secolo, nemmeno le leggi in quanto distinte dalle decisioni dell'assemblea. In cui la preminenza della decisionalità collettiva era assicurata comunque, al di là del numero di coloro che vi prendevano parte. Mogens Herman Hansen ha scritto in fondo non erroneamente: «I democratici continuarono a far finta che le decisioni dell'Assemblea fossero prese dall'intero corpo civico, anche se solo una minoranza poteva essere presente e anche se un'ampia minoranza poteva aver votato contro e altri essersi astenuti».[15] Solo che siamo di fronte non certo a una semplice, e utile, finzione, bensì all'elemento cardine della cultura politica democratica ateniese. La decisione assembleare è la decisione del corpo civico, quale che sia il numero di coloro che l'hanno materialmente assunta. Ne deriva anche che non ha veramente senso 'misurare' la democrazia greca sulla base della numerosità delle presenze nell'Assemblea.

Se proprio si vuole insistere sulla partecipazione, piuttosto che sul potere democratico, si dovrà adottare una prospettiva diversa. Occorrerà allora mettere l'accento sulla presenza di migliaia di cittadini ogni anno nei tribunali popolari. Sottolineare il coinvolgimento dei cittadini nella gestione degli affari locali e nella vita religiosa (con tutti gli elementi di condivisione sul piano identitario e simbolico che a quest'ultima attengono). Insistere sulla fruizione da parte dei cittadini di benefici e risorse cui la collettività consente di accedere. Porre attenzione all'esercizio da parte dei cittadini di una sociabilità di gruppo all'interno di quella fittissima rete di ripartizioni e gruppi minori che

[14] Come in Tucidide VI 39, 1 proclama icasticamente il capo democratico Atenagora a Siracusa: «popolo è il nome di tutta la collettività» (trad. di A. Corcella).

[15] Hansen 2003, 443.

componevano la comunità politica e ne facevano una vera e propria 'comunità di comunità'.[16]

Da questo punto di vista il numero dei votanti nell'Assemblea non appare il vero banco di paragone della vita democratica ateniese. Di più lo è il coinvolgimento nella vita civica nei suoi più vari aspetti, di cui si è appena detto, sia pur in estrema sintesi. Ma a ben vedere, più che di partecipazione, bisognerebbe in questo caso parlare di integrazione comunitaria. I veri segreti della democrazia ateniese sembrano in effetti essere la coesione della società, appunto l'integrazione comunitaria, e il potere politico del cittadino. E non il numero di coloro che assumevano le decisioni pubbliche.

Veniamo ora a democrazia e schiavitù.

Il contratto sociale contiene un sintetico ma assai denso riferimento al popolo greco «continuamente adunato in piazza», dedito alla cura della libertà mentre «gli schiavi lavoravano per lui» (III 15). Dunque Rousseau per un verso riteneva i Greci sostanzialmente esentati, in virtù della schiavitù, dalla necessità di lavorare per vivere, e in ciò aveva un certo peso l'esempio di Sparta, nella quale massima libertà dei cittadini, e massima schiavitù degli schiavi, coincidevano. Come si legge nello stesso capitolo: «Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, & où le citoyen ne peut être parfaitement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave. Telle étoit la position de Sparte». Per un altro verso, e ancora più significativamente, il Ginevrino coglieva con eccezionale acume il nesso strutturale più generale, e storicamente paradossale, tra libertà dei Greci e lavoro schiavile. Montesquieu sarebbe tornato sulla compresenza di massima libertà ed estrema schiavitù a Sparta,[17] in una prospettiva che coniugava un elogio della virtù civica di Sparta con una forte presa di distanza dall'ilotia e che però non tematizzava veramente il rapporto tra libertà politica e schiavitù nelle repubbliche antiche. Come conferma l'incerto approccio ai problemi della schiavitù

[16] Importante al riguardo soprattutto Kierstead 2013.

[17] Per una serie di puntuali rimandi all'*Esprit des Lois*, vd. Cambiano 2000, 421 n. 100; tutto il magistrale capitolo VI *Le vie della virtù e dell'onore* (pp. 260-311) è imprescindibile.

ateniese. Il limite della riflessione di Montesquieu su questi temi consiste – si direbbe – nel fatto che, per usare le parole di una penetrante notazione di Giuseppe Cambiano,[18] «[i]l caso di alcune democrazie greche che avevano consentito che lavori agricoli e artigianato fossero svolti anche da cittadini» gli appariva «marginale, non rappresentativo dell'*esprit* delle repubbliche antiche». Per parte sua Adam Ferguson nell' *Essay on the History of Civil Society* si mostrava convinto che, tranne che a Sparta, i Greci in generale dovessero lavorare per vivere, eccezion fatta per i ricchi.[19] Intuizione sociologica notevole per i tempi, anche se è offuscata dalla lodi estatiche rivolte a quel «superior order of men» cui a Sparta la presenza degli 'schiavi' consentiva di coltivare la grandezza d'animo e di dedicarsi alla politica e alla guerra.[20]

L'idea che la schiavitù avesse affrancato i Greci dal lavoro finì col prevalere. Persino chi, come Volney, denunciò gli orrori della schiavitù nelle antiche repubbliche, sostanzialmente la presupponeva.[21] Anche Condorcet, nel suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* prendeva una posizione in definitiva analoga.[22] Se si cercasse di rintracciare chi abbia per primo dedicato specifica attenzione al rapporto di ordine politico e sociale tra democrazia ateniese e schiavitù bisognerebbe probabilmente far riferimento a William Mitford e alla sua *History of Greece*.[23] Qui egli varava il mito storiografico reazionario della *idle mob*, la plebaglia ateniese svincolata dal lavoro, perciò non soggetta ai ceti superiori, e libera di sottomettere la *polis* al suo volubile capriccio, appunto grazie alla presenza degli schiavi.[24] Il punto di vista ebbe grande fortuna ed esercitò un'ampia e diversificata influenza in tutta Europa, pur se talora declinato in termini più anodini. È degno di nota ad

[18] Cambiano 2000, 289.

[19] Vd. p. 308 della terza edizione (London 1768).

[20] Al punto che, continua Ferguson senza alcuna remora, «we are apt to forget, like themselves, that slaves had a title to be treated like men» (*ibidem*).

[21] Su Volney e la schiavitù antica vd. almeno Hemmerdinger 1975 e Corcella 1987; importante più in generale Loraux, Vidal-Naquet 1979, in partic. 187-91.

[22] Vd. p. 134 della prima edizione (Paris 1795).

[23] Apparsa in 5 volumi a Londra tra il 1784 e il 1810.

[24] In proposito si rimanda alla importante discussione reperibile in Meiksins Wood 1988, pp. 5-41.

esempio che i liberal-radicali inglesi della cerchia di James e John Stuart Mill non ne presero davvero le distanze, e George Grote, che pure criticò aspramente la *History* di Mitford, nella sua *History of Greece* non contestò la visione della *idle mob* e, soprattutto, non prestò pressoché alcuna attenzione alla schiavitù in generale. L'idea della oziosità o dell'indolenza del popolino ateniese restò a lungo un elemento caratteristico della concezione ottocentesca della democrazia ateniese. Per buona parte del Novecento l'antichistica non tematizzò il rapporto tra libertà e schiavitù presso i Greci in generale e ad Atene in particolare. Il classicismo dominante, nelle sue varie declinazioni, minimizzò il ruolo della schiavitù, ovvero ne idealizzò la natura che si volle informata anch'essa alla *humanitas* esemplare dei Greci. Solo nel 1957 Arnold Hugh Martin Jones, nel contesto di un celebre magistrale sguardo d'assieme alla realtà socio-politica della democrazia ateniese,[25] implicitamente sconfessò il mito della *idle mob*, osservando che ad Atene persino i più ostili avversari della democrazia sapevano bene che il popolo non era affatto affrancato dal lavoro, e che la maggior parte dei cittadini si guadagnava da vivere. Nello stesso tempo però anch'egli minimizzava la diffusione della schiavitù nella società ateniese, affermando, con una sorta di tacito ritorno a Adam Ferguson, che solo una ristretta classe di privilegiati possedeva un numero significativo di schiavi. Pochi anni dopo toccava a Moses Finley di ricordare che ad Atene, dove la libertà individuale raggiunse la sua espressione più alta, anche la schiavitù era fiorente. Com'è noto, Finley generalizzava in questi termini: «un aspetto della storia greca è l'avanzare mano nella mano di libertà e schiavitù».[26]

Su un terreno del genere, le difficoltà teoriche e metodologiche, le lacune della documentazione antica e le notevoli divaricazioni delle prospettive storiografiche moderne rendono arduo ogni intervento, soprattutto in chiave sintetica. Ad ogni modo, si può forse provare a esplorare nei suoi tratti più generali il paradosso cui a quel che sembra siamo di fronte anche in questo caso. Chiediamoci dunque, per cominciare, se la democrazia ate-

[25] Vd. Jones 1957.
[26] Finley 1981, 114.

niese avesse nell'esistenza della schiavitù una condizione necessaria per la sua stessa esistenza.

Oggi nella letteratura specialistica prevalgono rappresentazioni e interpretazioni della *demokratia* dei Greci che appaiono inscritte nella tradizione del pensiero politico liberale e liberal-democratico contemporanei.[27] Alcune di esse tendono a evadere la domanda che abbiamo formulato. Invece altre si orientano per una risposta sostanzialmente negativa e tendono a vedere gli schiavi prevalentemente al servizio delle cerchie privilegiate, e non del 'cittadino comune'.[28]

A tale riguardo, a ben vedere, sono disponibili dei dati. In effetti, le interpretazioni più attente della documentazione mostrano che nella società ateniese del V secolo avanzato e del successivo la schiavitù era pervasiva, e che il possesso di schiavi era diffuso anche presso i ceti minuti e non proprietari.[29] Gli schiavi insomma non erano appannaggio esclusivamente di quanti potevano vivere di rendita, i quali – dev'essere ricordato –non arrivarono mai a costituire nemmeno il 10% del corpo civico nel suo complesso. Ma da siffatta circostanza si dovrà ricavare che era l'economia schiavile a conferire a molti il tempo libero necessario per partecipare attivamente alla vita politica? In effetti siamo di fronte a una convinzione diffusa.[30] E tuttavia le cose non stanno esattamente in questi termini.

I cittadini comuni, possedessero o no uno schiavo, non potevano comunque vivere di rendita. Il mito dell'ozio civico degli Ateniesi dev'essere in effetti sfatato una volta per tutte.[31] Dunque era comunque necessario lavorare per vivere. Solo che il la-

---

[27] Importante in proposito l'acuta discussione, peraltro non notissima, della visione della democrazia greca propria di M.H. Hansen reperibile in Flaig 1997.

[28] Vd. ad esempio Jones 1957, 76-79; non molto diversamente Ober 1989, 24-27.

[29] Utile al riguardo Lévy 1974, 31-34; in estrema sintesi, vd. Hansen 2003, 461 e n. 246 con bibliografia. Le migliori interpretazioni recenti del ruolo socio-economico della schiavitù ad Atene sono Jameson 2002 e Osborne 2010 (in partic., sul tema del rapporto tra schiavitù e partecipazione, vd. p. 100). Per una messa a punto sui problemi della schiavitù più in generale si vedano, da ultimo, almeno Bradley, Cartledge 2011 e Hodkinson, Kleijwegt, Vlassopoulos forthcoming; ancora utile peraltro Garlan 1984.

[30] Vd. ad esempio Sinclair 1988, 196-200.

[31] Intelligente discussione in Mansouri 2010.

voro agricolo, ma anche quello artigianale o tecnico, erano strutturati in modo che di fatto lasciavano dei tempi 'vuoti', degli spazi in cui trovavano posto forme e manifestazioni della presenza civica e dell'attività comunitaria dei cittadini. Inoltre, il sistema delle indennità in denaro facilitava il coinvolgimento dei cittadini nella vita civica, compresa, a partire dall'inizio del IV secolo, la presenza in assemblea. Né si può negare che la possibilità di disporre del lavoro schiavile, anche del lavoro di un solo schiavo, accrescesse le risorse e la disponibilità di tempo anche di chi non viveva di rendita.

Sembra allora raccomandabile concludere che le modalità così peculiari e intense della presenza civica ad Atene siano state in qualche misura agevolate dalla schiavitù. I ceti possidenti benestanti potevano contare sul *surplus* di risorse procurato dal lavoro schiavile, mentre i ceti minuti potevano giovarsi di una maggiore disponibilità di tempo e di un supporto nella vita lavorativa. La schiavitù tuttavia non fu la condizione necessaria della partecipazione democratica, anche se è verosimile abbia contribuito a renderla meno onerosa.

Ad ogni modo, è essenziale sottolineare che il rapporto tra democrazia e schiavitù non può essere ricondotto esclusivamente alla valutazione del tempo per la vita pubblica che il lavoro degli schiavi consentiva. C'è in realtà un elemento molto più importante che attiene al ruolo storico della schiavitù in una società come quella di Atene.

Come si è detto in precedenza, non sarebbe del tutto pertinente sostenere che la democraticità dell'ordine politico ateniese dipendesse dalla intensità della partecipazione politica. In realtà il tasso di democrazia, per così dire, non deve essere considerato funzione del numero dei cittadini di fatto direttamente coinvolti nella decisionalità pubblica. È proprio da questo punto di vista che la secolare discussione sul rapporto tra democrazia e schiavitù, perlomeno nei termini in cui il dibattito continua a essere impostato, non sembra cogliere veramente l'essenziale. Anche in questo caso vale la pena di adottare una prospettiva differente.

Non sfuggirà che se ad Atene vi fosse stata una società controllata da grandi proprietari terrieri che estraevano risorse da una massa di contadini dipendenti e potevano contare su seguiti e clientele di poveri e nullatenenti, un ordine politico democra-

tico non si sarebbe mai affermato. Solone, com'è ben noto, e tuttavia è sempre necessario ribadire, impedì che Atene prendesse definitivamente questa strada. Da allora, i liberi furono sostanzialmente indisponibili a porsi stabilmente alle dipendenze dei ceti privilegiati cedendo il proprio lavoro in cambio di salario e protezione sociale. In altri termini, da allora la dipendenza dei lavoratori salariati di condizione libera dai ceti proprietari restò un fenomeno tutto sommato marginale, o quanto meno ampiamente minoritario, nel mondo della produzione e nel complesso delle relazioni sociali. Si sviluppò anzi una coscienza di sé dei liberi che tendeva considerare inappropriato alla condizione di cittadino il rapporto di lavoro dipendente e, a maggior ragione, il servizio personale. L'uguaglianza era considerata incompatibile con la dipendenza, con la necessità di dover 'vendere' il proprio lavoro.

La condizione davvero necessaria di tale stato di cose, e lo prova *e contrario* l'instabilità di Atene dopo Solone, fu lo sviluppo della schiavitù-merce. La schiavitù-merce, insomma, fondò la libertà del cittadino, intesa come condizione in cui il cittadino non era costretto a lavorare alle dipendenze di un altro cittadino. Fu la schiavitù che permise ai cittadini privi di risorse di non costituire la forza lavoro nelle mani degli abbienti, di non formare un ceto socialmente ed economicamente dipendente da essi. E fu la schiavitù che creò le condizioni per cui i cittadini non privilegiati poterono identificarsi con l'ordine politico e la comunità civica democratica. È esattamente da questo punto di vista che la schiavitù fu storicamente necessaria alla democrazia ateniese nelle forme storiche in cui essa si dispiegò.

L'*élite* sociale e intellettuale ostile alla democrazia nell'età classica lo capì bene. Tanto che sia a Platone che a Aristotele la democrazia apparve il regime dei *penetes* – non i 'poveri', bensì i non proprietari – al potere. E per la stessa ragione la vera, fondamentale preoccupazione dell'*élite* socio-economica e intellettuale fu che la democrazia andasse al di là della dimensione politica e scendesse sul terreno sociale, che trasferisse l'uguaglianza politica sul piano economico. Il regime politico ateniese non lo fece mai nella pratica politica, né mai lo teorizzò.

Il fatto che la società ateniese di età classica fosse sostanzialmente poco diversificata, o perlomeno non diversificata in misura e con modalità divisive o laceranti dipese sostanzialmen-

te da questa sua peculiare struttura. Fu per questo che rimase disponibile, nonostante tutte le tensioni etico-politiche ed economiche, alla convivenza nel quadro di una comunità politica di cittadini non gerarchizzata o soggiacente a vertici dotati di un potere soverchiante. La schiavitù degli schiavi, potremmo dire, impedì l'asservimento dei liberi alle élites possidenti. La sostanza del rapporto tra democrazia e schiavitù sta piuttosto in questo.

Pur nel suo furore antidemocratico lo aveva intuito acutamente Mitford, al quale la massa dei poveri, numericamente sovrastante, appariva svincolata da un rapporto sociale con i privilegiati, e quindi priva di controllo, sfrenata. Insomma, non subordinata ai signori.[32] Ma soprattutto, ne aveva discettato con sovrana intelligenza Giacomo Leopardi in una pagina vertiginosa, senz'altro più penetrante di quella del *Contratto sociale* che pure presuppone (III 15),[33] in cui il tema della schiavitù, in particolare nelle antiche repubbliche, era affrontato in rapporto strettissimo con il binomio, considerato inscindibile, di libertà e uguaglianza:

> Ma la libertà ed uguaglianza dell'uomo gli è bensì naturale nello stato primitivo; ma non conviene nè si compatisce, massime nella sua stretta nazione, collo stato di società, per le ragioni sopraddette. Restava dunque, che richiedendosi nella società che l'uomo serva all'uomo, e questo opponendosi alla uguaglianza, l'uomo di una tal società fosse servito da uomini di un'altra,

[32] Buona discussione in Meiksins Wood 1988, 16-19.

[33] Leopardi doveva aver meditato a fondo anche sulle pagine di Simon Nicolas Henri Linguet, che cursoriamente menziona (*Zibaldone di pensieri*, 912). Linguet (sul quale vd. Guerci 1979, 141-165; Guerci 1981; Minerbi 1981; Venturi 1981; Conti Odorisio 2015) aveva sostenuto che l'abolizione della schiavitù aveva aggravato le sperequazioni economiche e la diseguaglianza della società (vd. soprattutto il capitolo XXXI (476ss.) del secondo volume della sua *Théorie des loix civiles, ou Principes fondamentaux de la société*, Londres 1767). Leopardi sembrerebbe ispirarsene, formulando però in modo molto netto un rapporto schiavitù-libertà politica che Linguet non tematizza efficacemente: in tutta evidenza a Linguet di più interessava, sulla scorta di una sdegnata preoccupazione per la miseria di braccianti, manovali e 'giornalieri' dei suoi tempi, esprimere un giudizio di apprezzamento nei confronti dell'economia schiavistica. Peraltro nella biblioteca di Monaldo Leopardi mancava la *Théorie des loix civiles* (assente dal Catalogo; al riguardo vd. anche Serban 2013), ma Giacomo doveva aver compulsato i 15 volumi delle *Annales politiques civiles et litteraires du siècle XVIII* pubblicate da Linguet a Londra a partire dal 1777.

o di più altre società o nazioni, ovvero da una parte di quella medesima società, posta fuori de' diritti, de' vantaggi, delle proprietà, della uguaglianza, della libertà di questa, insomma considerata come estranea alla [915] nazione, e quasi come un'altra razza e natura di uomini dipendente, subalterna, e subordinata alla razza libera e uguale. Ecco l'uso della schiavitù interna ne' popoli liberi e uguali; uso tanto più inerente alla costituzione di un popolo, quanto egli è più intollerante della propria servitù, come si è veduto negli antichi. In questo modo la disuguaglianza in quel tal popolo libero veniva ad esser minore che fosse possibile, essendo le fatiche giornaliere, i servigi bassi, che avrebbero degradata l'uguaglianza dell'uomo libero, la coltura della terra ec. destinata agli schiavi: e l'uomo libero, chiunque si fosse, e per povero che fosse, restando padrone di se, per non essere obbligato ai quotidiani servigi mercenarii, che vengono necessariamente a togliere in sostanza la sua indipendenza e libertà; e non partecipando quasi, in benefizio comune della società, se non della cura delle cose pubbliche, e del suo proprio governo, della conservazione o accrescimento della patria col mezzo della guerra ec. colle sole differenze che nascevano dal merito individuale ec.

Tale infatti era la schiavitù nelle antiche repubbliche. […].[34]

Bibliografia

K. Bradley, P. Cartledge (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*, volume I: *the Ancient Mediterranean World*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2011.

G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 2000.

L. Canfora, *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Ro-Bari 2004.

L.B. Carter, *The Quiet Athenian*, Oxford University Press, Oxford 1986.

M.R. Christ, *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

G. Conti Odorisio*, Linguet e i* philosophes*. Illuminismo e terrore*, Giappichelli, Torino 2015.

A. Corcella, *Chastellux, Volney e gli schiavi spartani*, «ASNP», 17 (1987), pp. 213-223.

[34] *Zibaldone di pensieri*, 914-15 (il testo è quello dell'edizione curata da G. Pacella, Milano 1991). Le pagine leopardiane su libertà e schiavitù nelle repubbliche antiche e presso taluni popoli orientali in età moderna sono state ben illustrate soprattutto in Corcella 1999; un cenno pertinente e una breve citazione testuale anche in Canfora 2004, 366.

A. Corcella, "*Libertà senza l'uguaglianza": Leopardi, le società antiche e l'India*, in L. Canfora (a cura di), *Studi sulla tradizione classica. Per Mariella Cagnetta*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 193-211.

M.I. Finley, *Was Greek Civilisation based on slave Labour?*, in Id., *Economy and Society in Ancient Greece*, Chatto and Windus, London-New York 1981, pp. 97-115.

E. Flaig, *Menschenrechte ohne Gleichheit. Die athenischhe Demokratie im neoliberalen Gegenlicht*, «Rechthistorisches Journal», 16 (1997), pp. 62-113.

Y. Garlan, *Gli schiavi nella Grecia antica: dal mondo miceneo all'ellenismo*, Mondadori, Milano 1984.

A.W. Gomme, A. Andrewes, K.J. Dover (1945-1981), *A Historical Commentary on Thucydides*, I-V, Oxford University Press, Oxford 1945-1981.

L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Guida editori, Napoli 1979.

L. Guerci, *Linguet storico della Grecia e di Roma*, «Rivista Storica Italiana», 93 (1981), pp. 615-679.

M.H. Hansen, *The Athenian Assembly In the Age of Demosthenes*, Basil Blackwell Ltd, Oxford 1987.

M.H. Hansen, *Athenian Democracy: Democracy and Participation in Athens by R. K. Sinclair*, «CR», NS, 39-1 (1989), pp. 69-76.

M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, LED Edizioni universitarie, Milano 2003 (ed. or. *The Athenian democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles and Ideology*, Blackwell, Oxford 1991).

B. Hemmerdinger, *L'esclavagisme antique vu par le thermidorien Volney*, «QS», 1 (1975), pp. 115-116.

S. Hodkinson, M. Kleijwegt, K. Vlassopoulos (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Slaveries*, Oxford University Press, Oxford (forthcoming).

S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, I-III, Clarendon Press, Oxford 1991-2008.

M. Jameson, *On Paul Cartledge. The Political Economy of Greek slavery*, in P. Cartledge, E.E. Cohen, L. Foxhall (eds.), *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece*, Routledge, London-New York 2002, pp. 167-174.

A.H.M. Jones, *Athenian Democracy*, Blackwell, Oxford 1957.
J.C. Kierstead, *A Community of Communities: Associations and Democracy in Classical Athens*, Stanford 2013.
E. Lèvy, *Les esclaves chez Aristophane*, in *Actes du Colloque 1972 sur l'esclavage*, Les Belles Lettres, Paris 1974, pp. 29-46.
N. Loraux, P. Vidal-Naquet, *La formation de l'Athénes bourgeoise: essai d'historiographie 1750-187*0, in R.R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 169-222.
S. Mansouri, *La démocratie athénienne, une affaire d'oisifs? Travail et partecipation politique au IV^e siècle avant J.-C.*, André Versaille, Bruxelles 2010.
E. Meiksins Wood, *Peasant-Citizen and Slave. The Foundation of Athenian Democracy*, Verso, London-New York 1988.
M. Minerbi, *Le idee di Linguet*, «Rivista Storica Italiana», 93 (1981), pp. 680-733.
J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton 1989.
R. Osborne R. (2010), *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 85-103 (*The Economics and Politics of Slavery at Athens*).
N. Serban, *Leopardi et la France, essai de littérature comparée*, Champion, Paris 1913.
R.K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
F. Venturi, *Linguet in Italia*, «Rivista Storica Italiana», 93 (1981), pp. 735-774.

VALENTINA PAZÈ

LA PAROLA PUBBLICA COME FONDAMENTO DELLA DEMOCRAZIA?

1. *Il cittadino deliberante*

In uno dei passi più famosi dell'intera opera tucididea, il discorso-epitafio di Pericle, il ruolo della discussione nella vita della *polis* democratica trova la sua celebrazione più alta. Noi siamo i soli – fa dire Tucidide a Pericle – a considerare coloro che non si occupano di politica «non persone tranquille ma buoni a nulla». «E siamo gli stessi a partecipare alle decisioni comuni ovvero a riflettere a fondo sugli affari di Stato, poiché non pensiamo che il dibattito arrechi danno all'azione; il pericolo risiede piuttosto nel non chiarirsi le idee discutendone, prima di affrontare le azioni che si impongono».[1]

Eppure, solo poche pagine prima, nello stesso II libro, Tucidide descrive un Pericle che, oggetto di pesanti contestazioni da parte del *demos*, si guarda bene dal sottoporre alla discussione dell'assemblea le proprie scelte strategiche. Eppure, solo poche pagine prima, nello stesso II libro, Tucidide descrive un Pericle oggetto di pesanti contestazioni da parte del *demos*, che si guarda bene dal sottoporre alla discussione dell'assemblea le proprie scelte strategiche. «Pericle vedeva che, indignati com'erano per la situazione in cui si trovavano, i loro propositi non erano dei più saggi, ma era convinto che la strategia da lui adottata di non uscire contro il nemico fosse quella giusta; perciò non li radunava in assemblea né convocava nessun'altra riunione, per evitare che, trovandosi tutti insieme, si lasciassero guidare dall'ira

[1] Th. II 41.

più che dal giudizio e commettessero così degli errori […]».[2] Discutere va bene – sembra pensare Pericle – nei tempi della politica 'ordinaria'; quando però 'il gioco si fa duro', è bene che il potere rimanga nelle mani di chi, dotato di superiori qualità e competenze, è in grado di mantenere i nervi saldi e di non farsi sviare delle emozioni del momento.

Si profilano così a poche pagine di distanza, nel II libro della *Guerra del Peloponneso*, due immagini assai diverse della democrazia ateniese, dalle quali è possibile ricavare due opposti principi di legittimazione del potere politico. Compare, *in nuce*, l'idea della legittimazione discorsiva del potere democratico, come potere che non si basa esclusivamente sulla forza del numero (i 'molti' che prevalgono sui 'pochi'), ma sulla libera discussione, e sulle ragioni che essa fa emergere. Prima di decidere, attraverso il voto, i cittadini riuniti in assemblea esercitano l'*isegoria*, ascoltano gli argomenti altrui, discutono, riflettono. All'occorrenza, accortisi di avere agito in modo avventato, tornano sui loro passi, concedendosi tempo ulteriore per rivedere le proprie decisioni. È quanto accade dopo la deliberazione precipitosa, dettata dall'ira, sulla punizione da riservare a Mitilene, colpevole di defezione. Dopo essersi lasciati convincere dalle parole incendiarie di Cleone a procedere a una vendetta sommaria, gli ateniesi sentono l'esigenza di tornare sulla loro decisione. Viene convocata una nuova assemblea dove hanno spazio e alla fine prevalgono le argomentazioni più pacate di Diodoto, che si appella all'«utile», invitando a riflettere sull'inefficacia deterrente della pena di morte e sulle conseguenze negative per gli stessi ateniesi della decisione di sterminare in massa gli abitanti della città ribelle. La nave con l'annuncio del nuovo decreto giunge a Mitilene appena in tempo per scongiurare la strage.[3]

---

[2] Th. II 23.

[3] Th. III 37-50. Si noti che in questo passo Diodoto replica a Cleone, che deplora la perdita di tempo dovuta alla reiterazione della deliberazione, riprendendo gli stessi concetti espressi da Pericle nel discorso epitafio: «Io non biasimo affatto i magistrati che hanno proposto una nuova deliberazione sulla sorte dei Mitilenesi, né approvo chi critica che si deliberi più di una volta su affari di capitale importanza. A mio parere invece i nemici peggiori di una saggia decisione sono due, la fretta e la collera […]. E chi sostiene polemicamente che le parole non sono maestre dell'azione, o manca di intelligenza o persegue un suo interesse particolare» (Th. III 42).

La democrazia, se correttamente intesa, non si riduce al governo dei 'molti', o a quello della maggioranza, e non si fonda esclusivamente sulla forza del numero.[4] Essa trae la propria legittimità dal fatto che, prima del voto, i cittadini abbiano avuto la possibilità di formarsi un'opinione attraverso un dibattito libero e informato. È questa l'idea che sta al centro delle teorie contemporanee della democrazia deliberativa, sviluppate da autori come Elster, Manin, Habermas, Estlund. La regola di maggioranza – sostiene Habermas – è, di per sé, «sciocca proprio come i suoi detrattori l'accusano di essere». A riscattarla è il modo in cui una maggioranza riesce a divenire tale: attraverso la deliberazione, ossia la discussione razionale tra soggetti liberi ed eguali, che deve sempre precedere il momento della decisione.[5]

Una seconda tesi talvolta associata alla precedente è che la discussione ha una benefica influenza sulla stessa qualità delle decisioni. La democrazia che si fonda su pratiche discorsive diventa allora non solo la forma di governo più giustificata, ma quella che conduce alle decisioni migliori. Come sostiene il siracusano Atenagora, nella sua appassionata difesa del governo del *demos*, «le migliori delibere vengono prese dagli uomini intelligenti e i migliori giudizi vengono emessi, dopo avere ascoltato le parti, dalla maggioranza».[6] Anche questa tesi ricompare nelle moderne teorie della democrazia deliberativa, secondo le quali la deliberazione conduce a decisioni tendenzialmente giu-

[4] Sorvolo qui sul problema del rapporto tra 'governo dei molti' e 'governo della maggioranza' (su cui cfr. Bovero 2012). La tesi di Galgano 2007, secondo il quale gli antichi – e specificamente i greci – ignoravano la regola di maggioranza, è discutibile, tra l'altro, perché si basa sull'osservazione della sola assemblea, dove si votava (per lo più) per alzata di mano e i voti non venivano contati, e dimentica ciò che accadeva nelle giurie e nelle altre magistrature collegiali. Cfr. in merito il contributo di Maffi in questo stesso volume.

[5] Habermas 1996, 359-60.

[6] Th. VI 39. A rigore, qui l'accento è posto sull'ascolto, più che sull'esercizio della libertà di parola da parte dei cittadini. La più compiuta difesa delle virtù epistemiche della deliberazione nel pensiero antico si trova in Platone, per il quale la scoperta del vero, del buono, del giusto è sempre l'esito di una ricerca collettiva, che avviene attraverso lo scambio argomentato di ragioni. In Platone, tuttavia, la difesa del dialogo è tutt'uno con la critica della democrazia, entro la quale la *demegoria* prevale sul *dialegomai* (*Protagora*, 336b). Sulla critica platonica nei confronti della democrazia, cfr. Bertelli 2005.

ste e orientate al bene comune. Emerge qui un secondo criterio di legittimazione del potere del *demos*: un criterio sostanzialistico, che rimanda al contenuto di saggezza, o addirittura di 'verità', che decisioni assunte attraverso la discussione sarebbero in grado di garantire.[7]

Non è raro trovare in autori contemporanei il richiamo all'esperienza ateniese – o alla sua rielaborazione filosofica – come alla matrice di questa concezione della democrazia. Mi limito qui a ricordare le tesi di Jeremy Waldron, che individua negli scritti aristotelici il nucleo di una «dottrina della saggezza della moltitudine» secondo cui il popolo, considerato come un «insieme capace di deliberazione collettiva» sarebbe in grado di assumere decisioni migliori – più sagge, più efficaci, più giuste – di quelle adottate da singoli individui eccellenti[8].

2. *La democrazia dei demagoghi*

C'è tuttavia – come abbiamo accennato – un secondo ritratto della democrazia ateniese ricavabile dal testo di Tucidide. Quello di una *polis* governata da una massa senza giudizio, che si fa facilmente travolgere da passioni come l'ira, l'ambizione, la bramosia di ricchezze, finendo per adottare decisioni scriteriate. Si pensi alle pagine sulla spedizione in Sicilia, in cui i cittadini riuniti in assemblea vengono rappresentati come una folla sconsiderata, che si fa trascinare in un'impresa suicida senza averne valutato la reale difficoltà, sedotta dalle parole incendiare di Alcibiade. Al momento del voto, i cittadini «furono presi dalla smania di fare la spedizione», chi per desiderio di avventura, chi attirato dalla prospettiva di una facile vittoria e dell'arricchimento che ne sarebbe seguito. «Cosicché – scrive Tucidide – a causa dello smodato desiderio dei più, anche chi eventualmente non era favorevole se ne restava in silenzio, per paura di apparire un cattivo patriota votando contro».[9]

---

[7] Si tratta di una tesi che si ritrova in particolare nei teorici delle virtù epistemiche della deliberazione. Cfr. ad esempio Nino 1996, Martì 2006, Estlund 2008.

[8] Waldron 2001, 114.

[9] Th. VI 24.

Anche in questa rappresentazione la parola svolge un ruolo cruciale, ma assume un significato ben diverso da quello illustrato in precedenza: non è più veicolo di razionalità e di verità, ma strumento di seduzione e manipolazione da parte di retori e demagoghi.[10] Non è un caso che Tucidide, all'inizio dell'VIII libro, si serva del termine *rhetores* per indicare i capi che avevano convinto il popolo ad approvare la spedizione. Capi che diventano facili capri espiatori per i cittadini, non disponibili ad assumersi la responsabilità delle loro scelte. Nella letteratura greca le illustrazioni del potere diseducativo della parola di sofisti, retori e demagoghi sono innumerevoli. Basti qui ricordare le parole al miele distillate dal politico-pasticciere del *Gorgia*, probabile eco e rimando all'abile 'cucina del discorso' dei servi-demagoghi nei *Cavalieri* di Aristofane.[11]

La democrazia – osservata sotto questa luce – diventa qualcosa di molto simile a ciò che apparirà a Hobbes proprio attraverso il filtro della narrazione tucididea: «un'aristocrazia di oratori, interrotta talvolta dalla temporanea monarchia di un solo oratore», in cui i cittadini – influenzati dall'eloquenza ingannevole dei maestri della parola – non votano «in base alla retta ragione, ma al trasporto dell'animo».[12] Viene qui meno lo spazio per il dialogo orizzontale, tra cittadini, sostituito dalla relazione asimmetrica tra l'oratore e il suo pubblico, che accorda volta per volta il proprio consenso al più abile a coinvolgerlo emotivamente. Il flusso di comunicazione è verticale e unidirezionale: dal *leader* alla massa, che non ha altro modo di manifestare il proprio assenso o dissenso se non attraverso applausi, grida, fischi. Nella rappresentazione ferocemente satirica che Platone ne

[10] Mi servo qui, e più avanti, di questi termini nella loro accezione negativa, ben sapendo che entrambi i termini – *rhetores* e *demagogoi* – a seconda del contesto possono assumere connotazioni neutre o anche positive. Cfr. in proposito Ober 1989, 105-06 e Canfora 1994.

[11] Cfr. gli espliciti riferimenti ai «gustosi manicaretti di … paroline» e ai «discorsi appetitosi» nei *Cavalieri* (216 e 343). A ribadire il fatto che le parole che Paflagone e il Salsicciaio si scambiano di fronte al coro non hanno nulla a che vedere col processo deliberativo che si svolge nella città democratica, all'inizio della commedia il primo servo descrive Paflagone intento a scacciare di casa i *rhetores* per rimanere da solo con Demo (*I cavalieri*, 60). «There is no deliberation – commenta Major – not even from the race of rhetores» (Major 2013, 65).

[12] Cfr. Hobbes 1985, 179-180 e Hobbes 1993, 175.

offre, la collina della Pnice, durante l'assemblea, rimbomba di urla e suoni inarticolati, più che di parole: il *logos* lascia il campo al *thorybos* [fragore] con cui la folla esprime emotivamente consenso o dissenso per i discorsi dell'oratore.[13] Il quadro offerto nelle *Leggi* è simile: col passaggio dall'«aristocrazia del gusto» alla «teatrocrazia», gli strepiti e le urla prendono il posto del silenzio che precedeva il momento della formulazione del giudizio da parte dei competenti.[14] La legittimazione ultima del potere – anche in questo caso – proviene dal basso: è il popolo, alla fine, a votare le proposte degli oratori e a decidere della loro fortuna o caduta in disgrazia. Ma le personalità dei retori dominano l'assemblea e i tribunali, tanto da legittimare il sospetto che la direzione del processo decisionale sia divenuta, da ascendente, discendente.[15]

Illuminanti, per cogliere la complessità della dinamica che si crea tra l'oratore e l'assemblea, sono le riflessioni aristoteliche sulla democrazia demagogica. Aristotele definisce i demagoghi come «adulatori del popolo».[16] Il segreto del loro potere, nella città democratica, deriva dal fatto che «il popolo è padrone di tutto ed essi sono padroni dell'opinione del popolo, che li obbedisce»[17]. Il *demos* è *tyrannos*, agisce senza limiti e freni, ma è – paradossalmente – un tiranno eterodiretto. A condurre il gioco sono i demagoghi, abili nel penetrare l'animo delle masse e nel guidarlo.[18] Tornano in mente le parole del Coro dei *Cavalieri*: «O Demo, grande è il tuo potere: tutti gli uomini ti temono al pari di un tiranno. Ma è facile sedurti: ti piace essere adulato e ingannato; e sempre resti a bocca aperta a sentire chi parla; e la

[13] Cfr. *Repubblica*, VI b-c: «siedono in massa alle assemblee o ai tribunali o ai teatri o negli accampamenti o in qualche altra riunione comune di folla, e con grande fragore ora disapprovano, ora elogiano i discorsi e le azioni, esagerando sia nelle urla di biasimo sia negli applausi, mentre le pietre stesse e il luogo in cui stanno fanno eco raddoppiando il fragore del biasimo e della lode». Cfr. in merito Gastaldi, 2003, 208.

[14] Platone, *Le leggi* III, 700a e ss.

[15] Sull'inversione del processo decisionale nelle forme di democrazia 'degenerate', cfr. Bovero 2000.

[16] Aristotele, *Politica* 1313b.

[17] Aristotele, *Politica* 1292a.

[18] Si pensi anche alla definizione della retorica come «arte del persuadere che supera tutte le altre perché rende schiavi non per forza, ma volentieri» in *Filebo*, 58a-b e del retore come «psicagogo» in *Fedro*, 261a e 271c-d.

tua mente, pur presente, vaga altrove».[19] «Non avete cervello sotto le vostre chiome, se pensate che io non ragiono – replica Demo –: a bella posta faccio lo sciocco. Mi piace fare la pappa tutti i giorni; e di proposito mi allevo un solo ministro che ruba: quando è satollo, lo afferro e lo sbatto per terra».[20] Non è chiaro qui chi conduca davvero il gioco: il Demo o i servi-demagoghi. Non è chiaro chi sia il corrotto e chi il corruttore. Ma certo le dinamiche qui descritte sono molto distanti dall'immagine idealizzata del popolo che discute e riflette prima di decidere, consegnataci dal discorso-epitafio di Pericle.

3. *Tra ideologia e realtà*

Si potrebbe sostenere che ciò cui ci troviamo di fronte altro non è che il consueto, per nulla sorprendente, scarto tra ideologia e realtà. Il discorso epitafio esprimerebbe l'ideologia – o, se si vuole, il mito – della democrazia, la sua esaltazione 'retorica': un discorso celebrativo che deforma, maschera e nasconde la realtà della vita politica ateniese. Quella realtà che emergerebbe dallo stesso testo di Tucidide, quando rappresenta l'età di Pericle come una democrazia solo 'di nome' ma, di fatto, come il governo del *protos aner*.[21]

E tuttavia, distinguere tra ideologia e realtà non è operazione facile, né banale. Potremmo infatti avanzare il sospetto che sia ideologica, parziale, 'interessata', la stessa ricostruzione tucididea delle deliberazioni che conducono alla spedizione in Sicilia. È questa la tesi di Moses Finley, che nell'atteggiamento di sufficienza e di larvato disprezzo con cui Tucidide descrive i comportamenti dei cittadini in assemblea riconosce il tipico pregiudizio aristocratico nei confronti del *demos*.[22] Forse l'ateniese

[19] Aristofane, *I cavalieri*, 1111-1120.
[20] Ivi, 1121-1130.
[21] È questa la celebre interpretazione hobbesiana dell'età di Pericle (a partire da Th. II 9-10): «democratic in name, but in effect monarchical» (Hobbes 1843, xviii). In favore di questa tesi, cfr. Canfora 2004 e 2011, per il quale Tucidide avrebbe «intenzionalmente posto a raffronto, a breve distanza, l'Atene immaginaria dell'oratoria periclea 'd'apparato' con la vera Atene periclea» (p. 6). *Contra* cfr. Musti 1995.
[22] Finley 2005, 33.

medio non conosceva con esattezza l'ubicazione della Sicilia e le sue dimensioni – concede Finley. Ma esistevano esperti, ad Atene, in grado di consigliarlo. E, difatti, lo stesso Tucidide è costretto a riconoscere – contraddicendo quanto da lui precedentemente sostenuto – che il fallimento della spedizione non derivò da grossolani errori nella sua preparazione.

Non solo. È sempre Finley a osservare come l'attenzione esclusiva per ciò che avviene durante le riunioni dell'*ekklesia* rischi di sviarci, di trasmetterci un'immagine distorta dei processi decisionali della città democratica. All'assemblea arrivavano uomini in qualche misura già preparati sui temi in discussione, con convincimenti formatisi anche al di fuori dagli spazi istituzionali, attraverso la discussione informale che si era svolta nell'interazione quotidiana: per strada, nei negozi, nelle taverne. Uomini che, tra l'altro, erano chiamati a esprimersi su questioni che incidevano direttamente sulle loro vite, come quelle relative all'entrata in guerra. Non dunque degli sprovveduti in balia dei demagoghi.[23]

Ciò che, in ogni caso, possiamo escludere è che l'*ekklesia* e gli altri organi collegiali della città democratica possano essere concepiti come forum deliberativi nell'accezione tecnica che l'espressione è venuta ad assumere nella filosofia politica contemporanea, dove per deliberazione si intende uno scambio di ragioni tra soggetti orientati al raggiungimento di un'intesa intorno al bene comune. In questa accezione, la deliberazione può essere solo un ideale regolativo. Un ideale che negli ultimi anni è stato in buona misura ripensato e riformulato, per riconoscere uno spazio anche agli interessi, alla negoziazione e alla stessa retorica, intesa come arte della persuasione che non si appella esclusivamente alla ragione, ma anche ai sentimenti.[24]

Resta dunque la difficoltà – se non l'impossibilità – di concepire un consesso composto in media da cinque o seimila persone come un luogo di discussione orizzontale, *tra* cittadini. Quando Platone sostiene, nel *Gorgia*, che «con i molti [*tois pol-*

[23] Ivi, 22. Ma cfr. anche Ober 1989, che insiste sulla competenza del pubblico, acquisita in una molteplicità di contesti, a partire dal teatro.

[24] Parkinson, Mansbridge 2012. Sulla rivalutazione della retorica da parte di alcuni teorici della democrazia deliberativa contemporanea, cfr. Yack 2006 e Chambers 2009. Sugli ultimi sviluppi della democrazia deliberativa, cfr. Floridia 2012.

lois] è impossibile il dialogo», non allude esclusivamente a un problema di quantità.[25] Con i molti è impossibile il dialogo perché – lo ripeterà Aristotele nell'*Etica Nicomachea* «i molti […] vivendo secondo passione, perseguono i piaceri che sono loro propri e ciò che li può procurare, mentre di ciò che sarebbe veramente piacere non hanno neppure nozione, essendo privi di gusto. Uomini simili, quindi, quale discorso potrebbe trasformarli?».[26] E tuttavia, anche qualora fosse possibile superare questa obiezione, continuerebbe a sussistere il problema del numero delle persone coinvolte nella discussione, ostacolo insormontabile per qualsiasi teoria che faccia dipendere la legittimità delle decisioni dalla qualità del dibattito che le precede. Là dove non è possibile che tutti si esprimano, a turno, è inevitabile che si formi una *élite* di 'professionisti della parola', che si distinguono dalla massa, per lo più silente, dei cittadini ordinari. Gli storici ci dicono che, in effetti, pur non esistendo alcuna restrizione legale all'esercizio dell'*isegoria*, e pur basandosi l'assemblea sul principio fondamentale dell'*ho boulomenos*, «la stragrande maggioranza del pubblico […] si limitava ad ascoltare e a votare, mentre solo un'esigua minoranza si faceva avanti per tenere discorsi o per proporre mozioni».[27] Dopo avere ascoltato le varie orazioni, i membri dell'assemblea votavano senza discutere, e la stessa cosa – come è noto – avveniva nei tribunali, dopo le perorazioni dell'accusa e della difesa. Ober ha insistito sulla reciprocità della comunicazione tra oratori e ascoltatori, osservando come l'uditorio manifestasse la sua approvazione o disapprovazione attraverso applausi, fischi, interruzioni (oltre che col voto finale).[28] Ma non è proprio questo genere di reciprocità che intendiamo quando pensiamo all'assemblea come a un luogo di discussione democratica…

[25] Platone, *Gorgia*, 474b.
[26] Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1179b.
[27] Hansen 2003, 215-17.
[28] Ober 1989, 104.

4. *Alla ricerca della 'buona' retorica*

Assumendo che ciò che davvero avveniva nell'assemblea ateniese fosse dunque non una discussione *tra* cittadini, ma un confronto-competizione tra oratori professionisti o semi-professionisti, preparati alla scuola dei sofisti o, successivamente, a quelle di Isocrate, Platone o Aristotele, possiamo comunque chiederci se è possibile distinguere – e come – un uso 'onesto' e un uso truffaldino della parola; la retorica 'buona' [*kalos*] – come quella di cui va in cerca Socrate nel *Gorgia* o nel *Fedro* – e la retorica ingannevole dei demagoghi. O, ancora, servendosi delle categorie di Simone Chambers, una retorica «deliberativa» e una retorica «plebiscitaria».[29]

Mi sembra che sia possibile individuare, nella letteratura greca antica, per lo meno cinque criteri. Il primo ha a che fare con l'autorevolezza del parlante. La credibilità dell'oratore dipende dalla sua storia, dal prestigio che ha conseguito attraverso imprese militari o atti di munificenza. E dipende dal suo carattere, dalla sua dirittura morale. Non tutti gli oratori sono egualmente autorevoli ed egualmente credibili: Pericle non è Cleone, ad esempio. Non per Tucidide, per lo meno, né per Aristotele.[30] Non è un caso che gli oratori stessi, tra loro in competizione, scendano frequentemente sul piano della denigrazione personale, rinfacciandosi manchevolezze relative alla loro condotta di vita, pubblica e privata, e al loro carattere.[31] Anche Aristotele,

[29] Chambers 2009. L'autrice distingue in primo luogo tra dialogo e retorica sulla base del carattere simmetrico o asimmetrico della discussione. Nell'ambito dei discorsi asimmetrici, pronunciati da un oratore che si rivolge a un pubblico, invita a discriminare ulteriormente tra retorica deliberativa e plebiscitaria.

[30] Un discorso diverso deve evidentemente essere fatto per Platone, che giudica Pericle alla stregua dei demagoghi delle epoche successive. Come ha osservato Canfora, «Platone non fa distinzioni terminologiche, poiché, coerentemente con le sue premesse, colloca sul versante negativo tutti coloro che fanno politica in democrazia, e perciò usa indifferentemente demagogo o "capo popolare" [*prostàtes*], entrambi come disvalori» (Canfora 1994, 15).

[31] Lo stesso istituto della *dokimasia rethoron*, accusa pubblica che poteva essere intentata contro l'oratore dalla vita non irreprensibile (colpevole ad esempio di maltrattamento dei genitori, dissipazione del patrimonio o prostituzione maschile) prova l'esistenza di un nesso strettissimo tra la moralità della persona e la credibilità delle parole che pronuncia. Cfr. Ober 1989, 126 e 188.

nella *Retorica*, non tralascia di considerare l'esigenza che il parlante «si ponga sotto una certa luce» per rendere più efficace il suo discorso, individuando nella saggezza, nella virtù (*areté*) e nella benevolenza le tre qualità indispensabili per risultare credibili.[32]

Un secondo possibile criterio per distinguere tra 'buona' e 'cattiva' retorica consiste nel discriminare tra il diverso contenuto di verità e di giustizia di un discorso. È il criterio che troviamo nel *Fedro* e nel *Gorgia* per distinguere la retorica buona [*kalos*] e retta [*orthos*][33] dalla retorica dei sofisti, non *techne*, ma mera *empeiria*, priva di valore conoscitivo, finalizzata esclusivamente a convincere suscitando piacere negli ascoltatori.[34] A esemplificare il diverso statuto dei due discorsi ricorrono nel *Gorgia* le metafore del medico e del pasticciere: il primo dice la verità al paziente, per quanto sgradita, e propone cure dolorose ma necessarie; il secondo si preoccupa solo di compiacere l'infantilismo del suo uditorio e persuade senza produrre conoscenza.

Il terzo criterio dipende strettamente dal precedente: il medico si distingue dal pasticciere per il fatto di essere depositario di un sapere di cui il pasticciere è privo, ma anche perché ha il coraggio di non assecondare le richieste degli incolti e degli ingordi. Il sapere dei sofisti, invece, si riduce alla capacità di indovinare i gusti e i desideri delle masse: «null'altro insegnano – scrive Platone nella *Repubblica* – se non precisamente le opinioni della folla stessa, che vengono espresse quando si riunisce in massa, ed è questo che chiamano sapere».[35] Ancora: il Pericle

[32] Aristotele, *Retorica*, II 1.

[33] «Ed è vero anche che chi vuol essere un bravo retore [*orthos rhetorikon*] deve conoscere la giustizia ed essere un uomo giusto»: *Gorgia*, 508c. Ma cfr. anche 503a-b e 504d-e.

[34] *Gorgia*, 452 e ss., ma cfr. anche *Fedro*, 262c: «Allora, amico mio, chi non conosce la verità e va a caccia di opinioni, a quanto pare fornirà una tecnica dei discorsi ridicola e priva di tecnica».

[35] Platone, *Repubblica*, 493a. Ancora più eloquente è la prosecuzione del brano: «Essi si comportano esattamente come chi, addetto all'allevamento di un grande e vigoroso animale, ne apprendesse gli impulsi e i desideri, il modo in cui bisogna avvicinarlo e toccarlo, i momenti e le cause di ferocia e di mitezza, i suoni che è solito emettere nelle varie circostanze, e ancora quali suoni da altri pronunciati lo calmino e lo irritino; e una volta appreso tutto questo per l'esperienza di una lunga consuetudine, lo chiamasse sapere e, facendone una tecnica sistematica, lo trasformasse in materia di insegnamento, nulla sa-

tucidideo si distingue dai l*eader* che verranno dopo di lui per il fatto di non «parlare per fare piacere al suo uditorio»; «il suo potere si fondava sull'alta considerazione di cui godeva ed egli poteva quindi contrastare le vedute degli altri cittadini anche andando contro a reazioni irate».[36] Ma si pensi più in generale alla qualificazione della retorica, in Platone, e della demagogia, in Aristotele e Isocrate, in termini di adulazione [*kolakeia*] del *demos*.[37]

Un quarto criterio ha a che fare con lo stile dei diversi discorsi e ruota attorno all'alternativa tra ragione e passioni. Il buon oratore argomenta, appellandosi alla ragione; il demagogo elabora discorsi che mirano ad assecondare e a solleticare le emozioni più elementari. Di nuovo, può essere significativo, a illustrazione di questo aspetto, il confronto tra Cleone e Diodoto in Tucidide. Il primo incita gli Ateniesi, in preda all'ira, a reagire all'affronto delle defezione di Mitilene con una punizione esemplare; il secondo li invita a riflettere su come una maggiore moderazione possa rivelarsi non solo più giusta, ma più vantaggiosa per la stessa Atene. In termini platonici, Cleone mira ad eccitare il *thymoeides*, la parte collerica e aggressiva dell'anima degli ascoltatori, mentre Diodoto si appella all'istanza razionale, «in primo luogo calcolante, 'strategica', censoria rispetto ai desideri», il *logistikon*.[38] Ma in Platone, naturalmente, a contendere il primato al principio razionale c'è anche l'*epithymetikon*, la parte desiderante dell'anima, attratta dai piaceri corporei e dai beni materiali, cui appaiono invariabilmente rivolti i discorsi dei politici-pasticcieri. In Aristotele, l'alternativa tra ragione e passioni è posta in termini meno netti. Ma anche lui – come ha osservato Silvia Gastaldi – prende le distanze dai manuali di retorica che puntano essenzialmente sulla 'mozione degli affetti', trascurando l'argomentazione.[39]

---

pendo in verità di quanto in tali opinioni e desideri vi sia di bello o di brutto, di buono o di cattivo, di giusto o di ingiusto, ma attribuendo queste denominazioni sulla base dei pareri del grande animale, sì da chiamare beni le cose di cui quello si rallegra, mali quelle di cui si infastidisce [...]"

[36] Th. 65, 8-9.

[37] Aristotele, *Politica*, V 1313b e Isocrate, *Sulla pace*, 3. Cfr. in proposito Foucault 1996, 54ss.

[38] Vegetti 2003, 134.

[39] Gastaldi 2014, 16.

C'è da ultimo il criterio del fine a cui è indirizzato il discorso. L'oratore 'per bene' si serve dell'eloquenza al fine esclusivo di convincere il proprio uditorio su ciò che è vero, buono, giusto. In politica, la sua stella polare è il perseguimento dell'interesse collettivo. Viceversa, il sofista, il demagogo, il retore, così come il logografo (nell'accezione negativa di questi termini), sono mossi dal desiderio di conquistare o consolidare il potere, o di conseguire vantaggi personali. Come Callicle, il demagogo dà mostra di amare il *demos* sopra qualsiasi altra cosa, ma solo perché sa che in una città democratica dal consenso del popolo dipende la sua fortuna politica. Il criterio del fine, peraltro, non è del tutto omogeneo ai precedenti e, se assolutizzato, si presta a essere giocato contro di essi. Se lo scopo è perseguire il bene comune e se il *demos* è, per definizione, incapace di recepire discorsi ispirati a verità, giustizia, razionalità, il 'buon' oratore sarà autorizzato ad adeguare il proprio linguaggio all'uditorio[40]. Perfino la menzogna diventa allora «utile» e «nobile». Così come diventa raccomandabile, e anzi necessario, ricorrere al linguaggio del mito per imprimere nell'anima degli uomini in cui prevalgono le istanze irrazionali il senso di appartenenza alla comunità e l'adesione ai suoi valori.[41]

Che dire della capacità di questi criteri di discriminare davvero tra uso 'corretto' e 'scorretto' della parola? Con un occhio agli antichi e uno al presente, possiamo dire che il primo criterio, incentrato sulla autorevolezza del parlante, in società più ampie di una comunità *face to face* rischia di risultare poco affidabile. Ad Atene le azioni giudiziarie, lasciate all'iniziativa dei privati e al giudizio di cittadini-giudici spesso in balia di sentimenti di vendetta o di rivalsa sociale, erano in grado di distruggere la reputazione di chiunque.[42] Oggi l'ascesa e la caduta dei personaggi pubblici dipende non poco dall'immagine costruita

[40] «La verità – osserva Clinia dialogando con l'Ateniese – è cosa bella e stabile, ma difficile, pare, da inculcare» (*Leggi*, II 663e).

[41] L'allusione è a *Resp.* 414c e ss. e a *Leggi*, II 663d-664. Si tenga tuttavia presente che nella *Repubblica* ad essere destinatari della nobile menzogna sono anche, e in primo luogo, i governanti. Nelle *Leggi*, invece, l'invito a mentire è esplicitamente rivolto ai legislatori. Cfr. in proposito Calabi 1998.

[42] Il riferimento obbligato è alla parodia del sistema giudiziario ateniese messa in scena nelle *Vespe* di Aristofane, sul cui nucleo di 'verità' cfr. Guidorizzi 2015.

per loro dai professionisti della comunicazione e dalle capricciose fluttuazioni del 'clima di opinione'.[43]

Il secondo criterio, che ruota intorno all'alternativa tra verità ed errore, è ancora più difficile da maneggiare. Esso presuppone l'adesione a una metaetica cognitivistica dominante nel mondo antico, con la considerevole eccezione dei sofisti, che ritorna – più o meno esplicitamente – in molti teorici contemporanei della democrazia deliberativa, ma che solleva enormi problemi sul piano ontologico, gnoseologico, epistemologico. Se già Platone, convinto assertore del primato dell'*episteme* come fonte di legittimazione del potere, ha dovuto faticare non poco per confutare le tesi relativistiche di un Gorgia o di un Protagora, i tentativi moderni e contemporanei di rifondare un'etica razionale e 'oggettiva' devono confrontarsi con un arsenale di obiezioni non meno ricco e temibile.[44] Non è qui naturalmente possibile neppure sfiorare questi problemi. Mi limito a osservare che, se lasciamo cadere la tesi che esista un''unica risposta corretta' ai problemi etico-politici, viene meno sia la pretesa di verità dei discorsi relativi alla sfera pratica, sia l'idea che esista in politica un unico fine degno di essere perseguito. Si dovrà allora ammettere che sono concepibili diverse visioni del 'bene comune', ispirate a molteplici ideali e valori, di nessuno dei quali è predicabile la 'verità' o la 'falsità'.

Anche la contrapposizione drastica tra passione e ragione, o tra retorica e logica, è troppo rozza per delimitare il campo della demagogia. Ne era consapevole Aristotele, che riconosce i limiti pratici del discorso puramente razionale («nemmeno se possedessimo la scienza più esatta ci sarebbe facile persuadere alcuni individui sulla base di questa»)[45] e indaga la possibilità di una retorica che riesca a convincere suscitando passioni nell'uditorio, nella consapevolezza che «le cose […] non appaiono sempre le stesse a chi ama e a chi odia, né a chi è adirato e a chi è

[43] Si pensi allo sbriciolamento repentino dell'immagine pubblica di Antonio Di Pietro, tramutatosi nello spazio di una trasmissione televisiva da campione dell'onestà e della legalità a 'politicante' come tutti gli altri.

[44] Per un recente dibattito su cognitivismo e anti-cognitivismo etico, cfr. «Teoria politica» Annali, 2 (2012), pp. 103-185, sezione dedicata a *Metaetica e politica*, con saggi di J.J. Moreso, J.L. Martí, R. Guastini, P. Mindus, P. Chiassoni, L. Ferrajoli.

[45] Aristotele, *Retorica*, 1354b 24-25.

calmo».[46] Ne sono ormai consapevoli – come abbiamo già ricordato – i teorici contemporanei della democrazia deliberativa, sempre più disponibili a riconoscere l'irrinunciabilità della dimensione retorica del discorso pubblico. Le stesse scienze cognitive, del resto, hanno evidenziato come la sfera emozionale offra un contributo indispensabile al funzionamento della ragione.

Quanto all'alternativa tra assecondare e contrastare gli umori popolari, nella stessa cultura ateniese è insita una certa ambivalenza. Per un verso viene elogiato chi, come il Pericle tucidideo o il Socrate platonico, va controcorrente e non si fa trascinare dall'opinione pubblica. Per altro verso, su una simile tesi grava il sospetto di una certa 'connivenza con il nemico', di una certa contaminazione con ideali aristocratici. In una città governata dal popolo, infatti, è naturale aspettarsi che i politici si facciano in qualche misura portavoce delle istanze del *demos*. In questa chiave, Demostene presenta l'oratore virtuoso come colui che è in grado di sintonizzarsi con i sentimenti e i desideri del popolo e di farsene interprete.[47] Non diversi sono i termini del dibattito odierno. Il *leader* che agisce senza tenere conto della volontà popolare si espone all'accusa di essere elitario, autoreferenziale, aristocratico. Di appartenere a una 'casta' privilegiata e distante dai problemi delle persone comuni. Chi, al contrario, appare troppo cedevole agli umori popolari viene facilmente tacciato di demagogia e di populismo. Alla ricerca di un difficile punto di equilibrio, c'è chi ha proposto di contrapporre la nozione di populismo a quella gramsciana di egemonia. Posto che il potere legittimo, in democrazia, non può non poggiare sul consenso dei cittadini, qualificheremo come populista colui che insegue gli umori popolari, riproponendo i pregiudizi e gli stereotipi dell'uomo della strada. Al polo opposto si colloca il politico che, aspirando a esercitare un potere egemonico, non si limita a registrare le istanze provenienti dal basso, ma le filtra, le orienta, le forma, ponendosi 'un passo avanti' rispetto al senso comune.[48]

[46] *Retorica*, 1377b 30.
[47] Demostene, *Sulla corona*, 18.280. Cfr. in proposito Ober 1989, 167-68.
[48] Preterossi 2011, 96-109.

5. *Difendersi dalla demagogia*

In conclusione: come difendersi dal potere seduttivo e spesso ingannevole delle parole? Come impedire che la democrazia, da governo basato sulla libera discussione, si tramuti nel governo dei demagoghi?

Nella storia della democrazia antica qualche tentativo di risposta è stato sperimentato. Gli ateniesi si erano resi conto della pericolosità delle dinamiche assembleari. Le riforme del IV secolo possono essere interpretate come un tentativo di porre un argine al potere del *demos* in assemblea e, con esso, a quello dei politici-demagoghi, dopo le vicende burrascose della fine del V secolo.[49] Oltre a riaffermare il primato della legge sui decreti, tali riforme prevedevano lo spostamento di alcune competenze a organi ristretti, come il collegio dei nomoteti e i tribunali. Nei tribunali esistevano maggiori garanzie dell'indipendenza e della libertà del voto, sottratto all'influenza dei *leader* e all'isteria della folla, perché si decideva con voto segreto, non per alzata di mano come, di regola, in assemblea.

La democrazia del IV secolo prevedeva poi una serie di casi di condivisione delle decisioni e di controlli incrociati tra i vari organi: ogni decreto dell'assemblea doveva essere prima discusso dal consiglio e poteva essere annullato da un tribunale; alcuni decreti richiedevano un dibattito in due sedute successive dell'*ekklesia*; le proposte di legge erano discusse dal consiglio e dall'assemblea, prima di essere presentate ai *nomothetai*, e gli stessi *nomoi* potevano essere riesaminati dai tribunali. Era inoltre sempre possibile, attraverso la procedura della *anapsephisis*, sottoporre nuovamente al voto una questione già decisa in una precedente sessione dell'assemblea. Al di là del problema della loro efficacia, simili procedure avevano il chiaro scopo di rallentare le decisioni, favorire la riflessione, consentire di riesaminare con calma provvedimenti assunti in momenti di particolare concitazione.[50] La *graphé paranomon*, attivabile anche di fronte a una semplice proposta di decreto, era finalizzata a scoraggiare le personalità più in vista dall'approfittare del loro carisma per forzare l'assemblea a decisioni illegali, come la famige-

[49] Cfr. Hansen 2003, 225 e 446ss.
[50] Ivi, 447.

rata condanna in blocco dei generali delle Arginuse, propiziata dall'abile Teramene.[51]

Le moderne democrazie rappresentative hanno messo a punto tecniche ispirate al medesimo obiettivo. L'oggi tanto vituperato bicameralismo perfetto rispondeva anch'esso a un'esigenza di decantazione e raffreddamento di questioni controverse e di correzione in corso d'opera di decisioni assunte in modo affrettato, senza tenere conto di tutti gli elementi in gioco. Il sindacato di costituzionalità delle leggi, introdotto in Europa dopo la Seconda Guerra mondiale, rappresenta uno strumento per far valere il primato della legge fondamentale sulla volontà popolare, nello spirito dell'antico istituto della *graphé paranomon*, anche se in un contesto istituzionale profondamente mutato, in cui il potere giudiziario si è specializzato e poggia su una diversa fonte di legittimazione rispetto al potere politico. Ma la democrazia dei moderni ha sviluppato anche altri anticorpi contro la demagogia. La stessa forma di governo parlamentare, assegnando centralità ad assemblee rappresentative, di dimensioni ben più ridotte dell'*ekklesia* ateniese, ha consentito di spezzare la dinamica della comunicazione unidirezionale 'da uno a molti'. L'organizzazione dei lavori in gruppi ristretti – le commissioni – ha consentito di aprire spazi di discussione e di confronto autentico, orizzontale, tra i parlamentari dei vari gruppi. Nella società, la nascita dei partiti di massa, che hanno sostituito i partiti di notabili, ha permesso di mediare e articolare le domande provenienti dal basso e di coinvolgere le classi lavoratrici nel circuito della discussione democratica.

Oggi, come si sa, entrambe queste invenzioni della modernità – il parlamentarismo e la democrazia dei partiti – sono in crisi profonda. E le nostre democrazie tornano, per certi versi, a riproporre il rapporto diretto tra il *leader* e la massa, attraverso la televisione e altri strumenti di comunicazione solo apparentemente più 'democratici', come il *blog*. «Democrazia del pubblico» è il nome che Bertrand Manin ha proposto per designare questo modello, impostosi un po' ovunque nel mondo occidentale negli ultimi trent'anni.[52] Si tratta di un modello che, per alcuni aspetti, richiama irresistibilmente alla mente le pagine pla-

[51] Sulla *graphé paranomon*, cfr. Hansen 2001.
[52] Manin 2010.

toniche sulla ‘teatrocrazia’. Chissà se sapremo apprendere dai greci anche qualche strumento per difenderci dalla demagogia.

Bibliografia

L. Bertelli, *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)*, in Platone*, La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI, Libro VIII-IX, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 295-396.

M. Bovero, *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2000.

M. Bovero, *Elezioni e democrazia. Sul principio di maggioranza*, «Teoria politica» Annali, 2 (2012), pp. 293-303.

F. Calabi, *La nobile menzogna*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. II, Libri II-III, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 445-457.

L. Canfora, *Demagogia*, Sellerio, Palermo 1994.

L. Canfora, *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004.

L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011.

S. Chambers, *Rhetoric and Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass democracy?*, «Political Theory», 37 (2009), fasc. III, pp. 323-50.

D. Estlund, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton University Press, Princeton 2008.

M. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 2005.

A. Floridia, *La democrazia deliberativa: teorie, processi e sistemi*, Carocci, Roma 2012.

M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996.

F. Galgano, *La forza del numero e la legge della ragione. Storia del principio di maggioranza*, il Mulino, Bologna 2007.

S. Gastaldi, *L'allegoria della nave*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. V, Libro VI-VII, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 187-216.

S. Gastaldi, *Una teoria del discorso tra dimostrazione e persuasione*, in Aristotele, *Retorica*, Introduzione, traduzione e commento di S. Gastaldi, Carocci, Roma 2014, pp. 9-37.

G. Guidorizzi, *Atene e i giudici-vespe*, «Teoria politica» Annali, 5 (2015), pp. 157-165.

J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini, Milano 1996.
M.H. Hansen, *Graphé paranomon. La sovranità del tribunale popolare ad Atene nel 4. secolo a.C. e l'azione pubblica contro proposte incostituzionali*, a cura di M.C. Rogozinski, Giappichelli, Torino 2001.
M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, a cura di A. Maffi, LED, Milano 2003.
T. Hobbes, *Of the Life and History of Thucydides*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. by sir W. Molesworth, vol. VIII, John Bohn, London 1843.
T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, trad. a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Scandicci 1985.
T. Hobbes, *De cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1993.
W.E. Major, *The Court of Comedy. Aristophanes, Rhetoric, and Democracy in Fifth-Century Athens*, The Ohio State University Press, Columbus 2013.
B. Manin, *Principi del governo rappresentativo*, il Mulino, Bologna 2010.
J.L. Martí, *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Marcial Pons, Barcelona 2006.
D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 1995.
C.S. Nino, *The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale University Press, New Haven and London 1996.
J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1989.
J. Parkinson, J. Mansbridge (eds.), *Deliberative Systems. Deliberative Democracy at a Large Scale*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
N. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011.
M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.
J. Waldron, *Principio di maggioranza e dignità della legislazione*, Giuffrè, Milano 2001.
B. Yack, *Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation*, «Political Theory», 34 (2006), fasc. 4, pp. 417-38.

EPISTEME

FULVIA DE LUISE

LA SCIENZA DEL POTERE OVVERO IL POTERE DEI TECNICI: LA QUESTIONE DEI 'MIGLIORI' TRA *REPUBBLICA* E *POLITICO*

1. *L'episteme della virtù e del potere legittimo: una novità 'socratica'*

Che al potere legittimo si giunga in virtù dell'*episteme* è una novità platonica, costruita drammaticamente con una rappresentazione in chiave politica di quanto Socrate aveva probabilmente dibattuto sul fondamento cognitivo della/e virtù e sulla sua traducibilità in termini di competenza o di scienza misuratrice in ambito morale.[1]

Vorrei chiarire in primo luogo in che senso mi sembra importante partire da queste premesse socratiche, accogliendo come 'socratico' ciò che è evidentemente già carico di intenzioni interne all'elaborazione platonica. Penso che si debba prendere sul serio, cioè con un forte valore di testimonianza storica, il quadro offerto dalla rappresentazione dei dialoghi quando essa ci mostra scorci inquietanti sulle teorie del potere circolanti in Atene sul finire del V secolo, attraverso le voci di interlocutori, antagonisti e compagni di Socrate: Callicle e Trasimaco, il Glaucone che racconta a Socrate la storia dell'anello di Gige,[2] perché non vuole convincersi che davvero non conta il modo in

[1] Il riferimento è alla *techne metretike*, scienza misuratrice delle quantità di piacere e di dolore contenute in ogni azione, proposta da Socrate nel *Protagora* come soluzione al problema della scelta tra piacere e virtù.

[2] Il riferimento è a ciò che questi personaggi sostengono o raccontano come convinzioni circolanti in una parte significativa dell'opinione pubblica, rispettivamente nel *Gorgia*, nel libro I della *Repubblica*, nella parte iniziale del libro II.

cui si giunge al potere, se il fine è usarlo e conservarlo a proprio vantaggio.

Nei dialoghi dove più evidente è l'intenzione platonica di valorizzare il ruolo di Socrate come voce critica all'interno della *polis* (l'*Apologia*, il *Gorgia*, il *Critone*), la questione morale è sempre presentata con una trasparente valenza politica; e politico appare, anche *malgré lui*, il filosofo che alza la voce e va a inquietare uomini di potere o aspiranti tali. Vediamo lì in primo piano l'audacia di un cittadino, che, forte soltanto della sua capacità argomentativa, rovescia la logica dei parametri in uso, già polemicamente discussi, per individuare i 'migliori'. Socrate insiste sulle competenze parlando con politici e generali, retori e sacerdoti, chiedendo conto del fondamento di specifiche virtù a chi dovrebbe possederle. Ma solo nel *Protagora* lo vediamo portare a compimento una mossa preliminare che resta a necessario fondamento del discorso platonico: vincolare la virtù in generale, criterio di valore usato soprattutto nel senso di capacità ed efficacia e normalmente applicato per giustificare la scelta degli uomini di governo, al possesso di un sapere che sorregga l'esercizio virtuoso di ogni tipo di attività.

2. *Oltre il bestiario. Una teoria del potere-sapere tra Repubblica e Politico*

Quando si parla di politica, l'immaginario collettivo è influenzato da un bestiario di riferimento che parla soprattutto di leoni, quando si tratta di uomini di potere. E di api e formiche quando si tratta di cittadini, ma anche di pecore e buoi, come insegna l'inquietante metafora del politico-bovaro usata da Trasimaco nella *Repubblica*; mentre, attraverso Socrate, Platone parla di lupi contrapposti a fedeli cani da guardia,[3] ma anche di sparvieri e nibbi nel *Fedone*,[4] poi di camaleonti attraverso lo Straniero nel *Politico*, dove figurano 'politici' che risultano

[3] La metafora ricorre insistentemente a connotare il progetto di formazione dei governanti, un punto saliente della ricerca della giustizia nel libro III della *Repubblica*.

[4] Cfr. *Phaed*. 81e5-82b8.

eminenti solo nel mimetismo e nella subordinazione al *plethos*,[5] mentre d'altra parte si critica l'immagine pericolosa del pastore divino dell'età di Crono, che induce a vedere i cittadini come animali pascolanti, inferiori per specie a chi li pascola.[6] Richiamerò brevemente aspetti del bestiario e della sua revisione in punti specifici del percorso.

Le fonti principali su cui si concentrerà l'analisi per individuare gli elementi chiave della teoria del potere-*episteme*, nella forma platonica matura, sono la *Repubblica* e il *Politico*, dialoghi in cui la scelta di privilegiare il sapere come fonte di legittimazione del potere si delinea con significative divergenze, ma con alcune sostanziali linee di continuità. Al centro del discorso, il tipo di superiorità richiesta all'uomo politico e le ragioni della sua parziale identificabilità con il filosofo, mentre sullo sfondo la questione del sistema politico, come struttura istituzionale di

[5] Cfr. *Pol*. 291a9-b3: «Molti di questi uomini assomigliano a leoni e a centauri e ad altri esseri del genere, moltissimi poi assomigliano a satiri e alle bestie deboli e versatili: essi si scambiano rapidamente l'uno con l'altro le forme e le capacità» (trad. Accattino). Con l'allusione ai camaleonti l'immagine illustra i politici in democrazia, poco prima definiti «re per un giorno», a loro volta parte del genere dei subordinati, che qui si qualificano anche per il fatto di scambiarsi rapidamente i ruoli di governanti e governati, in un rapporto di reciproco mimetismo, che induce a rapide metamorfosi. Sull'argomento, cfr. nota 131 *ad loc.* di Accattino 1997.

[6] Nell'età di Crono, in cui il movimento cosmico procedeva a rovescio verso l'origine e gli uomini nascevano dalla terra, lo Straniero racconta che «Un dio li guidava al pascolo sorvegliandoli in prima persona, così come fanno ora gli uomini, che, essendo un genere di animali diverso e più divino, pascolano altri esseri loro inferiori» (*Pol*. 271e5-7). Per l'interpretazione del passo sono importanti le annotazioni *ad loc.* di Accattino 1997, in particolare nn. 59 e 65, che sottolineano l'intenzione platonica di marcare la sua distanza sia dal primitivismo del modello del pastore arcaico, sia dal paternalismo che degrada gli uomini a greggi e suppone un'indebita distanza tra governanti e governati. L'arcaismo, frequente come gioco di finzione e reinvenzione del passato nei testi platonici, è qui usato esplicitamente in senso oppositivo, per creare una frattura tra passato e presente. Sull'ironia complessa che si annida nel gioco arcaicizzante, cfr. lo studio ormai classico di Joly 1974. Sulle ambiguità del richiamo all'età dell'oro nel mito del *Politico*, cfr. Vidal-Naquet 1981, in cui il quadro dei riferimenti platonici permette di visualizzare la linea di confine tra le diverse immagini di un mondo primitivo e la prospettiva storica di un mondo civile su cui si muove Platone. Sulle difficoltà inerenti al ruolo di cura del vero 'politico' e le implicazioni della sua superiorità sugli altri uomini, nel quadro del pessimismo antropologico di Platone, tra il *Politico* e le *Leggi*, cfr. Gastaldi 2008, in particolare alle pp. 97-119.

garanzia, si mescola con quella della sovranità della legge e dei limiti che essa può imporre all'esercizio del potere o alla libertà di ricerca del sapere.

3. *I 'migliori' di Atene*

Un'altra breve premessa si rende necessaria: chi sono, all'altezza dell'orizzonte socratico, i 'migliori' di Atene? La questione ha innanzitutto una collocazione politica nel conflitto tra oligarchici e democratici che sfocia in guerra civile nei due più gravi momenti di sovversione del 411 e 404.

Il testo anonimo trasmesso come *Costituzione degli Ateniesi*, ci consegna il catalogo oligarchico delle virtù, a partire dalla coppia oppositiva che distingue le «persone per bene» (*chrestoi*), dalle «canaglie» (*poneroi*). Queste parole costituiscono la prima delle diverse coppie di termini usate nel testo per connotare i referenti sociali del conflitto tra democratici e oligarchici come portatori di caratteristiche virtuose o viziose perenni:

> Dovunque sulla faccia della terra i migliori sono i nemici della democrazia: giacché nei migliori c'è il minimo di sfrenatezza (*akolasia*) e di ingiustizia (*adikia*), e il massimo di inclinazione al bene; nel popolo invece c'è il massimo di ignoranza, di disordine, di cattiveria: la povertà li spinge all'ignominia, e così la mancanza di educazione e la rozzezza, che in alcuni nasce dall'indigenza. (*Costituzione degli Ateniesi* §5).[7]

Di taglio politico opposto, il discorso di Pericle in Tucidide,[8] elogio ai caduti nel primo anno di guerra, include come parti del normale bagaglio del cittadino ateniese democratico, tutte le virtù tradizionalmente considerate eminenti. Di particolare rilievo in questo contesto è la ridefinizione dell'*andreia* come virtù militare condivisa, non per effetto di costrizione e disciplina, ma per l'attaccamento spontaneo che ciascun cittadino porta al *suo* sistema di vita.

Una ricerca recente (Schmitt Pantel 2009), proponendo di usare come fonti di significato propriamente politico le connotazioni di carattere attribuite dai contemporanei ai grandi prota-

[7] Trad. it di Luciano Canfora in Canfora 1991. Sulle profonde divisioni interne della cultura politica ateniese, cfr. Canfora 2011 e Canfora 2014.

[8] Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II 35-46.

gonisti della politica ateniese del V secolo,[9] evidenzia che la logica della rappresentazione politica ricercava e esibiva negli uomini di potere modelli di comportamento morale di taglio diverso, includendo ai suoi estremi esempi fondati sul senso del limite o sull'eccesso, apprezzando in un caso i comportamenti temperanti come segni di affidabilità e di equilibrio, nell'altro i comportamenti che superano i limiti, perché considerati audaci e segno di attitudine al comando in chi dovrà garantire efficacia nell'azione. Questa oscillazione, di cui si potrebbero esibire precisi riscontri nei mutamenti del favore popolare verso i *leader* più famosi (per es. in carriere tormentate come quella di Temistocle o di Alcibiade) ha radici antiche nella tradizione, dove solo parzialmente (o forzatamente) si potrebbe far corrispondere una virtù a criteri identificativi di classe o di collocazione politica: è popolare o aristocratica la *sophrosyne*? e l'*andreia*? Quale delle due è maggiormente apprezzata nell'Atene democratica, come prerogativa che induce il *demos* ad avere fiducia negli uomini di governo?

Attingendo alla rappresentazione platonica (fonte documentaria di eccezionale importanza proprio perché animata da una precisa intenzione di revisione, o se si vuole di sovversione, dei parametri usati in politica), ciò che emerge con chiarezza è la confusione delle lingue nella definizione dei migliori. Confusione che investe il patrimonio lessicale e concettuale della virtù, filtrato dalla tradizione poetica e usato disordinatamente nella discussione pubblica, dove prevale chi meglio indirizza stra-

[9] L'autrice lavora con l'intenzione di restituire all'analisi di taglio politico la dimensione morale e comportamentale che i Greci vi includevano. A tal fine analizza il repertorio aneddotico consolidato in un lungo periodo a carico degli uomini politici più in vista del V secolo, la cui provenienza si suppone legata a fonti coeve (tralascio qui le ragioni addotte dall'autrice, per cui anche una fonte tarda come Plutarco possa essere usata in questo senso), segnalando i caratteri ricorrenti usati nella rappresentazione per definire l'immagine e l'affidabilità degli uomini che ebbero un ruolo di potere effettivo nella storia di quel secolo. Essi sembrano dire almeno una cosa con certezza: che chi aspirava al potere era indotto a preoccuparsi della sua fama di morigeratezza al momento di presentarsi al *demos* (cfr. Schmitt Pantel 2009 trad. it. p. 18), benché anche comportamenti votati all'eccesso potessero godere di fortuna, suscitando però inquietudini e giustificando il ricorso a pratiche di espulsione come l'ostracismo.

tegicamente le sue forze, anche con la violenza verbale della retorica.

4.*La virtù dei migliori come questione tecnica*

Nel *Gorgia*, il confronto tra Socrate e Callicle ritrae una situazione caotica di conflitto di opinioni in Atene: un collasso della tradizione che fa perno sulla virtù e sulla riconoscibilità dei 'migliori'. Dopo un lungo scambio, in cui Callicle sostiene vigorosamente la causa dei 'migliori' (intendendo con questa espressione quelli favoriti da una natura leonina, che legittimamente pretendono di avere di più in ogni campo, e specificamente in ruoli di potere), Socrate lo blocca sull'inconsistenza dei criteri addotti per identificarli:

> Prima stabilisci che 'i migliori' (*beltious*) e 'i più potenti' (*kreittous*) siano i più forti (*ischyroterous*), poi i più intelligenti (*phronimoterous*), ora arrivi a sostenere ancora un'altra cosa: sono i più coraggiosi (*andreioteroi*) a essere definiti da te 'i più potenti' (*kreittous*) e 'i migliori' (*beltious*). Ma deciditi, caro mio, e dicci una buona volta chi chiami 'i migliori' e 'i più potenti' e in che cosa. (491b8-c5)

Attraverso Socrate, Platone registra dunque la necessità di instaurare un ordine in un ambito di discorso che ne è privo, segnalando che non è più possibile appoggiarsi alle ambiguità dei registri morali offerti dalla tradizione poetica o al pensiero racchiuso in sentenze multiuso.[10] Ed è plausibile che proprio in ambiente socratico sia emersa, come un modello applicabile alla politica, la forma di sapere della *techne*, che in ogni settore presiede all'esecuzione efficace di un programma produttivo, trasmissibile come sequenza di azioni orientate a un fine.[11]

Nell'*Apologia*, solo ai tecnici professionisti di qualche mestiere Socrate riconosce il possesso di un sapere, competenza specifica e ben delimitata, mentre politici e poeti (maestri di cul-

[10] Uno sviluppo analitico più ampio di questa tesi si può trovare in de Luise 2016.

[11] Cfr. Cambiano 1971, in particolare i paragrafi 4.3 (*La tecnica politica: «arete» e «therapeia»*, pp. 115-121), 5.4 e 5.5 (*L'opinione retta* e *Il primato delle tecniche d'uso*, pp. 155-161) e 8.9 (*Il problema dell'accesso al potere*, 199-201).

tura e virtù) si rivelano ignoranti nel loro campo di competenza; lo stesso trattamento subiscono nel *Lachete* i generali sull'*andreia*, nel *Carmide* i membri di antiche famiglie sulla *sophrosyne*, nell'*Eutifrone* il sacerdote sulla virtù religiosa (*hosiotes*) e il significato del culto (*eusebeia*). Tutto ciò ha il suo sbocco teorico più alto e complesso nella rappresentazione emblematica del conflitto Protagora-Socrate, che parte e si articola intorno alla definibilità e alla trasmissibilità della virtù politica, nel suo rapporto con tutte le altre virtù.

In questo contesto, nel confronto con un maestro del dialogo tra opinioni, che fornisce alla democrazia un potente supporto ideologico col mito del dono della virtù politica a tutti gli uomini da parte di Zeus (suffragando l'idea che una disposizione spontanea e diffusa, fatta di senso di giustizia e pudore sociale, consenta di prendere con metodo partecipativo le migliori decisioni pubbliche), Socrate porta fino in fondo la tesi dell'identità tra virtù e conoscenza. Significativamente, l'ultima resistenza del Protagora platonico, nel riconoscere che solo il sapere può dare fondamento alla virtù (e che ogni virtù è tale in ragione di un sapere), riguarda il coraggio, roccaforte della capacità di azione di modello eroico, che la tradizione tende a rappresentare come prerogativa individuale spontanea, ma elettiva, distintiva e non insegnabile, generando sia pretese in nome del *genos* (la buona stirpe cui si appartiene), sia rivendicazioni di eccellenza individuale, agganciate a dati di fatto come il successo nel dominare gli altri con l'azione.

La vittoria di Socrate su Protagora (costretto ad ammettere che anche il coraggio è sapere) [12] elimina da un lato l'idea che la virtù politica sia una capacità diffusa (con rimando implicito al *topos* dell'incompetenza dei più), dall'altro l'idea che l'eccellenza dei pochi si manifesti come una dote naturale intrasferibile e incontrollabile, e non come una precisa competenza. Ciò esclude la possibilità di giustificare una delega in bianco agli audaci, dotati, più che di *andreia*, di *deinotes*, abilità strategica

[12] Per le sequenze del ragionamento, cfr. *Prot*. 349d2-8 (in cui Protagora solleva la sua eccezione a carico del coraggio), 352b-358d4 (in cui Socrate prospetta l'utilità di una *techne metretike*, da cui dipende la salvezza della vita), 359 a2-360e5 (in cui Socrate dimostra la riducibilità del coraggio a forma di sapere, ottenendo la *homologia* forzata di Protagora).

che si tramuta in pura forza, se applicata senza controllo alla corsa per raggiungere il potere.

4. *Le mosse della* Repubblica

4.1 *Il portico socratico e la legittimazione di fatto del potere costituito*

Il Socrate della *Repubblica* farà molto di più per contrastare la legittimazione di fatto del potere costituito. La sfida, lanciata al massimo livello dal ben noto teorema di Trasimaco, propone una sorta di positivismo costituzionale, articolato intorno alla tesi che «la giustizia è l'utile del più forte»,[13] giacché l'uso della legge, fonte unica del diritto, è nelle mani di chi ha avuto la forza di arrivare al governo e legittimamente mira a conservarsi. È una sfida che il vero Socrate non potrebbe vincere.

In questo luogo di apertura del grande dialogo di rifondazione della politica, il cosiddetto 'portico socratico', il tentativo di eticizzare l'esercizio del potere, come sarebbe stato nelle corde del filosofo dell'integrità morale, si manifesta in un inutile richiamo alla deontologia professionale, che cade nel vuoto di fronte a un 'politico' che non si sente affatto al servizio dei cittadini, come un medico lo è con i suoi pazienti. Inutile anche appellarsi alle leggi, i *Nomoi* con cui il Socrate del *Critone* pensava di instaurare un dialogo: questi *nomoi* sono meno maestosi, ma non dialogano e rispondono alla logica interna di autoconservazione della classe dirigente. Neanche il più sapiente dei cittadini potrebbe influenzare un potere tecnicamente ordinato alla difesa della stabilità di governo e legittimato a usare le leggi per conservare il potere a chi ce l'ha.[14]

---

[13] Questa affermazione, nota come 'prima tesi di Trasimaco', è discussa in *Repubblica*, I 338c-341a, dove viene sviluppato anche l'importante corollario del carattere tecnicamente auto-conservativo di ogni forma di potere costituito. Sul positivismo giuridico che sorregge il teorema di Trasimaco, rendendolo inattaccabile, cfr. Vegetti 1998. Sulla figura di Trasimaco come «ombra di Platone» e sulla necessità di confrontarsi con la sua formula provocatoria per ragionare sul nesso potere-giustizia, cfr. Mori 2005.

[14] Sul tema generale del rapporto tra *kratos* e *nomos*, con riferimento a particolari raffigurazioni nel pensiero antico, cfr. de Luise 2015.

Il punto più delicato, che si evidenzia con la seconda tesi di Trasimaco, secondo cui «la giustizia è un bene altrui (*agathon allotrion*)»,[15] è la rottura del rapporto di rispecchiamento tra dirigenti e diretti: una linea di frattura chiara in regimi basati sulla forza, sulla differenza di classe o su forme di autorità sacralizzate, ma inavvertita in democrazia, dove apparentemente si governa per delega e le chiavi del successo politico sono in mano al popolo. Platone stesso ha avallato in più luoghi questa idea con il tema dell'adulazione, suggerendo la dipendenza dei governanti, in ultima istanza, dai gusti volgari e ondivaghi della massa.

Ora Trasimaco ribalta il gioco delle apparenze, chiarisce i termini reali del rapporto in tutte le forme *costituite* di potere politico: dichiarando che la giustizia, ciò che le leggi realizzano, è per il popolo *agathon allotrion*, egli sancisce la divaricazione tra il bene della classe dirigente e il bene del popolo. Registra con ciò la fine del mito della *koinonia*, proponendo l'immagine di un potere separato: o nel senso che chi giunge al governo si arrocca in un'area di privilegio estranea agli interessi comuni (e questo suggerisce la semplice scomparsa nelle *élites* del sentimento di appartenenza), o nel senso che questa modalità di esercizio del potere di governo appartiene a ogni tipo di costituzione (che siano i molti, i pochi o uno solo al comando), in quanto forma di dominio che la classe politica esercita rispetto all'insieme sociale. Di qui il porsi dei governanti, divenuti cardini di un sistema di autoriferimento, come i bovari rispetto ai buoi: tecnici sì, ma del loro interesse, e niente affatto nella posizione del buon pastore; il che cancella un altro mito, un po' *rétro*, ma sempre vivo, su cui Platone sentirà il bisogno di tornare ancora.

4.2 *Kallipolis-antipolis*

In ogni suo aspetto, la strategia platonica indirizzata a ripristinare la legittimità del potere sulla base dell'*episteme* è ispirata a una presa di distanza dalla dimensione della *polis* nella sua interezza. Una relazione corretta di governo politico va ricostruita *in vitro*, assumendo l'unità della *polis* e la *koinonia* di interessi, pensieri e sentimenti tra i cittadini, come un *paradeigma*: un modello che non ha le sue radici nella storia politica già nota, da

[15] Cfr. *Resp*. I 343b1-c8.

realizzare a partire dal solo principio che la città da farsi sia «perfettamente buona (*teleos agathen*)».[16] E, perché sia buona nel suo insieme, occorrerà distogliere lo sguardo dal conflitto che si annida nella disarticolazione della *polis* reale, tra interessi costituiti, famiglie, consorterie, gruppi e *lobby* di potere (tutto ciò di cui si alimenta la dinamica competitiva della vita economico-sociale, trasferendosi alla politica), ridefinendo deduttivamente solo lo schema delle articolazioni sociali che le sono necessarie, in quanto rispondenti a criteri di pura e virtuosa funzionalità rispetto alla logica organica dell'insieme.

La *kallipolis*, costruita per gradi di competenza sul nesso sapere-virtù nel libro IV della *Repubblica*, si pone con ciò programmaticamente come *antipolis*. La scelta di procedere *ex novo* consente una radicale semplificazione nel progettare l'organigramma delle parti, nel rettificare l'ordine di valore dei loro compiti. Ora il criterio di revisione dell'ordine, che opera a partire dalla forma più alta del potere di governo, è il sapere, che sta alla base di ciascuna delle virtù richieste. Qui compare la parola *episteme* a caratterizzare la competenza dei candidati *archontes*, che solo fondandosi su una conoscenza di livello scientifico sono in grado di esercitare correttamente la virtù dell'*euboulia*, cioè la capacità di decidere quale sia in ciascun caso la migliore azione politica da compiere. Il divario di competenza rispetto a chi è sotto di loro è espresso da un lessico estremamente preciso nel delineare una gerarchia di saperi, che mantiene a tutti i livelli il vincolo 'socratico' al modello della virtù sapiente, ma lo piega a rappresentare tipi e livelli di competenza tra loro incommensurabili: l'*episteme* dell'*archon*, convertita in *sophia*, connota la guida sapiente del governante, sovrastando l'*orthe doxa*, opinione corretta del combattente coraggioso, impregnato di rispetto della legge e pronto a temere solo ciò che minaccia la città a lui affidata; mentre al cittadino comune, *sophron* come tutti, impegnato in lavori produttivi e socialmente utili, si riconosce, oltre alla perizia tecnica dell'arte sua, solo una blanda *homonoia*, o *homodoxia*, comunità di pensiero e di opinione, con i sapienti al governo, quanto basta per esprimere consenso al fatto che i 'migliori' abbiano la guida politica della città.

[16] *Resp.* IV 427e7.

4.3 *I saperi del governante e il paradosso dei filosofi al potere*

Prima che si enunci il paradosso dei filosofi al potere nel libro V, è evidente la sovversione introdotta nella costruzione della città giusta col criterio del sapere, che degrada a ruoli subordinati virtù considerate tradizionalmente proprie di parti sociali o di individui eminenti, come l'*andreia* e la *sophrosyne*, per il loro parziale *deficit* di conoscenza. Il sovvertimento opera dall'interno della nuova gerarchia dei saperi, con la collocazione in ruolo dominante della sua forma scientifica, che ora non attinge più a fonti note della cultura sociale né propone mediazioni tra loro, ma adotta come criterio distintivo la capacità di pensare per modelli, tagliando i ponti con tutte le forme di ragionamento fondate sulla condivisione di opinioni. Dell'importanza e della rilevanza politica di questo criterio, il testo platonico dovrà rendere lungamente conto, come è noto e come qui si potrà soltanto accennare.[17]

Vorrei però dire subito che l'identificazione dell'uomo di scienza (in quanto *sophos*) come *archon* naturale dentro il modello normativo della *kallipolis* (preludio della tesi del filosofore, e del necessario abbinamento di sapere e potere) è eversiva rispetto a ogni precedente teoria del potere, perché fondata sull'estraneità intellettuale e l'indifferenza etica di chi governa rispetto alle opinioni circolanti nella comunità politica.

Al livello del libro IV, non pare esserci in alcun modo un problema di circolazione del sapere tra le classi della *kallipolis*, ma solo di corretta trasmissione/ricezione delle disposizioni di legge (in discesa) e di oculata cooptazione nel ricambio (in salita).[18]

---

[17] Le forme del sapere dialettico che fornirà supporto scientifico al potere dei filosofi sono descritte in lunghe sequenze nel libro VI della *Repubblica* platonica: parti del testo recentemente raccolte, introdotte e commentate analiticamente in Ferrari 2014.

[18] I governanti appaiono isolati nello svolgimento del loro mandato (non necessariamente perenne), strettamente funzionale al mantenimento dell'unità della *polis* e delle sue dimensioni ideali (cfr. in particolare 422e1-423c4). Il rapporto con le altre classi è menzionato solo in relazione al problema del ricambio dei membri della classe dirigente, che dovrà essere gestito con criterio meritocratico e senza riguardo per i figli dei *phylakes* (cfr. 423c6-d7).

Al livello del libro V, dove si colloca la tesi che il potere di governo va ai soli filosofi (473c11-e4), questa designazione appare il più assurdo dei paradossi,[19] enunciato dopo lunghe dilazioni e tale da suscitare una reazione divertita e beffarda tra gli astanti. Non sembra però che l'ipotesi risulti paradossale e ridicola solo perché ci sono in giro molti ciarlatani che si spacciano per filosofi.[20] L'attività intellettuale come scelta di vita appare ai Greci già in linea di principio una forma di inettitudine o una rinuncia a occuparsi delle cose che costituiscono l'oggetto dell'impegno politico. Senza contare che a ciò si accompagna un'evidente mancanza di *kratos* degli intellettuali puri nella corsa al potere, con l'incresciosa implicazione che il filosofo potrebbe ottenerlo solo per un assai improbabile atto di corale e devota dedizione da parte della città.

E tuttavia il Socrate platonico insiste che a produrre il paradosso non è l'inutilità dei filosofi, ma l'incapacità della città a usarli. La celebre immagine della nave e del *kybernetes*, evocata per rappresentare il rovesciamento di criteri e di ruoli che sancisce l'inutilità e l'impotenza dei filosofi, aggredisce l'opinione comune, non senza un tratto evidente di autoironia: il *demos* bisogna figurarselo come un armatore (*naukleros*) sordo e miope, che resta comunque il proprietario della nave della città, ma non sa davvero come arginare le pretese di marinai forzuti, che premono per occupare la posizione di comando al posto del vero *kybernetes*: l'unico capace di guidare la nave con competenza, che resterà incompreso e deriso in disparte (VI 487e1-489a2.). Il fatto che la società consideri i filosofi «inutili (*achrestoi*)» (VI 489b3) dipende quindi solo da sordità e miopia del *demos*, incapace di riconoscere i veri «capitani».

A guardare più da vicino le competenze del *kybernetes* ideale, bisogna precisare che esse si definiscono nella *Repubblica* ad

[19] Cfr. 472a1-7 per l'immagine della «triplice onda», di cui quella sollevata dalla tesi del governo dei filosofi è «la maggiore e più dura», cosa che spiega la reticenza di Socrate.

[20] Sulla questione dei veri e falsi filosofi e di quelli ancora a disposizione in una città incapace di educarli, cfr. de Luise, Farinetti 2003.

almeno tre livelli di analisi (ben evidenziati in altra prospettiva di discorso da Mario Vegetti:[21]

1) Ciò che si richiede agli *archontes* all'interno della definizione del sistema funzionale delle virtù (libro IV). Qui il sapere eminente è l'*euboulia*, che consente di prendere decisioni buone ed efficaci, rimandando da un lato a una forma di intelligenza (*phronesis*), che Aristotele avrebbe detto 'pratica', dall'altro a una precisa cognizione (*episteme*) di tutto ciò che bisogna sapere per prenderle, sia in generale sia caso per caso.

2) Le disposizioni (*dynameis*) presenti nei veri filosofi intesi come «nature filosofiche» (analizzate tra libro V e libro VI). Si tratta di una serie di qualità che permettono di percorrere in ascesa tutti i gradini della virtù, e che, opportunamente coltivate, predispongono determinati uomini a svolgere il ruolo di filosofi-re, in quanto consentono di sovrastare in eccellenza ogni altro uomo. Significativa è la preoccupazione platonica di sottolineare che le qualità intellettuali specificamente teoretiche presuppongono anche il possesso di tutti gli altri segni di virtù riconosciuti socialmente: a partire dal passo VI 484d4-6, l'elaborazione del modello del filosofo naturalmente dotato di capacità eminenti sul piano teoretico si accompagna all'attribuirgli di *default* anche le migliori qualità etiche.

3) Le conoscenze che gli *archontes* del futuro saranno tenuti ad acquisire in un programma formativo sterminato che culmina nella *techne dialektike* (VI-VII).

Il progetto platonico fa perno su quest'ultimo punto per la sua giustificazione e il suo piano di fattibilità: si diventa filosofi con addestramento e esercizio continuo al ragionamento scientifico, che comprende i procedimenti discorsivi della *dianoia* (logica della connessione tra idee) e la costruzione di modelli interpretativi appropriati con la *noesis* (visione sistematica dell'unità dialettica di un campo di indagine). È importante sottolineare che questa pratica, oltre a costituire la differenza metodologica fondamentale rispetto a chi si costruisce una *pistis* (convinzione stabile) sull'osservazione del visibile o soltanto un'imma-

[21] Cfr. Vegetti 2000b. Il saggio distingue, dirimendo questioni ed equivoci sorti in ambito interpretativo, tre figure diverse: gli *archontes*, i filosofi-re per doti naturali e i filosofi formati a carico della città futura come «dialettici».

gine dovuta a opinioni,[22] inserisce i futuri filosofi dialettici in una comunità scientifica, con l'effetto di allontanarli, per tutto il tempo della loro formazione e fioritura, dalle frequentazioni sociali ordinarie. Essi saranno perciò convenientemente estranei alla comunità politica quando saranno chiamati ad assumere funzioni di governo: a quel punto (dopo i cinquant'anni), i loro interessi saranno ormai interamente rivolti altrove.[23]

Qui diventa plausibile che essi debbano venir «costretti» a governare, distolti dalle loro ben più piacevoli occupazioni di ricerca, richiamati e prestati alla politica per puro senso del dovere (VII 519c8-520d5).[24]

È chiaro che questa costrizione, doverosa per il sapiente e ben riconosciuta dalla città, riguarda solo l'ambito ideale della *kallipolis* a regime. La potente immagine della caverna (VII,

[22] La superiorità del ragionamento costruito mediante l'uso di modelli e elaborazione discorsiva, rispetto a quello basato sulla pratica di vita, è enunciata in V 473a1-3, ma costituisce già la *ratio* del procedimento seguito da Socrate nella costruzione della *kallipolis* nel libro IV ed è alla base dell'uso normativo-pratico della teoria delle idee e della scienza dialettica, enunciate nei libri VI e VII. Per la superiorità di *dianoia* e *noesis* su *eikasia* (*doxa*) e *pistis*, il riferimento è ovviamente alla cosiddetta 'metafora della linea' e alle sue implicazioni teoretiche e metodologiche (*Resp.* VI 509d1-511e4), che, a partire dalla distinzione tra due ambiti di conoscenza (il visibile e il noetico), distribuisce i saperi in due macrosettori invalicabili, ciascuno dei quali ha due livelli e due modalità conoscitive. I passi hanno dato luogo a uno sterminato dibattito interpretativo. Sul tema cfr. Ferrari 2000.

[23] L'iter formativo prevede un amplissimo programma di studi teorici di taglio matematico-geometrico, con un apprendimento ritardato della *techne dialektike*, e una partecipazione alle attività militari tra i 35 e i 50 anni, prima che i nuovi filosofi possano dedicarsi interamente agli studi e salvo il richiamo a svolgere funzioni di governo. Il programma è enunciato una prima volta nel libro VI come indirizzato a formare chi dovrà occuparsi di mantenere forma e indirizzo costituzionale alla città: «qualche autorità (*ti*) che conservi il senso della costituzione, quello stesso che anche tu, legislatore, hai seguito quando istituivi le leggi» (VI 497c8-d2). Esso prevede un accostamento progressivo alla filosofia, che renda costoro sapienti in età matura, quando affronteranno sia le più ardue questioni intellettuali, sia l'impegno politico come *archontes* (VI 498a1-c4). L'argomento è ripreso con grande insistenza sui rischi dell'apprendimento precoce della dialettica nel libro VII, dove troviamo la definizione precisa delle tappe formative che porteranno alla piena maturità scientifica ed etica uomini e donne cinquantenni, a partire dalle loro elevate qualità naturali (VII 537e9-540c9).

[24] Sull'argomento è importante l'analisi di Cambiano 1988, ripresa in prospettiva più ampia, con riferimento all'intera problematica del governo della «nave» della città in Platone e Aristotele, in Cambiano 2016.

514a1-517c4) racconta invece il dramma realistico di una comunicazione impossibile tra la visione del filosofo (un incredibile prodotto naturale inopinatamente sorto nella città 'malata') e il linguaggio fatto di ombre di cui la *polis* si nutre. La dedizione del filosofo, in quel caso eroica e suicida, svolge il tema della costrizione sotto il segno della responsabilità morale (socratica), costi quel che costi.

Il filo conduttore dell'intero ragionamento, dentro e fuori la dimensione normativa del paradigma, resta il valore positivo dell'estraneità del filosofo. Se la superiorità scientifica giustifica la sua chiamata al governo, l'estraneità politica rafforza l'affidabilità di un giudizio lucido e distaccato, di pura *euboulia*, che non dipende né dal dibattito tra opinioni, né dalla mediazione tra interessi, né dalla vicinanza a particolari settori della vita sociale, né tanto meno dal coinvolgimento personale dell'uomo politico nel ruolo occupato, che non deve interessarlo in sé né permettergli di cominciare da lì una carriera politica.

4.4 *Va al governo chi meno desidera governare*

La tesi che il filosofo non ha ambizioni di potere è molto più di un'annotazione che genericamente connota la figura canonica dell'uomo di governo disinteressato e integerrimo. Platone intende trarre garanzie più profonde sulla tenuta del filosofo, attingendo non solo alla sua intelligenza e al suo rigore etico, ma alle sue passioni: per sostenere con certezza che va al governo chi meno desidera governare.

È chiaro che l'abitudine a maneggiare paradigmi ideali fa sì che il filosofo abbia a disposizione un metodo di assoluto rigore per indirizzare la prassi politica e guidare a buon fine il da farsi. Ma l'applicazione di un'intelligenza teoretica a un'attività pratica ha anche un altro risvolto: l'assorbimento contemplativo è garanzia di estraneità rispetto al mondo delle opinioni sia sul piano scientifico sia sul piano etico, a causa del distacco che l'attività teoretica comporta, come scelta preferenziale del filosofo, che ne trae il massimo anche sul piano dei piaceri.[25] Non c'è pericolo, assicura il Socrate platonico, che egli si attacchi

[25] Sul tema dei piaceri del filosofo e del loro valore di garanzia politica, cfr. de Luise 2005 e de Luise 2011.

alla carica, pago com'è di fornire un servizio e tornare il più presto possibile ai suoi studi, per effetto di una ragionevole rotazione. No al professionismo politico dunque, sì ai veri scienziati, grandi dilettanti in politica. In questo senso non si può forse parlare di tecnocrazia.[26]

Il principio che va al governo chi meno desidera governare completa il percorso già fatto sul versante basso del rischio di malgoverno. Nel libro V Platone ha costruito una sorta di barricata, negando ai futuri funzionari del bene pubblico (esponenti delle due parti della classe dirigente) famiglia e proprietà privata e provvedendo nel contempo che essi abbiano compagne adeguate al loro livello di intelligenza e di affettività,[27] senza trascurare le «necessità non geometriche ma erotiche» (V 458d5) che li uniscono. L'estensione alle donne della possibilità di diventare dirigenti e combattenti al pari degli uomini rafforza l'autonomia di questo gruppo sociale separato: strappando le donne migliori all'orizzonte ristretto degli interessi dell'*oikos*, si creano le condizioni per la stabilità affettiva, non solo sessuale, dei *phylakes*, che devono curare l'intera *polis* come si fa in una famiglia con la prole.

Con ciò si garantisce un argine all'irrompere di desideri inappropriati nell'area politicizzata dell'etica pubblica e l'operazione di svuotamento ha un versante positivo, perché il filoso-

[26] Su questo punto è possibile avanzare dei dubbi, proprio a partire dal carattere episodico e non professionale dell'attività di governo dei filosofi. In questo senso si esprime Cambiano 2002: «i filosofi dispongono del sapere capace di cogliere ciò che è bene per la città nel suo complesso. Ciò sembrerebbe avviare verso una concezione tecnocratica del potere. Ma se per tecnocrazia si intende un governo esercitato da professionisti della politica, per i quali la politica è una tecnica da esercitare a tempo pieno per tutta la vita, allora non si può dire che il modo in cui la *Repubblica* descrive il rapporto tra filosofi e potere nella città giusta sia propriamente un governo tecnocratico» (p. 73).

[27] Il riferimento è alle prime due prescrizioni paradossali (uguaglianza delle donne e abolizione della famiglia) che, nel libro V, configurano le condizioni di possibilità della *kallipolis*, rovesciando la logica di dominio e acquisizione, normalmente connessa al potere. Esse istituiscono una distanza incolmabile tra l'orizzonte di vita e di pensiero della classe dirigente, nelle sue due componenti, e il normale orizzonte di interessi dei privati cittadini; una distanza che separa l'immenso potere che si dà ai *phylakes* di agire in nome dell'utilità comune dall'interferenza di desideri e ambizioni incompatibili con l'esercizio della funzione pubblica.

fo suppone che alla perdita degli appetiti acquisitivi privati corrisponda una riforma dei sentimenti di appartenenza e comunanza, che cambierebbe addirittura il senso di ciò che si dice «mio» o «non mio».[28] Tutto ciò dovrebbe scaturire dalla completa dedizione alla collettività e dal forte spirito di corpo, generato dalla vita in comune nelle due componenti della classe dirigente.

Tuttavia il problema più serio per la gestione dei desideri non è repressivo. Esso riguarda piuttosto il desiderio come fonte di energia motivazionale, energia positiva che sarebbe rovinoso (oltre che inutile) cercare di spegnere nei governanti, perché dalla loro capacità di agire con intelligenza strategica per finalità intensamente volute dipende il bene della città. Si situa qui la mossa più audace che Platone compie nella costruzione dell'*identikit* del tipo umano adeguato alle istanze più alte della politica: è la prova dell'*eros* a decidere chi è davvero dotato per la filosofia,[29] una prova cui si affida la selezione dei talenti e che possiamo immaginare si svolga in diversi punti del percorso formativo, ma soprattutto nello scenario dei ginnasi. Impegnati a riconoscere una «natura filosofica», gli osservatori non dovranno accontentarsi di notare bambini o bambine che si impegnano col movente dell'ambizione competitiva: questo basterà a individuare i futuri coraggiosi *epikouroi*, che danno il meglio di sé in guerra, ma sarebbero pericolosi se dovessero decidere se e quando è opportuno farla. La selezione di più alto livello baderà soltanto al manifestarsi di un desiderio assoluto e potente rivolto al sapere, cioè un desiderio del tutto divergente dall'ambizione di occupare una posizione di potere. Ciò costituisce una più vera

[28] Cfr. *Resp*. V 462b4-d5. Sullo statuto teorico di questa utopia, cfr. Vegetti 2000a, in part. § 5 per la riforma degli affetti.

[29] Il linguaggio erotico è usato insistentemente per definire le «nature filosofiche»: «Su questo almeno noi dobbiamo convenire circa le nature filosofiche, che cioè esse sempre amano (*erosin*) un sapere che renda loro manifeste parti di quell'essenza che è sempre e non vaga sottoposta alla vicenda del nascere e del perire […] amano tutto l'ambito di quell'essenza, e non ne tralasciano volutamente alcuna parte, piccola o grande, importante o trascurabile, proprio come prima si è detto circa gli appassionati di onori e gli amanti» (48510-b8).

e profonda garanzia, ben espressa dal modello idraulico dei desideri[30] che chiarisce l'intenzione di Platone:

> quando i desideri di una persona si concentrano con forza in una sola direzione, essi ne risultano indeboliti nei riguardi di tutto il resto, al modo di una corrente incanalata in tal senso (*Resp*. VI 485d6-8).

I filosofi risultano dunque i 'migliori' da destinare al governo perché non hanno altro in mente che il sapere e, amando intensamente la ricerca della verità, di conseguenza, se richiesti, sceglieranno di fare solo ciò che è buono.[31]

5. *Le mosse del* Politico

5.1 *Alla ricerca di una tecnica regale*

Ridisegnando il profilo dell'uomo di governo nel *Politico*, Platone non si avventura più sulla diagnosi della natura dell'uomo teoretico, ma si attiene più fortemente a un modello di competenza tecnica, che non necessariamente richiede tutte le disposizioni e le conoscenze di un filosofo. Il sapere del politico è quello di una tecnica regale, ovviamente indirizzata agli obiettivi pratici dell'*euboulia*, che mantiene però forti somiglianze con il sapere del filosofo per la sua natura eminentemente teorica: Platone stringe qui il nesso tra teoria e prassi in modo più vincolante e specifico rispetto alla *Repubblica*, creando una sorta di *trait d'union* con la soluzione di Aristotele: non più un sapere teoretico, da cui discende un metodo valido *anche* in ambito politico, ma una forma di intelligenza pratica che distingue il politico in quanto tale; non troppo diversamente la *phronesis* aristotelica si qualificherà come abito intellettuale (*dianoetikos*) perché conosce i principi teorici dell'agire pratico, benché il suo operare non possa dirsi teoretico (avendo a che fare con ciò che

[30] Sul tema della gestione dei desideri nella *Repubblica*, tra IV e VI libro, cfr. Campese 1998, con particolare riferimento al § 5 per il modello idraulico usato nel libro VI.

[31] Per l'intera sequenza argomentativa che concerne la caratterizzazione degli uomini di natura filosofica come amanti del sapere e la loro individuazione attraverso le prove che essi sostengono da fanciulli, cfr. V 474b3-475e1 e VI 485a10-e1.

può mutare), e assuma perciò la forma di un'«intelligenza desiderante (*orektikos nous*)» o «desiderio intelligente (*orexis dianoetike*)».[32]

Per alimentare il confronto delle soluzioni del *Politico* con quelle della *Repubblica*, mi limiterò a soli tre punti: il ripudio del divino pastore; il politico tessitore; i limiti del potere tecnico, dentro e fuori la finzione normativa dell'uomo 'regale'.

5.2 *Il mito del pastore divino*

La ricerca di un modello utile a individuare la scienza dell'uomo regale (scienza *basilike*, *politike* o *oikonomike* che dir si voglia)[33] passa per il lungo mito in cui si racconta del duplice opposto ciclo del movimento cosmico, individuando nell'età di Crono, come si è accennato, l'epoca in cui il mondo e gli uomini erano costantemente accompagnati dal dio e dai demoni a vivere una vita in dolce regresso verso il punto dell'origine; al contrario, l'età in cui si colloca la ricerca dell'uomo politico è quella di una storia umana difficile e irta di conflitti, ma suscettibile di crescita, benché in qualche modo abbandonata dal dio.

Il mito attribuisce al cosmo un doppio movimento, progressivo o invertito (268e8-270b2), collocando l'età di Crono nel tempo in cui il suo corso è guidato all'indietro da pastori divini e chiedendosi se questa possa considerarsi l'epoca più felice (271c4-272b4). La risposta che segue suggerisce un unico criterio che potrebbe fare la differenza in termini di felicità: chiedersi quale uso del tempo libero potrebbero aver fatto questi uomini, se filosofando o se vivendo una vita da animali (272b8-d1). Quel che è certo è che l'alternativa non si pone per gli uomini che vivono nella successiva età di Zeus, dove bisogni e possibilità di crescita non sono più affidati a pastori divini, ma a tecniche e virtù interamente umane (273e4-274e4), che richiedono a ogni livello l'uso di un sapere.

Di qui la denuncia dell'errore, il rifiuto, o meglio l'improponibilità, del mito del buon pastore (274e10-275c4): non c'è e

[32] *Etica Nicomachea*, VI 1139b4-5.

[33] La sequenza che definisce il sapere dell'uomo regale (*Pol.* 259a6-c4) accoglie tre possibili campi di applicazione per il medesimo sapere di governo: il regno, la città, la casa.

non potrebbe esserci tra governante e governati quella distanza che permette il totale affidamento alla cura di personaggi divini, la cui sapienza investirebbe ogni aspetto della vita, esautorando gli uomini dall'incombenza di produrne le condizioni e rendendo corretta la loro equiparazione ad animali al pascolo.[34] Non ci sono dèi al comando e quindi neppure bovari, né buoni né cattivi, quando si tratta di uomini. Nel rifiuto del buon pastore c'è forse ancora una risposta a Trasimaco, oltre che ai buonisti del paternalismo politico e alla stupidità di chi volentieri si fa pecora. Ed è ancora il tema della *koinonia* a indicare la strada del vero sapere politico.

5.3 *Il sapere tecnico del politico tessitore*

Un lungo percorso porta a trasferire sull'uomo politico il modello (*paradeigma*) tecnico della fabbrica dei tessuti di lana (279 a7-287b2), dando vita all'immagine inedita del governante 'tessitore'.

Solo alla fine si comprenderà il senso ultimo della metafora, con l'indicazione che politica è l'abilità di intrecciare qualità umane opposte come mitezza e coraggio (310e7-311c6), ma nel frattempo il paragone con la tessitura rende chiaro che la competenza del politico è quella di una tecnica che presiede a molte altre tecniche che da lei traggono il fine da raggiungere, mentre ciascuna progetta gli oggetti di sua specifica competenza (281c7-e5).[35]

La tessitura ha su molte tecniche afferenti la preminenza del committente su chi svolge un servizio su commissione. In que-

[34] Il tipo di rapporto governanti-governati, rappresentato con l'immagine del pastore, non si adatta a rappresentare il potere degli *archontes* del IV libro della *Repubblica*, esplicitamente legittimato dal consenso dei governati. Evidente è anche la preoccupazione platonica di prevedere forme di legittimazione condivisa per i «filosofi re» del V libro e per i filosofi selezionati e formati intellettualmente nel quadro della *kallipolis* futura. Tutto ciò esclude, a mio parere, un autoriferimento e un intento di revisione, rispetto alla *Repubblica*, nella rappresentazione platonica del re-pastore nel *Politico*.

[35] Sul carattere architettonico della tessitura e sulle implicazioni di questa immagine per la rappresentazione del potere del *Politico*, cfr. la densa messa a punto di Cambiano 2016, 35-41. Sulla *polis* antica come modello (controverso) di governo partecipativo e di distribuzione del potere per la tradizione politica europea, cfr. Cambiano 1995.

sto senso, essa è «tecnica d'uso», perché comanda a cardatori o filatori (detentori ciascuno di una «tecnica di produzione») i materiali più adatti al fine che la tessitura si propone di realizzare: una barriera di protezione dalle avverse condizioni esterne, simile in questo a ciò che la politica appronta per la difesa e la conservazione della città, proteggendola da aggressioni nemiche e degenerazioni interne (279c3-280a6).

In quanto portatrice di un obiettivo 'conservativo', la tecnica regale non si distingue da quanto il sapere di governo prescrive nella *Repubblica*: mantenere la città «una» e capace di riprodurre se stessa entro precisi limiti (IV 422e4-423b8), nella *koinonia* di vita tra governanti e governati, che la stabilità istituzionale garantisce.

Ma che cos'è, di cosa è fatta, l'*episteme* del politico, secondo il Platone del *Politico*?

Inquadrata come «tecnica della misurazione (*metretike*)» che mira a salvaguardare la giusta misura, accanto e alla pari con altre tecniche (284a8-b2), scopriamo che essa si distingue dalle altre per il fatto che occupa l'ambito più ampio e complesso, che è ovviamente il più difficile.[36] La definizione di questo ambito e del relativo sapere è data dapprima in forma dubitativa, come ciò che si ricerca, senza poterne affermare l'esistenza: una «scienza delle cose che concernono le azioni» (284c2).

Un percorso più lungo porta a identificarne il ruolo di raccordo in uno spazio già occupato per porzioni da altre tecniche, in analogia con il modello della tecnica della tessitura (287a7-

[36] La complessità del dominio tecnico aumenta con l'accrescersi della dimensione del campo, senza mutare modello nel passaggio dalla singola arte all'intreccio 'tessile' della politica: «La pratica poi in ogni ambito è più facile nelle cose più piccole piuttosto che in quelle più grandi» (*Pol.* 286a7-b2). Che il governo politico della complessità sociale implichi competenze di tipo dialettico, simili a quelle attribuite e prescritte al filosofo-re della *Repubblica*, sembra una deduzione piuttosto ovvia, riconosciuta da una parte degli interpreti (cfr. El Murr 2014 e Cambiano 2016). Tuttavia è rilevante il fatto che il testo platonico la suggerisca senza dichiararla, evitando di evocare la pretesa che i filosofi vadano al potere per l'ampiezza ridondante del loro sapere e occultando sotto un abito tecnico specifico (la scienza del governo) l'eccezionale competenza richiesta al vero politico. Sul mancato riferimento al filosofo come figura del politico, cfr. Dixsaut 1995. Sulla sostanziale continuità della concezione platonica, tra *Repubblica* e *Politico*, per quanto concerne la natura della *techne politike* e il sapere richiesto all'uomo politico, cfr. Ferrari 2015.

b2), e a stabilire in questo modo il suo primato, applicando il criterio teorico generale che fissa una gerarchia tra le competenze:

> Tutte le tecniche appunto che costruiscono un qualche strumento per la città, piccolo o grande che sia, tutte queste le dobbiamo porre come effettive concause. Perché senza di queste non potrebbe mai esistere né città né tecnica politica, ma d'altra parte non porremo, credo, nessuna opera loro come opera della tecnica regale (287d1-4).

5.4 *Una eccezionale preminenza per un compito architettonico*

Sarà attraverso un'analisi dei criteri di subordinazione, che fissano la posizione relativa dei diversi soggetti sociali in termini di capacità e potere di decidere, e passando per una veloce classificazione dei regimi politici, che si giunge a identificare la figura di chi ha gli strumenti per occupare il vertice della scala gerarchica con chi possiede una «scienza dell'esercizio del potere sugli uomini, che è suppergiù la scienza più difficile e più importante da acquisire» (292d3-4).

Il dubbio sull'esistenza di chi è in grado di reggere un tale «potere regale (*basiliken archen*)» resta, anche in ragione dell'altezza delle pretese per questo sapere, di cui si sa soltanto che «è una scienza» (292b6), identificabile perché è «capace di sovrintendere (*tes epistatikes*)» (292b12), benché lo Straniero debba ammettere che a queste certezze si è giunti «senza peraltro essere ancora riusciti a precisare in modo soddisfacente quale scienza sia» (292c2-3).

La preoccupazione dominante, a questo punto del dialogo, è sottolineare l'eccezionalità del sapere racchiuso in questa figura, che induce a considerare assai raro il caso che un uomo possieda realmente una simile competenza. Di qui la necessità di usare un'estrema cautela nell'identificare e distinguere dagli imitatori l'unico che sarebbe degno di essere investito di un potere assoluto: separando «dal re intelligente (*apo phronimou basileos*) quelli che si danno l'aria di essere esperti di politica» (593d5-6).

In quanto *phronimos*, il re avrebbe il potere che si riconosce a un vero tecnico nel suo (immenso) campo di competenza. E qui, rovesciando il ragionamento dello Straniero, che mirava a riempire di sapere il potere, il suo interlocutore Socrate il giovane suggerisce che è in realtà il sapere il vero depositario della

regalità, tanto da poter dire che sarà re, in virtù del suo sapere, anche chi non è riconosciuto come tale dalla città:

> Sulla scorta del ragionamento fatto all'inizio, deve essere comunque chiamato esperto di regalità (*basilikon*), sia che eserciti il potere sia che non lo eserciti, colui che appunto possiede la scienza regale (*baisliken echonta epistemen*) (292e9-293a1)

Si apre così una nuova finestra per la figura del filosofo-re, ma questa volta *in pectore*, con limiti precisi di competenza e per di più sotto l'egida di una possibilità non vincolata a un programma educativo. Lasciando dunque aperta la semplice eventualità che un simile uomo esista e si manifesti in un certo tempo, il dialogo prosegue, come nella *Repubblica*, per implicazioni paradigmatiche, mostrando ciò che potrebbe derivare da una simile figura di sovrano, una volta che essa si dia sul piano della realtà effettuale.

Più prodigo di indicazioni operative rispetto al Socrate della *Repubblica*, lo Straniero delinea il profilo di una scienza politica concepita come un sapere architettonico, che dirige l'uso di altre competenze stando dietro le quinte: essa non si manifesterebbe nel fare cultura o nel fare la guerra, ma nel dare indicazioni su che cosa dire e insegnare, su quando e perché è opportuno fare la guerra o stare in pace e stringere accordi con i vicini, subordinando educatori, retori e strateghi, che avrebbero voce in capitolo solo nella definizione esecutiva dei progetti politici (303e7-305d4).

Si potrebbe dire che le qualità di 'tessitore' del politico vero consistano soprattutto nell'abilità di comporre e dirigere uno *staff* operativo selezionato in base ai caratteri più desiderabili, creando le condizioni ottimali per un lavoro di squadra, in cui si mescolano le doti più apprezzabili nei singoli (ruotanti intorno alle classiche virtù di temperanza e coraggio), mantenendo obbedienza a chi più sa e/o a regole collaudate. Salvo i casi di decisioni importanti e difficili, sarebbe la squadra (dotata di competenze e qualità umane ben selezionate e ben mescolate) a trasmettere regole d'azione, insieme all'esempio del modo di essere e di operare di una vera classe dirigente. Il potere di governo si manifesterebbe così di norma attraverso una burocrazia sa-

pientemente guidata, disciplinata ad attenersi in ogni caso alle leggi, se non si manifestano situazioni eccezionali.

A differenza dei politici correnti, impostori rappresentati con metafore animali, il politico vero non è un leone, né un camaleonte, né un pastore di pecore. Se, in quanto figura 'regale', è intelligenza al potere, egli è per questo anche uomo tra gli uomini; ed è conoscendo i caratteri degli individui e le difficoltà umane che può imporre soluzioni in vista del meglio.

5.6 *Il politico e la legge. Limiti di una finzione normativa*

L'ultimo punto, di particolare rilevanza per la legittimazione del nesso *episteme*-potere, sta appunto nella valutazione dei vincoli che l'azione del vero politico avrebbe nel suo operare: se gli sia lecito governare con il consenso dei governati o anche con costrizione; se soltanto con il rispetto o anche senza rispetto delle leggi.

La soluzione ottimale è coerente con le enormi pretese accumulate a carico del sapere del 'vero politico', posto che questo tipo d'uomo sia realmente a disposizione: in quanto possessore di una scienza regale, nell'ipotesi che occupi il posto che gli compete nell'unica «costituzione corretta» (293c5-e5), egli potrà prendere decisioni anche senza consenso, imporle in modo costrittivo, dare disposizioni che vadano oltre la legge, praticando il diritto alla deliberazione che compete a chi vede più profondamente ciò che è giusto fare. È chiaro che nell'analisi della complessità dei casi concreti la rigidità della legge non può competere con la duttilità di giudizio del vero *kybernetes* (293e6-297b3).

Tuttavia, nell'ipotesi che un tale uomo manchi o nell'incertezza di trovarsi al cospetto del vero politico (e in generale in tutti i tipi di costituzione diversi dalla prima), il primato delle leggi (con la costrizione che esse sempre, legittimamente, esercitano) emerge come clausola di garanzia, perché le leggi incorporano un sapere superiore a quello disponibile dal vivo in un uomo o nei migliori di un gruppo umano di normali capacità (297d3-e5).

Aristotele ha certo ben presenti queste argomentazioni quando sostiene, nel libro V dell'*Etica Nicomachea*, che all'*archon* che sia davvero eccellente (come al *dikastes* nel suo ruolo di in-

terprete della legge) è necessario concedere il privilegio di agire al di là di quanto la legge espressamente prevede;[37] ma quando si tratta di riconoscere tale privilegio in modo permanente a una monarchia assoluta,[38] il filosofo arretra, sottolineando non solo l'altissima improbabilità che un tale livello di sapienza sia riscontrabile in un uomo, ma anche che, se lo fosse, questo configurerebbe un'uscita dai termini della *koinonia* umana.[39] Come dire: saremmo di fronte a un pastore divino, rispetto al quale i governati non sarebbero più concittadini e neppure uomini.

Queste mosse di cautela sono già ben rappresentate dal Platone del *Politico*, che considera con attenzione il caso non infrequente di assenza di politici di alta statura e intelligenza lungimirante. La risposta platonica a questo caso, statisticamente probabile, consiste nell'indicazione prudenziale di attenersi alle leggi, benché esse abbiano un grado di validità non assoluto.

[37] Il governante, come il giudice (*EN* V 7, 1132a21-22), interpreta il ruolo di tutore del criterio della legalità, ponendosi in un certo senso al di sopra delle leggi: «il governante è custode (*phylax*) del giusto e se lo è del giusto lo è anche dell'uguale» (*EN* V 10, 1134b1-2). Nello stesso contesto si discute della differenza interna alla sfera politica tra ciò che è giusto per natura (*physikon*) e ciò che è giusto per legge (*nomikon*). E Aristotele si contrappone esplicitamente a chi svaluta la misura espressa dalle leggi in quanto «mutevole (*kineton*)», mentre ciò che è naturale è «immutabile (*akineton*)»: non solo anche la natura muta, ma le leggi fungono da unità di misura negli ambiti che la natura non disciplina e che dipendono perciò dalle istituzioni umane; esse risultano quindi necessarie tutrici dell'universalità, benché proprio la loro astrattezza le esponga a errori nei casi singoli. Il ragionamento condotto in V 10, 1134b18-1135a6 sembra mirare a riconoscere alle leggi un ruolo di supplenza rispetto alla natura, necessariamente universale in quanto metro di riferimento, ma appunto per questo non sempre adeguato alla varietà di ciò che occorre misurare.

[38] La questione viene posta e trattata in *Politica*, III 14-17.

[39] Cfr. Gastaldi 2009a. La studiosa si esprime contro la presunta preferenza aristotelica per il modello della monarchia assoluta, esibendo evidenti tracce del fatto che Aristotele consideri la *pambasileia* un caso limite, giustificato politicamente solo nel caso in cui si concentrassero in un uomo straordinarie caratteristiche (le stesse attribuite al vero politico da Platone, con analoghe conseguenze sull'ampiezza del suo potere). Per questo Aristotele considera questa forma di potere ordinariamente ben collocata all'interno dell'*oikos* (dove sussiste una naturale inferiorità di schiavi, figli e in parte moglie, rispetto al padre), mentre risulta invece fuori luogo in politica, dove vige sempre la regola della comunità tra uguali e della cittadinanza come parità. Sul tema dell'eccesso in politica e sulla diffidenza di Aristotele per questo tipo di eccellenza che giustificherebbe la tirannide, cfr. Gastaldi 2009b.

Conservarle resta la scelta migliore nell'ipotesi di una situazione deficitaria, in cui attenersi alle regole fissate dai padri rappresenta un freno contro le possibilità di arbitrio degli attuali detentori del potere, che rischiano di distruggere l'impianto universalistico della legge.

5.7 *Lo scienziato è il vero re?*

Il lungo ragionamento dello Straniero sembra avviarsi ad additare nelle leggi un *second best* residuale, in mancanza di meglio; ma nel testo si profila anche un'attesa di rinnovamento realizzabile mediante revisione della legge, in base a una più attenta valutazione delle esigenze di giustizia del presente. La possibilità è rappresentata, nel linguaggio figurale del testo, come un «ritorno» del vero legislatore, cui sarebbe assurdo chiedere di sottostare a decreti divenuti nel frattempo inadeguati (295b-296a1). Il discorso apre uno spazio anche per chi non possa aspirare a un'agnizione perché non è un legislatore che torna, ma soltanto «qualcuno a lui simile», *tis heteros homoios* (295e8).

Si può riconoscere in questa formula un richiamo allusivo a quanto il personaggio Socrate il giovane aveva poco prima detto a proposito del re *in pectore*, riconoscendo prerogative regali a chi possiede un vero sapere, e suggerendo con questo che egli avrebbe almeno il diritto di ragionare al di fuori e contro i termini stabiliti dalla legge.

Così, mentre si rafforza da un lato un canone conservativo di stabilità delle regole, una seconda linea di ragionamento spinge a individuare le condizioni del cambiamento, affinché la rigidità delle leggi non si ponga come ostacolo a valutazioni più giuste nel presente e più lungimiranti per il futuro della società. E su questo secondo versante compare la necessità di preservare uno spazio politico aperto all'innovazione, uno spazio di pensiero e di azione analogo a quello garantito ai tecnici nel loro ambito di competenza.

Per sostenere questa esigenza, lo Straniero si avvale di un'argomentazione per assurdo. Se sospettassimo che i governanti (qui di nuovo assimilati a piloti di nave) facciano «cose tremende (*deinotata*)» ai nostri danni, potrebbe sembrarci sensato impedire loro ogni violazione delle regole conosciute e perfi-

no vietare a chiunque di proporre un cambiamento (298a1-e3). Sarebbe anzi necessario procedere con estrema durezza anche nel caso che qualcun altro le metta in discussione «indagando (*zeton*) la tecnica del pilotaggio (*kybernetiken*) e la nautica, oppure ciò che è salutare e la verità dell'arte medica» (299b3-4), e stabilire quindi di non chiamare mai costui «esperto di medicina né di pilotaggio, ma indagatore di cose celesti (*meteorologon*) e specie di sofista chiacchierone (*adoleschen tina sophisten*)» (299b6-8). Tutto ciò per rispettare il principio che «niente deve essere più sapiente (*sophoteron*) delle leggi» (299c6).

La follia di un ragionamento che distruggerebbe per sempre ogni sapere si conclude con un'evidente evocazione della figura di Socrate e dell'assurdità di aver fatto tacere per sempre la sua voce. Non si può dubitare dell'intenzione platonica di difendere ancora una volta le ragioni di Socrate, denunciando il danno del suo mancato riconoscimento da parte della città.[40] Ma qui ci troviamo di fronte a un'elaborazione più complessa, rispetto alla lontana apologia del maestro: è in gioco la difesa del diritto alla parola pubblica per gli uomini di scienza, considerata l'improbabilità che i filosofi diventino re. O forse è soltanto l'auspicio che la presenza di uomini provvisti di cognizione, anche senza potere, possa giovare alla *politeia*. Essi potrebbero, come Socrate avrebbe potuto, raddrizzare il timone del comando, dare buoni consigli per superare leggi inadeguate, senza per questo apparire sovversivi dell'ordine e perciò, accusati di ciarlataneria, essere costretti al silenzio.

La novità del *Politico* rispetto al modello normativo dei filosofi-re sta forse in questa più cauta prospettiva di autonomia per il discorso scientifico, cui basterebbe potersi svolgere *a latere* rispetto alla politica, per sostenerla con utili consigli quando si

[40] Una parte degli interpreti, soffermandosi su alcuni passaggi del ragionamento particolarmente perentori nell'affermare che chi viola o tenta di modificare le leggi merita la morte (297e1-6), ha formulato l'ipotesi che Platone intendesse con questo giustificare la condanna del Socrate storico da parte della città, convenendo sull'esigenza di autodifesa delle istituzioni democratiche. La tesi del ripudio platonico di Socrate è stata esaurientemente confutata da un saggio di Christopher Rowe (Rowe 2001), che ripristina la logica interna del ragionamento condotto nel testo del *Politico*, ribaltando il giudizio di inamovibilità delle leggi e di giusta condanna dei dissidenti.

tratta di trovare soluzioni innovative, senza insidiare le posizioni di potere.

Resta invece un sospetto che accomuna le tesi del *Politico* e il modello gerarchico della *kallipolis*: l'incontrollabilità del sapere del governante, che deve comunque usare al più alto livello possibile l'*euboulia*, ogni volta che deve prendere decisioni, secondo un piano o una strategia.

Certamente la mancata sovrapposizione del filosofo con il politico attenua l'idea di distanza teoretica che aveva guidato la costruzione della figura del filosofo-re nella *Repubblica*. In compenso il filosofo, di cui manca il dialogo dedicato (che doveva completare la triade dopo il *Sofista* e il *Politico*) appare nel forse contemporaneo *Teeteto* ancora più libero di restare con la testa tra le nuvole, ignorando tutto ciò che si dice tra la gente, nelle assemblee, nelle strade o nei simposi. Questo filosofo, reso se possibile ancora più estraneo ai modi di pensare e di vivere comuni, dovrà essere tuttavia tenuto da conto, come riserva di una forma di intelligenza che resta 'regale' e autorevole, degna di essere ascoltata, benché senza potere.

6. *Conclusioni*

I testi platonici parlano di questioni attualissime nell'orizzonte del pensiero antico, che nel IV secolo a.C. tenta di formulare idee per la transizione a forme politiche diverse dalla democrazia, affrontando dilemmi che restano anche per noi questioni aperte. Come è chiaro, nel modello platonico la risorsa chiave del buon governo è l'auspicabile sapienza di un filosofo o di un tecnico della gestione del bene pubblico che sia in grado di porsi al di sopra della politica di basso rango, a partire semplicemente da una totale estraneità a ogni sottosistema di interessi socialmente organizzato.

Possiamo chiederci canonicamente: la legittimazione del potere mediante *episteme* è possibile? è desiderabile? A quali condizioni potremmo riconoscerla, con la sua relativa incontrollabilità, a un governo di 'tecnici'? Oppure, accogliendo in forma più lieve una logica di supporto del sapere al potere, possiamo immaginare che, quando c'è bisogno di scienza in politica, ci si dia pensiero dell'intelligenza diffusa come referente collettivo di un

confronto pubblico, in cui i tecnici diano palesemente ai politici la *ratio* di possibili decisioni e il ventaglio delle alternative, mentre i politici si assumono la responsabilità di indicare le ragioni della scelta. Resta sospesa un'ultima domanda: visto che il tecnico, uomo di scienza, è per definizione estraneo al potere sociale, si può sapere chi e perché in taluni momenti della storia politica glielo conferisce?

Bibliografia

P. Accattino, Platone, *Politico*, traduzione e introduzione a cura di P. Accattino, Laterza, Roma-Bari 1997.

G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971 (nuova edizione: Laterza, Roma-Bari 1991).

G. Cambiano, *I filosofi e la costrizione a governare nella* «Repubblica» *platonica*, in G. Casertano (ed.), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Guida, Napoli 1988, pp. 43-58.

G. Cambiano, *L'Europa moderna e la "polis". Virtù e vizi del piccolo Stato*, «Filosofia politica», 15 (2001), pp. 359-377.

G. Cambiano, *I filosofi e il potere in Platone e Aristotele*, in R. Uglione (ed.), *Intellettuali e potere nel mondo antico*, Dell'Orso, Alessandria 2002, pp. 63-84.

G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Carocci, Roma 2016.

S. Campese, *Epithymia/epithymetikon*, in Platone, La *Repubblica* (traduzione e commento a cura di M. Vegetti), vol. III, libro IV, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 245-286.

L. Canfora, *La democrazia come violenza*, Palermo, Sellerio, 1991.

L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011.

L. Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari 2014.

P. Schmitt Pantel, *Hommes illustres. Moeurs et politique à Athènes au V^e^ siècle*, Flammarion, Paris 2009 (ed. it. *I migliori di Atene. La vita dei potenti nella Grecia antica*, trad. di G. Vernole e E. De Benedictis, Laterza, Roma-Bari 2014).

F. de Luise, *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, in Platone, La *Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI (libri VIII-IX), Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 539-591.
F. de Luise, *La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della kallipolis*, «Rivista di Storia della Filosofia», 66, 3 (2011), pp. 389-407.
F. de Luise, *Nomos* e *kratos: scene (e aporie) di un connubio antico*, «Teoria Politica», n.s. Annali V (2015), pp. 37-58.
F. de Luise, *La revisione platonica del catalogo delle virtù*, in A. Brancacci, S. Gastaldi, S. Maso (eds.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 51-97.
F. de Luise, G. Farinetti, *Il filosofo selvatico*, in M. Vegetti (ed.), Platone, La *Repubblica*, vol. V (libri VI-VII), Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 217-251.
M. Dixsaut, *Une politique vraiment conforme à la nature*, in Rowe 1995, pp. 253-273.
D. El Murr, *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Vrin, Paris 2014.
F. Ferrari, *Conoscenza e opinione. Il filosofo e la realtà*, in Platone, La *Repubblica* (traduzione e commento a cura di M. Vegetti), vol. IV, libro V, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 393-420.
F. Ferrari (ed.), *Platone. Il governo dei filosofi* (*Repubblica* VI), Marsilio, Venezia 2014.
F. Ferrari, *L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone*, «Teoria Politica», n.s. Annali V (2015), pp. 101-112.
S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari 2008.
S. Gastaldi, *Il re "signore di tutto": il problema della* pambasileia *nella* Politica *di Aristotele*, in S. Gastaldi, J.-F. Pradeau (eds.), *Le philosophe, le roi, le tyran*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2009, pp. 33-52.
S. Gastaldi, *La tirannide nella* Politica *di Aristotele,* in S. Gastaldi, J.-F. Pradeau (eds.), *Le philosophe, le roi, le tyran*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2009, pp. 139-156.
H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Vrin, Paris 1974.

L. Mori, *La giustizia e la forza. L'ombra di Platone e la storia della filosofia politica*, ETS, Pisa 2005.

C.G. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Snkt Augustin 1995.

C. Rowe, *Killing Socrates: Plato's later thoughts on democracy*, «The Journal of Hellenic Studies», vol. 121 (November 2001), pp. 63-76.

P. Schmitt Pantel, *Hommes illustres. Moeurs et politique à Athènes au V^e siècle*, Flammarion, Paris 2009 (ed. it. *I migliori di Atene. La vita dei potenti nella Grecia antica*, trad. di G. Vernole e E. De Benedictis, Laterza, Roma-Bari 2014).

M. Vegetti, *Trasimaco*, in Platone, La *Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. I, libro I, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 233-256.

M. Vegetti, *Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella* Repubblica, in Platone, La *Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV, libro V, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 107-147.

M. Vegetti, *Il regno filosofico*, in Platone, La *Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV, libro V, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 335-364.

P. Vidal-Naquet, *Le mythe platonicien du* Politique, *les ambiguitées de l'âge d'or*, in Id., *Le chasseur noir*, Maspero, Paris 1981, pp. 361-380, trad. it. *Il mito platonico del* Politico: *le ambiguità dell'età dell'oro e della storia*, in Id., *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 257-275.

NOMOS

ALBERTO MAFFI

IL PRINCIPIO DI MAGGIORANZA NELLA PRASSI POLITICO-GIURIDICA DELLA GRECIA CLASSICA E NELLA CRITICA ARISTOTELICA

Introduzione

Il principio di maggioranza è stato teorizzato e praticato dai Greci come criterio prevalente (anche se non esclusivo) nell'assumere decisioni collettive, sia nella sfera pubblica che in quella privata, senza peraltro fornire una giustificazione teorica del fatto che l'opinione della maggioranza è considerata opinione dell'universo di coloro che si sono pronunciati. Al tempo stesso il principio di maggioranza è stato considerato fin dalla più antica riflessione sulla natura dei regimi politici (Hdt. III 80) come un elemento che caratterizza la democrazia. In quanto tale, è stato considerato strumento di decisioni aberranti, se non di autentica prevaricazione, da parte degli oppositori della democrazia, in particolare da Platone. È nella *Politica* di Aristotele che troviamo un tentativo di neutralizzare la valenza politica, ossia di parte, del principio di maggioranza, riconducendolo alla sua funzione neutrale di strumento di decisione collettiva. In questo saggio cercherò di illustrare alcuni punti salienti di questa vicenda, concentrando la mia attenzione soprattutto sulle proposte di correzione e miglioramento delle procedure deliberative che troviamo nel IV libro della *Politica* di Aristotele.

Quando parliamo di democrazia nella Grecia classica, l'attenzione si concentra quasi inevitabilmente su Atene, dove i principali organi costituzionali – Assemblea, Consiglio, tribunali- prendevano le loro deliberazioni e decidevano a maggioranza. Naturalmente il principio di maggioranza non vige soltanto ad Atene, ma non è questo il luogo per fare una rassegna delle

fonti relative alla sua applicazione in tutta la documentazione greca. Mi limiterò quindi a fare alcuni esempi extra-ateniesi che mi sembrano particolarmente significativi, mentre per il resto prenderò in considerazione solo le realtà ateniesi.

Prima di tutto occorre distinguere la sfera pubblica, e più specificamente politica, da altri ambiti in cui è necessario stabilire dei criteri per assumere decisioni collettive, in particolare nella sfera privata.

1. *Il principio di maggioranza nella sfera pubblica ateniese*

1.1. *Il principio di maggioranza nella sfera pubblica ateniese*. Concentrando ora la nostra attenzione sulla sfera pubblica, va immediatamente sottolineato come, rispetto all'applicazione del principio di maggioranza in una democrazia moderna, nell'Atene classica occorra distinguere i criteri di nomina dei componenti degli organi costituzionali collegiali (magistrati, Consiglio, tribunali) dalle modalità con cui questi stessi organi prendono le loro decisioni. A partire dagli inizi del V secolo magistrati (ad eccezione degli strateghi, che sono eletti), consiglieri (membri della *Boule*) e giudici (i *dikastai* che compongono le sezioni dell'Eliea) sono nominati mediante sorteggio (puro o sulla base di una preselezione).[1] Le delibere della *Boule*, i provvedimenti approvati dall'Assemblea e le sentenze dei giudici sono invece il risultato di una votazione a maggioranza (semplice).[2] Con riferimento alle magistrature e al Consiglio si registra quindi una differenza essenziale rispetto alle democrazie moderne: la nomina dei governanti non dipende dalla scelta dei cittadini. È logico quindi che non si possa parlare di una maggioranza che governa e di una minoranza che la controlla e la critica, come avviene in un regime parlamentare moderno: il fatto che siano scelti mediante sorteggio rende i governanti espressione dell'intera cittadinanza.

[1] Vd. Dumont 1990 e 2000.

[2] A queste si devono aggiungere le delibere assunte dagli organismi intermedi, come tribù, demi e fratrie. Per l'appartenenza socio-economica dei partecipanti all'assemblea ateniese di età classica si veda Epstein 2011.

1.2. *Le modalità di voto.* Quanto alle decisioni assunte a maggioranza, occorre ricordare che, nell'Atene classica, vi sono due modalità di voto molto diverse l'una dall'altra. Da un lato la *cheirotonia*, cioè il voto per alzata di mano; dall'altro la *psephophoria*, ossia il voto espresso mediante sassolini (*psephoi*), frammenti di coccio (*ostraka*), o dischetti metallici (questi ultimi in uso nei tribunali). Mentre la *cheirotonia* dà luogo a un voto palese, attraverso la seconda modalità si rende possibile il voto segreto. Ma la distinzione fra voto palese e voto segreto nel nostro caso deve essere meglio precisata. Infatti la *cheirotonia* è indubbiamente un voto palese,[3] ma non è un voto nominativo, per cui, in realtà, i voti non vengono contati, ma si procede soltanto a una valutazione quantitativa per approssimazione.[4] Quanto alla segretezza del voto mediante *psephoi*, questa si realizza appieno soltanto nel voto dei giudici, dato che hanno a disposizione due dischetti.[5] Negli altri casi il voto può non risultare effettivamente segreto: si pensi al caso degli *ostraka* scritti dalla stessa mano ed evidentemente distribuiti ai votanti prima della votazione.[6]

Come abbiamo detto, le decisioni dei principali organi costituzionali sono assunte a maggioranza, ma con modalità e conseguenze diversificate. In Assemblea la modalità di voto è la *cheirotonia* (anche se il provvedimento così votato prende di regola il nome di *psephisma*). Lo stesso vale per la *Boule*, almeno stando ad AP 44. Tuttavia in Dem. 47.42-43 abbiamo una decisione di colpevolezza assunta dalla *Boule* a voto segreto[7] nei confronti di tale Teofemo, a cui fa seguito un voto per alzata di

[3] Vd. Hansen 1977, 130.

[4] Vi sono appositi delegati alla valutazione, che variano a seconda dei luoghi e delle epoche. Nell'Atene di IV sec. i *proedroi* (AP 44.2-3): vd. Tuci 2007; in altri luoghi, specie in età ellenistica, i *cheiroskopoi* (su cui vd. Gauthier 2000).

[5] Vd. AP 68.2. Analoga modalità di voto si deve supporre per l'Areopago nell'esercizio delle sue funzioni giudiziarie: vd. Aeschl. *Eum*. 748-753.

[6] Si noti d'altronde che il termine *psephos* assume già nel linguaggio storiografico del tardo V secolo (che ricalca probabilmente quello ufficiale) anche il senso di voto palese, quindi espresso tramite *cheirotonia*: in Thuc. 4. 74.3 gli oligarchi, ripreso il potere a Megara, costringono l'assemblea a condannare gli avversari filoateniesi con una *psephos phanera*.

[7] Se mediante l'uso delle foglie, come si desumerebbe da Aeschn. 1, *c. Tim*. 112, non sappiamo.

mano per decidere quale penalità (entro il limite massimo delle 500 dracme riconosciuto alla *Boule*) dovesse essere inflitta al colpevole. Si direbbe dunque che la *Boule*, quando esercita la sua funzione giurisdizionale, ricorra sia al voto segreto (ma non è chiaro se la procedura adottata sia analoga a quella in vigore nell'Eliea, ossia mediante la distribuzione di un dischetto pieno e di uno perforato), sia al voto palese mediante *cheirotonia*[8] (e anche in questo caso non sappiamo se i voti venivano contati oppure si aveva una valutazione approssimativa come accadeva in Assemblea[9]).

1.3. *Le decisioni all'interno delle magistrature collegiali.* Prendiamo ora in considerazione le modalità con cui si assumeva una decisione all'interno delle magistrature collegiali, sia elette sia sorteggiate. Stando alla dottrina dominante, dal classico lavoro di Kahrstedt sulle magistrature ateniesi[10] fino a Hansen, occorre distinguere il caso in cui il collegio deve prendere un provvedimento collegiale (Beschluss), nel qual caso deciderà di regola a maggioranza (anche se spesso i componenti sono in numero pari),[11] dal caso invece di competenze spettanti ai componenti del collegio *uti singuli*.[12] Famosa a questo proposito la descrizione del consiglio di guerra dei comandanti ateniesi prima della battaglia di Maratona (Hdt. 6.109.6). Non essendo documentata la regola o la prassi del voto segreto, è da ritenersi che il voto all'interno di un collegio magistratuale fosse palese e nominativo. Si tratterebbe dunque dell'unico caso in cui un voto può essere attribuito con certezza a una persona determinata.

1.4. *Responsabilità dei votanti per il voto espresso: il tribunale popolare.* La modalità di voto riveste una notevole importanza da vari punti di vista. Qui ci soffermiamo in particolare

[8] Sulla vicenda, e più in generale sulle competenze giudiziarie della *Boule*, vd. ancora Rhodes 1973, 144ss.

[9] Sul contare vd. Pasquino 2010, 35 n. 88. È interessante notare che, a differenza dei tribunali, sempre composti da un numero dispari di giudici, la *Boule* era composta, qualora fossero tutti presenti, da 500 cittadini.

[10] Kahrstedt 1936.

[11] Interessante la clausola del giuramento civico di Drero (IC I IX 1, ll. 74-45) che impone di denunciare «alla maggior parte dei cosmi» (*tou kosmou tois pliasin*) coloro che congiurino contro la città.

[12] Ad es. i *proedroi* che presiedevano l'assemblea ateniese nel IV secolo: vd. Aeschn. 2.84 con il commento di Ober 1996, 115s.

sulla responsabilità del votante per il voto espresso. Consideriamo separatamente i principali organi.

Nel caso del tribunale popolare il voto, per definizione segreto, esclude che i giudici che abbiano votato a maggioranza una condanna da ritenersi ingiusta, possano essere identificati e ritenuti responsabili.[13] Inoltre la sentenza giudiziaria non riguarda i giudici che la pronunciano: quindi non si pone un problema di efficacia della decisione nei confronti della minoranza. È interessante però notare che il voto mediante *psephoi* permette, se non un'identificazione dei votanti, quanto meno una valutazione precisa dell'entità numerica della minoranza (perché presumibilmente il magistrato che presiedeva il dibattimento enunciava il numero di voti a favore dell'una e dell'altra parte[14]). Esiste ad Atene una categoria di azioni, le *graphai*, le azioni pubbliche, in cui se l'attore/accusatore perde la causa senza aver ottenuto almeno 1/5 dei voti, dovrà pagare una pesante sanzione pecuniaria. La motivazione è ben nota e condivisa senza obiezioni in dottrina: si tratta di difendere i cittadini onesti dalle accuse pretestuose e ricattatorie dei sicofanti. Ma perché scegliere proprio la percentuale di 1/5? Un'ipotesi, che qui non è possibile approfondire, è che questa frazione sia da mettere in relazione con i cinque difensori della legge nel caso di *graphe paranomon*.

1.5. *L'assemblea.* Nel caso di una decisione assembleare è inconcepibile che la maggioranza che ha approvato il provvedimento – legge o decreto che sia – possa essere ritenuta responsabile.[15] Ciò è ovviamente escluso nel caso di voto segreto (*psephophoria*); ma anche in caso di voto per alzata di mano, che pure è un voto palese, non essendo i voti nemmeno contati, sarebbe impossibile identificare i votanti a favore o contro (vedremo più sotto quali gravi conseguenze possa comportare per gli stessi votanti questo carattere della *cheirotonia*).[16] È invece il

[13] Sull'irresponsabilità dei giudici vd. Rossetti 1982.

[14] Vd. Thür 1987.

[15] Si veda in questo senso un brano assai tormentato e discusso come Ps.-Xen. *AP* 2.17, su cui mi sono soffermato in Maffi 2012 (sui modi di vincolare all'osservanza degli accordi internazionali all'interno delle poleis contraenti vd. Gazzano 2005). In Thuc. 3.47.2 Diodoto prospetta l'ipotesi che i democratici vengano costretti a unirsi alla rivolta degli oligarchi contro Atene.

[16] Che i voti espressi nella *cheirotonia* non venissero contati è opinione autorevolmente sostenuta da Hansen 1983. L'opinione contraria, espressa da

proponente che, a partire dalla fine del V sec., attraverso apposite azioni giudiziarie (g*raphe paranomon, graphe nomon me epitedeion theinai*) può essere chiamato a rispondere di un provvedimento contrario alle leggi vigenti.

1.6. *Il Consiglio*. Per quanto riguarda la *Boule*, i consiglieri, a differenza dei cittadini deliberanti in assemblea, erano considerati magistrati: al termine dell'anno di carica erano quindi chiamati individualmente a rispondere delle deliberazioni assunte o degli adempimenti omessi.[17] Nel caso di una deliberazione, occorreva preliminarmente accertare se era stata assunta a voto palese o a voto segreto. È chiaro che solo nella prima eventualità il buleuta avrebbe potuto essere chiamato a rispondere del suo voto. Sulla possibilità, invece, di imputare al singolo buleuta la mancata approvazione da parte della *Boule* di un provvedimento dovuto, si ricavano informazioni interessanti da Dem. 22, *c. Androt*. 36. Demostene sostiene qui che i buleuti che non hanno preso la parola, non hanno fatto proposte o sono stati addirittura assenti, non possono essere ritenuti responsabili della mancata delibera di costruzione delle triremi che la *Boule* doveva assumere. Si direbbe quindi che soltanto un comportamento commissivo potesse dar luogo a responsabilità. Tuttavia questa affermazione contrasta con la documentazione epigrafica, di epoche diverse e proveniente da varie zone del mondo greco, che ci ha tramandato provvedimenti normativi la cui attuazione è affidata a collegi di magistrati. Come ha sottolineato Lene Rubinstein (2012) nel suo importante lavoro relativo a tale documentazione, la maggior parte delle sanzioni contenute nei testi presi in esame riguarda proprio comportamenti omissivi da parte dei vari collegi.[18] Data la carenza di documentazione, risulta invece più difficile stabilire se, in caso di accusa nei confronti dei magistrati che hanno approvato un provvedimento collegiale, aver votato contro (o non aver partecipato alla votazione) potesse scagionare il componente del collegio.

Loraux 1990, fa valere la difficoltà di decidere l'esito di una votazione incerta, come la seconda votazione relativa alla sorte di Mitilene in Thuc. III 36, senza contare i voti. Ma l'argomento non sembra decisivo.

[17] Sulle *euthynai* (rendiconto finale) dei membri della *Boule* non abbiamo molte informazioni: si veda in ogni caso Rhodes 1973, p. 4-5.

[18] Rubinstein 2012

2. *Il principio di maggioranza nelle decisioni di ambito privato*

2.1. *Introduzione*. Vediamo ora quali siano le regole della decisione collettiva nel campo dei rapporti privati, in particolare in ambito familiare. Dato che la documentazione è molto vasta, ci limiteremo ad alcuni esempi che appaiono particolarmente significativi.

2.2. *La legge di Draconte*. Incomincerò da uno dei testi più antichi e venerabili: la legge di Draconte (IG I³ 104) sull'omicidio. Come è noto, la legge prevede che l'accusato di omicidio possa ottenere il perdono (o meglio concludere un accordo di pace e riconciliazione) *aidesis*, con i parenti – maschi – della vittima. Se però uno solo dei parenti indicati dalla legge, si oppone, cioè oppone il veto, l'accordo non potrà aver luogo (*ton koluonta kraten*). L'unanimità è dunque necessaria, dato che il diritto di veto può essere considerato lo strumento che riconduce la maggioranza all'unanimità. Non è chiaro se il principio enunciato dalla legge per il gruppo dei parenti valga anche per i dieci frateri, che, sempre in base alla stessa legge, possono essere chiamati a concludere l'accordo in mancanza di parenti. Il fatto che i membri della fratria siano scelti dagli efeti, cioè dal collegio giudicante (non sappiamo con quale metodo), fa pensare che tutti e dieci debbano essere a priori favorevoli alla concessione dell'*aidesis*, senza che uno o più di essi possano far valere un diritto di veto.

2.3. *Il trattato fra due città cretesi*. Riconoscendo efficacia al diritto di veto anche di una sola persona, la legge di Draconte porta all'estremo la nozione di minoranza riconoscendole la massima efficacia possibile. Infatti, mentre nell'assemblea ateniese il voto della minoranza non solo non produce effetti ma nemmeno lascia una traccia, nella norma di Draconte è la minoranza a imporre la sua volontà alla maggioranza. In questo modo viene riaffermata la necessità di una decisione unanime. Ritornando per un momento all'ambito pubblicistico, se prescindiamo dalla norma platonica (Lg. 772 c-d) che – riprendendo la fraseologia della legge di Draconte – impone l'unanimità per modificare una legge, la rilevanza del diritto di veto sembra attestata un'unica volta, in un trattato del III sec. a.C. fra le città

cretesi di Hierapitna e Praisos:[19] affinché il cittadino di una delle due città ottenga la cittadinanza dell'altra città occorre un voto favorevole dell'assemblea della città concedente. Bastano però tre voti contrari per impedire la concessione della cittadinanza.

2.4. *Il Codice di Gortina*. Passando all'ambito dei rapporti familiari, la nostra attenzione si appunta su due brani del c.d. Codice di Gortina (IC IV 72). Nel primo (col. V 28-34) leggiamo: «Se fra gli aventi diritto (scil. all'eredità) alcuni vogliono dividere i beni, altri no, il giudice decida che i beni siano di coloro che vogliono dividere, prima che dividano». Il testo non fa riferimento né a un rapporto fra maggioranza e minoranza né a un diritto di veto. Coloro che vogliono dividere i beni potrebbero quindi essere in numero inferiore rispetto a quelli che non vogliono dividerli; ma, anche se fossero la maggioranza, non potranno imporre la divisione ereditaria ai recalcitranti in minoranza. Coloro che vogliono dividere i beni, qualunque sia il loro numero, potranno solo ottenere un possesso provvisorio in funzione di coazione psicologica nei confronti dei coeredi che si rifiutano di procedere alla divisione ereditaria, mentre la divisione effettiva potrà aver luogo solo allorché tutti i coeredi saranno d'accordo per procedervi: dunque si richiede una volontà realmente unanime. Nel secondo brano, col. VI 31-36, leggiamo: «Se la madre muore lasciando dei figli, il padre avrà il potere sui beni materni; però non potrà né venderli né darli in garanzia se l'atto non sia approvato dai figli maggiorenni». Anche in questo caso sembra quindi evidente che occorre l'approvazione unanime dei figli.

2.5. *L'iscrizione di Spensizio*. Il principio di maggioranza trova invece applicazione in un altro testo epigrafico cretese, datato intorno al 500 a.C., quindi di poco anteriore alla data presunta del Codice di Gortina. Si tratta del celebre contratto fra una città, identificata con Arkades, e lo scriba Spensizio (*Nomima* I, 22). Alle ll. 5-10 della facciata A leggiamo che nessuno potrà esercitare le funzioni di scriba per la città, se non Spensizio e i suoi discendenti, a meno che Spensizio stesso, o, dopo la sua morte, la maggioranza dei suoi figli maggiorenni (*ton uion hoi plies*) non diano il loro benestare. Anche in questo caso troviamo quindi una decisione rimessa al gruppo dei figli. Ma, a

[19] Chaniotis 1996, n. 5 e p. 187. Vd. Gauthier 1990, 97-98.

differenza della soluzione adottata in col. VI 31-36 del Codice, sopra esaminata, qui la decisione dei figli è basata sul principio di maggioranza.

Sebbene gli esempi che ho addotto siano in numero esiguo e, prescindendo dalla legge di Draconte, provengano da una zona relativamente marginale del mondo greco, non mi sembra troppo ardito scorgervi l'applicazione di un principio tendenzialmente panellenico, in base a cui i diritti privati non possono essere limitati o addirittura annullati dalla volontà maggioritaria degli altri membri del gruppo, mentre il riconoscimento di diritti o privilegi che coinvolgono interessi pubblici dipende dalla volontà della maggioranza. In questo secondo caso viene spontaneo pensare a una motivazione di opportunità pratica: tener fermo il principio di una effettiva unanimità, o riconoscere efficacia determinante al diritto di veto, avrebbe rischiato di paralizzare la possibilità di decidere, danneggiando l'interesse pubblico.

3 *La giustificazione teorica del principio di maggioranza*

3.1. *Introduzione*. Dopo avere esaminato il funzionamento del principio di maggioranza nella sfera pubblica e in quella privata facendo riferimento a fonti ateniesi ed extra-ateniesi, prenderò in considerazione il principio di maggioranza in una prospettiva più ampia, indagandone gli aspetti che ho segnalato in apertura: da un lato la giustificazione teorica del principio stesso,[20] dall'altro il nesso con il regime democratico.

Sul primo punto, la giustificazione del voto a maggioranza come fondamento della decisione collettiva, non si va oltre affermazioni di carattere apodittico. Basterà qui citare alcune delle testimonianze più note, che si riferiscono tutte, esplicitamente o implicitamente, al voto espresso in assemblea.

3.2. *Otane e il principio di maggioranza.* Inizio dalla celebre affermazione di Otane in Hdt. 3.80.6: ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα, con cui viene suggellato l'elogio dell'*isonomia*. Si tratta di un testo alquanto enigmatico, che, come è noto, ha attirato l'attenzione di numerosi studiosi. Per quanto riguarda la

[20] Nella dottrina tedesca (si veda in particolare Timmer 2009), si parla di «Legitimität» delle decisioni prese a maggioranza.

traduzione mi limito qui a richiamare quelle proposte da Musti[21] («nella maggioranza è il tutto») e da Fraschetti[22] («nel molto infatti si trova ogni cosa»), rinviando per altre (recenti) traduzioni e interpretazioni all'acuta analisi di Carillo.[23] Quest'ultimo, a sua volta, mette in relazione il senso della massima con l'idea di *kratos*, «di 'assolutezza', di prevalenza della parte quantitativamente più cospicua (e del *logos* più 'forte') sulla minoranza che scompare senza residuo, che smette di rilevare, assorbita com'è nell'equazione molti-tutto: se nel molto è il tutto, nel poco è il niente».[24] Senza entrare in una disamina specifica delle varie opinioni, vorrei piuttosto sottolineare come nella massima in questione si possa scorgere l'intreccio di due diversi piani politicamente qualificanti (coerentemente con il carattere e la finalità dei vari interventi nel dibattito messo in scena da Erodoto). Da un lato c'è un riferimento alla validità assoluta del principio di maggioranza in sede di deliberazione pubblica, eliminando così la possibilità di avvalersi del diritto di veto; ma dall'altro, ed è l'aspetto decisivo, viene espressa l'idea che, poiché tutti hanno diritto di concorrere alla formazione della volontà comune nella principale sede in cui essa si forma (cioè l'assemblea), anche se si decide a maggioranza resta aperta la strada verso l'unanimità, che è l'ideale a cui tende o deve tendere qualunque regime politico.[25] Il risultato dipenderà dalla capacità di persuadere di chi fa le proposte da sottoporre al voto.

3.3. *Atenagora e il principio di maggioranza*. Collocandomi nella scia della dottrina dominante ritengo anch'io che la massima enunciata da Otane riecheggi nelle parole del siracusano

[21] Musti 1995, 57.
[22] Fraschetti 2013[5].
[23] Carillo 2003, 31ss.
[24] Carillo 2003, 31-32.
[25] Vd. Aristot. *Polit*. 1310a15. A mio parere l'esigenza di giungere a deliberazioni unanimi sta alla base della trattazione della *homonoia* in Aristot. *EN* 1167a30ss., su cui mi permetto di rinviare a Maffi 2012. Aggiungo che il mio punto di vista si avvicina molto a quello espresso qualche anno fa da Schwartzberg 2010, 464, là dove scrive: «Though *cheirotonia* is a mechanism by which […] a rough majority is determined, the absence of an identifiable and recordable minority and majority position helped to convey the collective nature of the decision». *Contra* Ernst 2015, 64. Vd. anche Carillo 2003, 30ss. Di misure destinate a incrementare una «solidarische Interaktionsorientierung» parla Timmer 2009, 39ss.

Atenagora in Thuc. 6.39.1: «è chiamato *demos* l'insieme dei cittadini, mentre è chiamata oligarchia solo una parte (*meros*)», e sono appunto *hoi polloi* quelli che decidono per il meglio dopo aver ascoltato le proposte delle persone intelligenti. Sembra dunque di capire che per il democratico siracusano «i molti» includa, volenti o nolenti, anche i fautori di un regime oligarchico,[26] mentre in un regime oligarchico l'opinione dei «molti» non potrebbe nemmeno manifestarsi in sede di assemblea a causa dei requisiti censitari che limitano la partecipazione, escludendo di diritto e di fatto un buon numero di (potenziali) cittadini.[27] Il fatto che in democrazia è resa possibile la partecipazione di tutti a una decisione comune costituisce il presupposto necessario per giungere potenzialmente a una deliberazione unanime: si spiega così che l'opinione della maggioranza valga come decisione della collettività. Tuttavia si tratta indubbiamente di una spiegazione 'politica' di stampo democratico, che non si fonda su un principio astrattamente giustificabile, quindi valido per qualsiasi regime politico.[28]

3.4. *Maggioranza e minoranza*. A questa interpretazione delle parole di Otane e di Atenagora si contrappongono infatti, implicitamente o esplicitamente, gli studiosi secondo cui il voto in assemblea era una sorta di *stasis*, in quanto provocava una spaccatura nel corpo sociale.[29] Questa definizione, alquanto paradossale, secondo me avrebbe senso se si riferisse appunto a una minoranza, la quale, pur essendo rimasta soccombente nella votazione, andasse ad occupare una 'posizione' politica permanente, o almeno duratura, contrapponendosi alla maggioranza. Ma ciò

[26] Da questo punto di vista non concordo con Carillo 2003, 32 n. 46, quando, contrapponendo il punto di vista espresso da Otane a quello di Atenagora, scrive che «nche *to pollon* è un *meros*, una parte elevata al rango di totalità». Come vedremo più avanti, questa affermazione può invece applicarsi alla critica aristotelica al principio di maggioranza e in particolare alla democrazia radicale.

[27] Basti qui riferirsi ad Aristot. *Polit*. IV 1292b29-33, anche se il riferimento all'assemblea non è esplicito.

[28] Per una formulazione contemporanea del principio vd. Bovero 2000, 55. Si veda anche l'interpretazione del termine *democratia* proposta da Ober 2008, che però sottovaluta, a mio avviso, il legame fra democrazia e principio di maggioranza così nettamente sottolineato nelle fonti greche.

[29] Glotz 1928, 65, cit. da Larsen 1949, 167; in direzione opposta si muove Loraux 1990.

non accadeva, non c'era un equivalente dei partiti politici. I principali, se non gli unici, segnali istituzionalizzati di presenza della minoranza erano gli interventi in assemblea e l'accusa contro il proponente di una legge (o di un decreto) che fosse stata poi approvata dall'assemblea (o che si temesse lo sarebbe stata). Ma questi indizi della presenza di un'opposizione non provengono necessariamente da esponenti della potenziale *stasis* oligarchica. La vita politica di una grande città come Atene era molto più complessa.[30] Ne consegue che l'appartenenza politica si costruiva indipendentemente dal meccanismo del voto. L'efficacia di una voto a maggioranza era limitata alla specifica votazione. Non determinava né un indirizzo governativo (nemmeno là dove le principali magistrature erano elettive, quindi nei regimi oligarchici: *Polit*. 1294b8-10), in quanto i magistrati non "rappresentavano" i cittadini, né una specifica responsabilità politica.

3.5. *Adimanto e il voto di minoranza*. Che ad Atene un intervento in assemblea potesse caratterizzare un uomo politico, ovvero un personaggio pubblico, come esponente di una minoranza non necessariamente di impronta oligarchica, lo rivela drammaticamente un celebre episodio accaduto dopo Egospotami, la battaglia finale della guerra del Peloponneso. È il caso dello stratego Adimanto, che, dopo la disfatta ateniese, viene risparmiato da Lisandro perché, tempo addietro, era intervenuto contro la proposta, approvata dall'assemblea ateniese, di tagliare la mano dei nemici che fossero stati fatti prigionieri (Plut. *Lys*. 13.1; Xen. *Hell*. 2.1.31-2). Il fatto di aver fatto un intervento contrario, fa logicamente supporre che egli abbia anche votato contro la proposta, mentre i prigionieri ateniesi vengono passati per le armi dato che nessuno di loro avrebbe potuto dimostrare di aver votato contro se fosse stato presente a quella stessa assemblea. Occorrerà attendere Sant'Agostino (*Civit. Dei* 26) per separare la responsabilità dei capi da quella dei semplici soldati, che sono comunque tenuti a obbedire agli ordini. L'atroce destino dei soldati ateniesi catturati ad Egospotami sembra dunque confermare, in una circostanza così drammatica, come il voto

[30] Sulla impossibilità di ridurre le contrapposizioni politiche, nell'Atene classica, a schemi rigidi e immutabili, vd. da ultimo le osservazioni di Mossé 2013.

della maggioranza assembleare, proprio per la sua natura, diventi inevitabilmente il voto dell'intera cittadinanza. Togliendo riconoscibilità alla minoranza, la *cheirotonia* finisce per rendere il voto a maggioranza un voto unanime.

3.6. *Fondamento del principio di maggioranza nella dottrina: il contributo di W. Ernst*. Se visto dall'esterno il voto espresso dalla maggioranza viene senz'altro considerato come voto della totalità, all'interno della comunità politica, come si è detto, è ben più difficile trovare una motivazione logica al principio di maggioranza. In assenza di motivazioni esplicite del principio di maggioranza[31] nelle fonti antiche, gli studiosi moderni hanno cercato di trovarne di implicite. Fra tutti i numerosi lavori dedicati a questo tema[32] vorrei soffermarmi qui su un recente articolo di Wolfgang Ernst, i cui risultati, pur essendo riferiti al mondo romano, possono rivestire un notevole interesse anche per il mondo greco. Esaminando l'applicazione del principio di maggioranza nei comizi e nel Senato romano, Ernst ha assunto una posizione critica nei confronti della tesi dominante in dottrina, secondo cui la decisione, o delibera, assunta a maggioranza va considerata come espressione della totalità del corpo deliberante in base a una sorta di *fictio iuris* (con riferimento soprattutto a Dig. 50.17.160[33]). Ernst sostiene invece che la *maior pars* resta appunto una parte, e che l'efficacia della decisione approvata dalla maggioranza debba essere cercata in fattori diversi: l'essere fatta propria e resa vincolante da un'autorità esterna, che la convalida; oppure, quando una simile autorità non sia identificabile, il fondamento del prevalere della maggioranza sarebbe da identificare nell'idea che tutti i cittadini debbano accettare le regole del gioco democratico, quindi adeguarsi al parere espresso dalla maggioranza. Per poter poi giustificare sul piano giuridico, e non soltanto politico, il dovere della minoranza di adeguarsi alla decisione assunta dalla maggioranza, continua Ernst, la soluzione per noi più ovvia sarebbe ricorrere

[31] Rinvio alla felice formulazione di Loraux 1990, 100: «que la majorité ait *tenu lieu* de tout n'est pas discutable; cela signifie-t-il pour autant qu'ait été théoriquement élaborée ou juridiquement énoncée la règle selon laquelle elle *vaut* pour le tout?».

[32] Per una rassegna recente di tali lavori vd. Seelentag 2015, 505ss.

[33] Ulpiano libro 76° *ad edictum*: *«refertur ad universos, quod publice fit per maiorem partem»*.

al principio della rappresentanza, nel senso che la maggioranza rappresenterebbe tutti i cittadini. Ma tanto nel diritto greco quanto nel diritto romano, osserva Ernst, la rappresentanza diretta è ignota, sia nel campo privatistico sia nel campo pubblicistico, dato che manca l'idea dello Stato come persona giuridica a cui imputare la decisione collettiva.

A me pare, in definitiva, che nessuna delle possibili giustificazioni del principio di maggioranza presentate da Ernst possa trovare riscontro nel mondo greco. Non quella della *fictio iuris,* nonostante che la formula ateniese ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ potrebbe essere così concepita: in realtà sappiamo che in Grecia non è mai stato sviluppato questo concetto, tipica creazione della giurisprudenza romana. Non quella della maggioranza che 'rappresenta' la minoranza, non solo perché la nozione di rappresentanza diretta è sconosciuta, ma perché non vedo come si possa essere rappresentati da qualcuno che è di opinione opposta alla propria (caso mai la maggioranza potrebbe rappresentare l'opinione degli assenti; ma, come si è visto, è impossibile dire se gli assenti fossero o meno della stessa opinione risultata poi maggioritaria). Non quella di un'autorità che, grazie al suo potere d'imperio, renda la decisione della maggioranza vincolante per l'intera cittadinanza, a meno che non si pensi a un regime di tipo tirannico, dove però non sarebbe nemmeno concepibile una dialettica fra maggioranza e minoranza. Quanto all'accettazione spontanea della regola di maggioranza, si potrebbe cercarne le tracce nel celebre confronto fra Socrate e le Leggi della città illustrato nel *Critone* platonico, in cui il filosofo sostiene di essere tenuto all'osservanza delle leggi da una sorta di *contrat social ante litteram* (*synthekai* e *homologiai*).[34] E poiché la condanna di Socrate è stata pronunciata dai giudici a maggioranza in conformità alle leggi vigenti, se ne desume che egli è vincolato a rispettare il principio di maggioranza. Ora, è vero che la legge è definita da Demostene in un celebre passo come contratto fra i cittadini.[35] Tuttavia un simile fondamento

[34] Plato, *Crit*. 52e. Vd. in proposito la recente trattazione di de Luise 2015, in particolare 44ss.

[35] Dem. 25.16: *poleos syntheke koine*. Vd. su questa definizione e sui suoi riecheggiamenti romani: Stolfi 2006, 134ss.

contrattuale non sembra essere formalmente riconosciuto nella realtà istituzionale né di Atene né di altre città.

3.7. *Strumenti per assicurare l'osservanza della decisione a maggioranza*. Non essendo riscontrabile nelle fonti un'accettazione spontanea (o spontaneamente contrattata) del principio che impone di adeguarsi all'opinione della maggioranza, si dovrebbe pensare a uno strumento in grado di imporre ai cittadini di osservare le leggi della città. E questo strumento sembra essere stato il giuramento civico.[36] Da Creta ci proviene il documento probabilmente più antico dell'uso di vincolare la cittadinanza all'osservanza di una deliberazione pubblica. Si tratta del già citato contratto di Spensizio, il cui esordio ci attesta che cinque membri di ogni tribù hanno promesso[37] a nome della polis di tener fede al contratto. Per quanto riguarda Atene il giuramento con cui i cittadini si sarebbero impegnati a rispettare per dieci (Hdt. 1.29.2) o cento (Plut. *Sol*. 25, AP 7.1) anni le leggi emanate da Solone[38] costituisce un precedente, ma non si trattava ovviamente di leggi approvate mediante un procedimento assembleare. Più pertinente nella nostra prospettiva è il giuramento degli efebi ateniesi, che contiene l'impegno a rispettare e a far rispettare le leggi. Interessante la formula «obbedirò ai *thesmoi* consacrati e a tutte le altre leggi che il *plethos* consacrerà di comune accordo; e se qualcuno vuole eliminarle o non vuole obbedire loro, non lo consentirò, ma le difenderò da solo e con tutti».[39] Tuttavia Socrate fa riferimento a un contratto liberamente concluso (*Crit*. 52e), a meno che non si voglia vedere nella punizione da parte delle leggi dell'Ade (*Crit*. 54c) un riferimento alla violazione di un giuramento. Di portata più generale appare la testimonianza di Senofonte (*Mem*. 4.4.16) secondo cui dovunque in Grecia ci sono leggi che impongono ai cittadini di giurare di essere concordi (*homonoesein*), cioè, come viene specificato subito dopo, di «obbedire alle leggi». Il fatto che il giuramento debba essere prestato da tutti i cittadini conferma indi-

[36] Sul giuramento civico vd. da ultimo Makarof 2014.

[37] Il verbo usato è *spendo*, presente anche nel Codice di Gortina nell'ambito di negozi privati (IC IV 72 col. VI). Non sappiamo se comportasse un giuramento. Vd. Perlman 2014.

[38] Su tale giuramento vd. Rhodes 2007, 16-17 e Canevaro 2015.

[39] Lyc. *c. Leocr*. 77, Poll. 8. 105 (in cui si deve leggere *eufronos*, non *omofronos*); Stob. *Flor*. 43.48.

rettamente che non è concepibile una distinzione tra maggioranza e opposizione. Ma dal punto di vista che ci interessa qui, può essere considerato come uno strumento per vincolare la minoranza alle decisioni della maggioranza.

4. *Aristotele e il principio di maggioranza: critiche e proposte nella Politica*.

4.1. *Introduzione*. Nella prima e nella seconda parte di questo contributo abbiamo passato in rassegna alcune applicazioni paradigmatiche del principio di maggioranza in ambito pubblico (con particolare riferimento ad Atene) e in ambito privato. Nella terza parte abbiamo preso in esame riflessioni antiche e moderne intorno al fondamento teorico del principio di maggioranza. In questa quarta parte ci occuperemo della critica di Aristotele al principio di maggioranza e delle proposte da lui avanzate per renderne più equa l'applicazione.

4.2. *Attraverso quale strumento si esercita il potere: il conflitto fra ricchi e poveri*. Iniziamo da una delle questioni che stanno al centro del libro III della Politica: chi deve detenere il potere (essere *kyrion*) nella polis? O la massa (*plethos*) o i ricchi (*euporoi*), o le persone di valore o uno solo, il migliore di tutti. L'analisi di Aristotele va subito oltre il carattere di astrattezza che caratterizzava l'elogio del principio di maggioranza in campo democratico e pone il problema degli interessi perseguiti da coloro che detengono il potere.[40] In democrazia la maggioranza (ossia i poveri) si spartisce i beni dei ricchi (1281a14-17; 1318a25-26); nelle oligarchie avviene l'opposto: sono i pochi ricchi a impadronirsi dei beni dei poveri (1281a24-27). D'altra parte è controproducente escludere la maggioranza o addirittura

[40] Non è questo il luogo per fare riferimenti al dibattito che l'approccio aristotelico ha suscitato, ancora in un recente passato, presso pensatori di fondamentale importanza per la riflessione moderna sulla democrazia: mi riferisco in particolare a H. Kelsen, su cui si veda, per questo aspetto, Accarino 1999, 129s. Da segnalare anche la vivace contrapposizione fra l'interpretazione in chiave istituzionale della democrazia ateniese da parte di M.H. Hansen, e quella in chiave sociologico-politica di J. Ober. Hansen 2013 ha recentemente riconosciuto l'importanza della prospettiva aristotelica per la definizione della democrazia greca.

tutti meno uno dall'esercizio del potere. Quindi Aristotele si rassegna ad ammettere che è preferibile attribuire alla massa il potere (1283a40; b24-32); e ciò sulla base di un argomentazione dove risuonano echi protagorei: ogni uomo ha la sua parte di *arete* e di *phronesis*, che, sommate insieme, danno luogo a una specie di singolo 'superuomo' (un'immagine in cui sembra riemergere l'assimilazione della deliberazione presa a maggioranza con la deliberazione unanime) (1281b4ss.).[41] Ma Aristotele non si fa illusioni sull'intelligenza del *demos/plethos*: forse potrà rivelarsi in casi isolati (vd. anche 1283b33-35), ma in generale il rischio è che si comportino come bestie selvagge (1281b15-21).[42] Se si ritorna ad osservare il criterio che presiede alle deliberazioni nei singoli regimi politici (in particolare democrazia e oligarchia), Aristotele nota che alla potenziale capacità di deliberare per il meglio, ossia nel modo più giusto e vantaggioso per la città intera (1283b40), si deve sostituire la disincantata constatazione che la decisione collettiva sarà determinata dall'interesse, ossia dal vantaggio economico di una delle due parti (μέρη): l'oligarchia mira a realizzare gli interessi dei ricchi, la democrazia quelli dei poveri (1279b7-9). E il soddisfacimento degli interessi di una parte avviene necessariamente a scapito di quelli dell'altra parte, con il rischio sempre incombente che ne derivi la *stasis*, lo scontro civile armato.

4.3. *La maggioranza in assemblea*. Poiché la prevaricazione di una parte sull'altra non avviene con mezzi illegali (benché sia basata sulla forza: 1283a40-43 e 1283b23-27) ma certamente (anche) attraverso deliberazioni conformi a legge, il principio di maggioranza perde il suo carattere di neutralità e diventa uno degli strumenti di realizzazione dello scopo fondamentale che Aristotele attribuisce rispettivamente a oligarchia e democrazia.[43] Nell'assemblea democratica i poveri avranno per defini-

[41] Fra molti commenti a questo passo mi limito a citare quello di Waldron 2001, 113ss.

[42] Un passo dove sembra di avvertire echi di Platone (*Resp*. 493a): i partecipanti all'assemblea visti come un unico animale incapace di prendere decisioni razionali.

[43] A margine si può osservare come una lista delle materie attibuite alla competenza dell'assemblea si ritrovi in termini pressoché analoghi nella *Politica* (1298a3ss.), nella *Retorica* (1359b-1360a) e nella *Costituzione degli Ateniesi* (AP 43), ma trattando di queste materie egli non metta mai in luce l'esistenza di interessi contrapposti fra ricchi e poveri. Tutt'al più ribadisce il

zione la maggioranza. Se invece il potere è nelle mani dei ricchi, avremo un regime oligarchico, nel quale, poiché le decisioni sono pur sempre prese a maggioranza, per assicurare il predominio dei ricchi occorre limitare su base censitaria il numero degli aventi diritto al voto. In ogni caso la preoccupazione di Aristotele non è quella di interrogarsi sulle ragioni del divario fra ricchi e poveri e sugli eventuali mezzi per ridurlo,[44] bensì sui modi per evitare una eccessiva polarizzazione del potere nelle mani dell'uno o dell'altro gruppo, i quali vengono così ad assumere un ruolo istituzionale (la cui natura e funzionamento vengono però lasciati da Aristotele nel vago).[45]

4.4. *Primo correttivo all'arbitrio della maggioranza: il vincolo legislativo*. Fermo restando che Aristotele non mette in discussione il principio di maggioranza come criterio di approvazione delle deliberazioni pubbliche, si tratta di evitare che la sua applicazione determini fratture irreparabili tra ricchi e poveri. Per raggiungere questo scopo Aristotele suggerisce strade diverse. Sembra che un primo modo di evitare abusi e prevaricazioni sia nell'uno che nell'altro regime sia già disponibile, anzi dovrebbe essere spontaneamente messo in pratica da coloro cui sta a cuore l'interesse generale: esso consiste nell'osservare le leggi (per la democrazia: *Polit*. 1292a30-34, 1292b37ss.; per l'oligarchia: 1293a12ss.). Per illustrare brevemente questo punto faccio riferimento alla classificazione dei vari tipi di democrazia che incontriamo in *Polit*. 1291b30ss., incominciando dal primo di essi: la democrazia *kata to ison* (1291b30ss.). Aristotele afferma che in questo tipo di democrazia poveri e ricchi godono ugualmente della piena cittadinanza. Tuttavia il *demos* è (per definizione) più numeroso; e poiché prevale l'opinione approvata dalla maggioranza (*kyrion de to doxan tois pleiosin*), ci troviamo necessariamente in un regime democratico, dove cioè prevale il *demos*. Sul piano dei meccanismi istituzionali la posizione di Aristotele non si discosta nella sostanza da quelle di Otane e di Atenagora: la democrazia riconosce a tutti il diritto di

---

criterio di fondo che distingue democrazia da oligarchia: competenza della generalità dei cittadini nella prima, limitazione a un gruppo ristretto nella seconda (1298a3ss.).

[44] Si veda Daverio Rocchi (2007) per una rapida rassegna delle più significative prese di posizione di altri pensatori greci fra V e IV sec. a.C.

[45] Vd. Lintott 1992.

determinare la volontà comune, ma è la maggioranza che la esprime. Mentre però il personaggio erodoteo e quello tucidideo si riferiscono genericamente al *demos* come insieme numerico, Aristotele vi imprime la dimensione socio-economica, in quanto esplicita che la maggioranza vincente sarà connotata dalla appartenenza dei votanti al ceto degli *aporoi*, con i conseguenti ben noti rischi di spaccatura del corpo politico. Il rimedio suggerito qui da Aristotele non incide però sulla composizione dell'organo deliberante o sui meccanismi di deliberazione, ma fa leva sul principio di legalità. Descrivendo l'ultima forma di democrazia, quella (degenerata) in cui sono i decreti e non la legge a prevalere, Aristotele formula una valutazione che riecheggia curiosamente le parole di Otane: οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοι εἰσιν οὐχ ὡς ἕκαστος ἀλλὰ πάντες (*Polit*. 1292a12-13). Tuttavia nel contesto aristotelico il principio acquista un senso diverso. Pur restando teoricamente possibile a tutti (ossia anche agli *euporoi*) concorrere alla formazione della volontà del corpo cittadino (quindi dei *pantes*), *hoi polloi* diventano un *meros*, la maggioranza povera che non esprime più la volontà collettiva, anzi tende a prevaricare sulla minoranza ricca. Ma si può allora considerare la conformità delle deliberazioni assembleari alle leggi (1292a30ss.) uno strumento in grado di tutelare efficacemente la minoranza (degli *euporoi*, ma non solo, come rivela il probabile accenno al processo delle Arginuse in 1292a28-30) contro lo strapotere di fatto della maggioranza? In una lettura 'modernizzante' la risposta potrebbe essere positiva, ma non dobbiamo dimenticare che, per Aristotele, in ogni regime le leggi sono funzionali agli interessi dei detentori del potere (1282b10ss.; 1289a11ss.). Dobbiamo quindi concludere che le leggi costituiscono un argine un poco più solido rispetto alla licenza di prevaricazione offerta dai decreti,[46] ma non evitano i rischi della contrapposizione frontale fra maggioranza e minoranza.

Occorre quindi ricorrere a correttivi diversi, il cui scopo ultimo per Aristotele resta quello di coinvolgere il maggior numero possibile di cittadini nelle decisioni di interesse comune. Nei

[46] Sarebbe interessante approfondire in che senso un'oligarchia è governata o meno dalle leggi: *Polit*. 1293a12ss. con il commento di Bertelli, Moggi 2014.

confronti dei due principali regimi politici – oligarchia e democrazia (*Polit*. 1290a13) – in cui il numero dei votanti è determinante per le deliberazioni pubbliche, egli suggerisce così un duplice meccanismo di correzione: da un lato introducendo espedienti atti a raggiungere un certo equilibrio fra ricchi e poveri riguardo al numero dei partecipanti alle decisioni; dall'altro fissando un rapporto fra potere di proporre e potere di decidere che consenta di non rendere l'intero procedimento deliberativo appannaggio di uno soltanto dei due gruppi contrapposti.

4.5. *La funzione deliberativa nei regimi oligarchici secondo Aristotele*. Abbiamo finora letto il testo aristotelico come se il filosofo attribuisse la stessa importanza determinante all'assemblea democratica e all'assemblea oligarchica e considerasse essenziale in entrambe l'applicazione del principio di maggioranza. In realtà, come abbiamo visto a partire dalle affermazioni di Otane, in un regime oligarchico l'assemblea non sembra giocare il medesimo ruolo centrale che ha in democrazia. Dobbiamo quindi tentare di stabilire con maggiore precisione quale ruolo sia attribuito da Aristotele all'assemblea di un regime oligarchico.

Un passo di notevole interesse per quanto riguarda il rapporto fra regime politico e applicazione del principio di maggioranza è *Polit*. 1290a30ss.: «Non bisogna supporre però, come di solito fanno alcuni adesso, che c'è senz'altro democrazia dove il popolo è sovrano [*kyrion to plethos*] (anche nelle oligarchie e dappertutto la maggioranza è sovrana [*to pleon meros kyrion*][47]) e oligarchia dove pochi sono al governo [*kyrioi oligoi tes politeias*]».[48] Infatti il criterio determinante per decidere se siamo di fronte a una democrazia o a un'oligarchia non risiede tanto nel numero dei decisori, quanto piuttosto nei criteri di assegnazione delle cariche pubbliche (*timai* o *archai*: 1281a31), a seconda che esse siano accessibili a tutti i cittadini o solo ad alcuni di essi: è quanto viene affermato nelle righe immediatamente succes-

[47] Traduzione Bertelli, Moggi. La traduzione di termini chiave come *kyrion* o *to plethos* non è facile. Mi sembra che in questo passo *kyrion to plethos* dovrebbe avere lo stesso significato di *to pleon meros kyrion*. Quest'ultima espressione, che riecheggia quella attribuita ad Atenagora da Tucidide ma con significato opposto, mostra come il filosofo non ritenga che l'opinione della maggioranza valga automaticamente come opinione dell'intera collettività.

[48] Trad. Laurenti.

sive (1290a33-1290b20) a quelle testé citate. In realtà, se si guarda al seguito del libro IV, ci si rende conto che, per valutare la natura di un regime politico, Aristotele si basa soprattutto sulla combinazione dei due criteri: il criterio della sovranità, esercitata in particolare tramite gli organi deliberativi, e il criterio di attribuzione delle cariche. Più precisamente, quando si parla delle varie forme di democrazia (*Polit*. 1291b30-1292a15), come abbiamo visto, il criterio di attribuzione delle cariche si intreccia con quello dell'estensione del potere deliberativo dell'assemblea (vincolato o meno, a seconda del tipo di democrazia, al rispetto della legge). Ma quando si parla delle varie forme di oligarchia (*Polit*. 1292a39-1292b10), esse vengono caratterizzate esclusivamente in base ai criteri di accesso alle magistrature, non al diritto di partecipare alla funzione deliberativa.[49] L'analisi aristotelica della funzione deliberativa nei regimi oligarchici resta quindi piuttosto nel vago. Conferma che anche nei regimi oligarchici vige il criterio della decisione a maggioranza,[50] ma non lo collega esplicitamente con il fatto che nelle oligarchie l'accesso all'assemblea, cioè al principale organo deliberativo,[51]

[49] In *Polit*. 1292a39-41 Aristotele dice che i poveri, pur essendo la maggioranza, non partecipano al governo (*metechein tes politeias*).

[50] Si veda Canfora 2006, p. 45: Aristotele «mise in luce che "anche nelle oligarchie è al potere la maggioranza" (1290a31) e che, oltre tutto, anche all'interno dei gruppi oligarchici le decisioni sono prese a maggioranza: il che gli confermava, se pur ve ne fosse bisogno, che tra principio di maggioranza e democrazia non vi è alcun rapporto sostanziale». Per intendere l'affermazione aristotelica, dato che nelle oligarchie i diritti politici sono in realtà riservati a una minoranza della popolazione totale (il regime prospettato in *Polit*. 1320b21-29 va infatti considerato un *desideratum* del filosofo), occorre sottintendere che è al potere, nel senso che prende deliberazioni vincolanti per tutti, la maggioranza della minoranza. In questo senso vige anche qui il principio di maggioranza come criterio di decisione pubblica. Tuttavia spesso le traduzioni nelle lingue moderne possono dar luogo a equivoci. Aubonnet (1989^2, 150) traduce: «car même dans les oligarchies et partout, c'est l'élément majoritaire qui est souverain»; Lintott (1992, 118): «a majority of citizens rule even in an oligarchy». Schütrumpf, Gehrke (1996, 16): «denn auch in Oligarchien und allen anderen Verfassungen bildet jeweils die Mehrheit den Souverän»; Bertelli, Moggi (2014, 95): «anche nelle oligarchie e dovunque la parte più numerosa è sovrana». Nella traduzione proporrei quindi di intendere: «nelle oligarchie e in ogni altro regime si applica il principio di maggioranza».

[51] La cui importanza risulta ancora accresciuta se si aderisce alla recente presa di posizione di R.W. Wallace 2013, il quale contesta la rilevanza deter-

subisce sostanziali limitazioni basate sul censo dei cittadini (*Polit*. 1294b1ss).[52] Anzi, se si guarda alla classificazione dei regimi oligarchici in *Polit*. 1293a12ss., si può osservare che l'unica specie di oligarchia in cui una pluralità (anzi la maggioranza!: 1293a12-13) gode dei diritti politici, realizza proprio la forma più moderata di oligarchia, a cui, quindi, non ci sarebbe motivo (o ci sarebbero motivi meno impellenti) di estendere le misure che Aristotele suggerirà più tardi, come vedremo, per far partecipare il *demos* – per definizione maggioritario- alla funzione deliberativa in un regime oligarchico.

4.6. *Il principio di maggioranza caratterizza la democrazia*. Se Aristotele non fornisce molte informazioni sul funzionamento degli organi deliberativi nei regimi oligarchici, altrettanto scarne sono le informazioni che si possono ricavare in proposito dalla documentazione storica. Per indagare sull'applicazione del principio di maggioranza in un regime oligarchico storicamente inveratosi si potrebbe certo fare riferimento alle esperienze ateniesi della fine del V secolo, in particolare al regime c.d. dei Cinquemila del 411; tuttavia non è facile stabilire in che misura tali regimi, sicuramente di stampo oligarchico, nel pensiero di Platone e soprattutto di Aristotele corrispondessero ai modelli standard che questi autori ci descrivono.[53] In ogni caso da Aristotele, e dall'assenza di fonti che depongano in senso contrario, sembra di poter ragionevolmente desumere che il principio di maggioranza trovava applicazione in qualunque regime si dovesse prendere una decisione collettiva (quindi il principio una testa = un voto viene dato per scontato). Viene però considerato un carattere distintivo della democrazia perché in democrazia l'assemblea è l'organo sovrano e soltanto nell'assemblea democratica la decisione a maggioranza consegue al voto dell'intero corpo cittadino, rispecchiando così legittimamente l'opinione della città. Tuttavia, come Aristotele sottolinea, non si tratta di un meccanismo neutrale: in una democrazia riconoscere efficacia vincolante alla decisione della maggioranza significa di fatto

---

minante normalmente assegnata ai Consigli nei regimi oligarchici. Tuttavia egli non tiene conto di Aristotele.

[52] *Polit*. 1297a17-19 sembrerebbe fare riferimento a un tipo di oligarchia molto moderata, dato che la partecipazione all'assemblea è aperta a tutti i cittadini.

[53] Si vedano comunque Bearzot 1999 e Timmer 2009, 35-37.

dare ai poveri il potere di prevaricare sui ricchi, mentre in un'oligarchia la composizione più o meno ristretta dell'organo deliberante finisce per condurre a deliberazioni di maggioranza che favoriscono i ricchi a scapito dei poveri. Dunque in definitiva si può affermare che Aristotele, pur attribuendo agli organi deliberanti dei regimi oligarchici un ruolo molto meno caratterizzante rispetto ai regimi democratici, ne riconosce implicitamente l'importanza: ne avremo una conferma analizzando gli strumenti di ingegneria costituzionale con cui Aristotele mira ad ottenere una partecipazione equilibrata di ricchi e poveri al procedimento deliberativo in entrambi i regimi, pur senza per questo stravolgere il carattere del regime stesso. È sulla base di queste premesse che possiamo leggere la trattazione della funzione deliberativa, svolta da Aristotele nel IV libro della Politica, 1297b41-1299a2, a cui dedicherò la parte finale del mio contributo.

5. *Come correggere e migliorare il funzionamento degli organi deliberativi: Polit. 1298b*

5.1. *La funzione deliberativa*. In *Polit*. 1297 b 35 inizia una sezione in cui Aristotele suggerisce al buon legislatore quali migliorie sarebbe utile apportare al funzionamento dei tre organi principali della polis: gli organi deliberativi, le magistrature, i tribunali. Trattando della funzione deliberativa, che qui ci interessa, il filosofo espone le diverse modalità deliberative in vigore rispettivamente nei regimi democratici ed oligarchici (mi riferisco a *Polit*. 1298a3ss.). Senza ripercorrere qui nel dettaglio le singole modalità, è facilmente enucleabile il criterio fondamentale che distingue l'esercizio della funzione deliberativa nell'uno e nell'altro tipo di regime. Nelle democrazie le deliberazioni pubbliche sono di competenza di tutti i cittadini, o in blocco o a rotazione, oppure sono affidate a magistrati scelti fra tutti i cittadini, o per elezione o per sorteggio. Viceversa nelle oligarchie il potere deliberativo è affidato ad alcuni soltanto fra i cittadini (1298 a 34-35).[54]

[54] Per un accurato esame della trattazione aristotelica del regime oligarchico si veda ancora Ostwald 2000.

5.2. *Suggerimenti rivolti ai regimi democratici*. Vediamo rapidamente i consigli per le democrazie. Come si è detto, ciò che Aristotele propone è di annullare, o almeno di attenuare, gli effetti della prevalenza numerica strutturale della componente povera della cittadinanza. A questo scopo propone di servirsi della leva economica: multare i ricchi se non partecipano all'assemblea così come già accade nelle città a regime oligarchico per indurli a fare parte delle giurie (*Polit*. 1298b13-19). Il fine di quest'ultima misura non era forse tanto quello di pareggiare la prevalenza numerica dei poveri, dato che in un regime oligarchico essi erano presumibilmente esclusi dalla funzione giurisdizionale così come da quella deliberativa, quanto di completare l'organico delle giurie.[55] Naturalmente Aristotele, suggerendo di multare i ricchi che non partecipano all'assemblea, non intendeva sopprimere il *misthos ekklesiastikos* ai poveri, ma tutt'al più limitare il numero dei suoi beneficiari, come si desume dal seguito della sua trattazione. Ma anche se, per timore della sanzione, tutti i ricchi si recassero in assemblea, Aristotele dà evidentemente per scontato che, a causa della struttura socio-economica della cittadinananza in una democrazia, il loro numero resterebbe sempre ben inferiore a quello dei poveri che vi partecipano attratti dal *misthos*. Si potrebbe forse raggiungere una proporzione meno sbilanciata a favore dei poveri, ma questi manterrebbero una salda maggioranza in sede di votazione. Si spiega così che in *Polit*. 1298b23-26 Aristotele suggerisca un intervento anche sul versante della corresponsione del *misthos* fino a raggiungere una proporzione accettabile fra ricchi e poveri (*Polit*. 1298b21-23): l'alternativa è fra limitare il pagamento

[55] Da *Polit*. 1294a38-39, a mio parere, non si può desumere che in un regime oligarchico i poveri siano ammessi alle giurie. Non univoco in proposito il commento di Bertelli, Moggi (2014, 242): «Nell'oligarchia […] i poveri non sono minimamente incentivati con compensi in denaro a partecipare, con le conseguenze che si possono facilmente immaginare». È interessante piuttosto notare che Aristotele sembra dare per scontato che nei regimi oligarchici i tribunali siano composti da un numero ragguardevole di giudici, non da un giudice unico come a Gortina almeno fino al V secolo inoltrato, benché la città cretese, a giudizio unanime degli studiosi, in quel periodo fosse retta da un regime oligarchico. È inoltre probabile, facendo riferimento in particolare a *Polit*. 1300b38-1301a10, che i giudici dei tribunali oligarchici siano eletti e non sorteggiati, coerentemente con il sistema oligarchico prevalente di nomina di coloro che esercitano una funzione pubblica.

(presumibilmente) ai primi che si presentano in assemblea (con il risultato di disincentivare automaticamente tutti gli esclusi dal partecipare),[56] oppure – evidentemente se questa prima misura non fosse sufficiente – espellere mediante sorteggio dall'assemblea i poveri in sovrannumero rispetto ai ricchi.[57] Non è chiaro se Aristotele pensi a misure da prendere in occasione delle singole assemblee (il che potrebbe rivelarsi piuttosto macchinoso) oppure a misure permanenti, che però, oltre ad essere di ancor più difficile attuazione, sarebbero piuttosto punitive nei confronti dei poveri.

5.3. *Identificazione degli organi deliberativi democratici*. C'è piuttosto un'altra osservazione da fare riguardo al contenuto di 1298b21-26.[58] Nel commento di Bertelli, Moggi (2014, 311-312) si distinguono correttamente due diverse soluzioni proposte da Aristotele in questo passo. Tuttavia essi ritengono che si tratti di due proposte riguardanti genericamente i corpi delibera-

[56] Bertelli e Moggi (2014, 312), scorgono un caso emblematico di applicazione di questa misura nel decreto di Iasos (*I. Iasos* 20, ll. 5-6), che «impone di accantonare una cifra prestabilita di 180 (probabilmente dracme) che dunque riserverà il pagamento a un numero prestabilito di cittadini». Per concludere in questo senso occorrerebbe però sapere quale era il numero (quanto meno stimato) dei poveri in quel momento. Potrebbe darsi infatti, come probabilmente accadeva ad Atene, che lo stanziamento fosse commisurato alla totalità dei partecipanti (poveri).

[57] Secondo Bertelli e Moggi questa misura di pareggiamento dei partecipanti ai corpi deliberativi sembra violare il principio dell'eguaglianza aritmetica; tuttavia osservano che «Aristotele contesta che la democrazia non deve necessariamente corrispondere al dominio della moltitudine (1290a30-31), e a VI 3, 1318a11-b5 esplora la possibilità di intendere l'uguaglianza in modo da conciliare l'ideale democratico con le preoccupazioni dei ricchi e notabili, intendendola come un'eguaglianza delle due parti corretta secondo il censo complessivo di ciascuna di esse, per rispettare in questo modo il principio di maggioranza» (pp. 312-313). Osservo tuttavia: a) in 1318a33-38 il calcolo della maggioranza risultante dalla combinazione di tutti i patrimoni presuppone che i membri delle due classi non siano in numero uguale; b) in 1318a33-38 non c'è in realtà nessuna limitazione alla partecipazione: quindi, secondo i principi posti da Aristotele, siamo in un regime che si avvicina molto di più alla democrazia rispetto a quello teorizzato in *Polit*. 1298b13-26.

[58] Riporto la traduzione del passo di Bertelli, Moggi (2014): «Inoltre conviene anche che coloro che deliberano siano eletti o sorteggiati in egual numero dalle due parti e conviene, se tra i cittadini l'elemento democratico è di gran lunga superiore per numero, o non dare il compenso a tutti, ma a un numero proporzionale a quello dei notabili, o escludere per sorteggio quelli che sono in eccedenza».

tivi. Io penso invece che la prima, cioè quella relativa al pareggiamento numerico dei due gruppi (1298b21-23) si riferisca al Consiglio, e soltanto la seconda all'Assemblea. Come si è visto, Aristotele sostiene che, per il tipo di democrazia da lui teorizzata, è vantaggioso che i deliberanti, non importa se eletti o sorteggiati, siano tratti in numero uguale dai due gruppi contrapposti. Il termine greco è qui *hoi bouleuomenoi*: nel commento di Schütrumpf, Gehrke 1996 si fa genericamente riferimento alla funzione della *Beratung*; in Bertelli, Moggi (2014), come abbiamo visto, si parla di «corpi deliberativi». Ora, l'idea di eleggere o sorteggiare i membri dell'assemblea non solo mi sembra lontana da qualunque realizzazione storica conosciuta ma credo che non trovi riscontro nemmeno nel pensiero stesso di Aristotele.[59] Mi sembra quindi probabile, come ho anticipato, che in questa prima proposta si alluda più specificamente al Consiglio, non all'Assemblea. Vedo un indizio a conferma di questa tesi nel fatto che subito sotto (1298b25), nel contesto della seconda proposta, e questa volta certo con riferimento all'assemblea, si parla di un numero di poveri proporzionale (*symmetroi*) a quello dei ricchi. Mi pare, quindi, che solo nella nomina dei consiglieri, che sono in numero fisso e predeterminato, si potrà realizzare l'esatta eguaglianza fra i membri dei due gruppi (1298b23: *isous*).[60] Salvo aprirsi il problema di raggiungere effettivamente la maggioranza, se in sede di Consiglio il voto viene coerentemente espresso da tutti in conformità agli interessi del proprio gruppo di appartenenza (cosa che Aristotele sembra dare sempre per scontata), e se risulteranno pari i voti a favore e contro.[61] Questo problema non è ignorato da Aristotele, che vi accenna in *Polit*. 1318a38-1318b1, al termine della bizzarra proposta di

[59] Il sorteggio previsto a 1298b26 è previsto soltanto al fine di escludere dall'assemblea, non di ammettervi, i poveri, e si riferisce soltanto ai poveri. Quanto alle modalità di selezione dei cittadini legittimati a deliberare nelle oligarchie (1298a34-1298b2), non credo che qui αἱρετοί vada inteso nel senso di 'eletti' (Bertelli, Moggi 2014, 300, parlano di «individui scelti»). Diversamente Hansen 2013, 98.

[60] Non mi pare si possa quindi sostenere che questi consiglieri eletti in egual numero fra i ricchi e fra i poveri 'rappresentino' i rispettivi gruppi, come afferma Hansen 2013, 98.

[61] Problema che si poneva ovunque un organo collegiale fosse composto da un numero pari di componenti: fra i numerosi esempi, provenienti da zone diverse della Grecia, viene subito alla mente la *Boule* dei 500 ad Atene.

combinare teste e patrimoni di ricchi e poveri per giungere a una maggioranza ponderata in sede di deliberazione assembleare. Egli scrive infatti che, se in base ai criteri di calcolo da lui proposti, i voti saranno pari, si verificherà un'aporia simile a quella che ora può capitare o in assemblea o in tribunale. La soluzione che Aristotele propone è quella di ricorrere al sorteggio o ad altro mezzo analogo. Per quanto riguarda l'assemblea, è chiaro che Aristotele pensa a un voto espresso mediante *psephoi*; infatti se una votazione svoltasi mediante alzata di mano avesse dato un esito incerto, per quanto ne sappiamo non si ricorreva certo al sorteggio, ma si poteva chiedere che la votazione fosse ripetuta (è il caso in particolare di Atene[62]). Sembra dunque che anche per il voto dell'assemblea da lui teorizzata in 1318a Aristotele preveda un voto mediante *psephoi*. Dalla discussione condotta in 1318a10 ss. si direbbe però che Aristotele si riferisca soltanto all'Assemblea. Non è chiaro quindi se intendesse applicare anche al Consiglio lo stesso sistema di calcolo dei voti che propone in 1318a34-40.[63] Per quanto riguarda poi l'esito di una votazione in tribunale, l'affermazione di Aristotele appare piuttosto sconcertante: infatti, dato che il numero dei giudici era normalmente dispari (almeno ad Atene) e non era prevista l'astensione, difficilmente il voto avrebbe potuto sfociare, almeno in linea di principio, in un risultato di parità.

5.4. *Suggerimenti rivolti ai regimi oligarchici: premessa*. Terminata la serie dei consigli elargiti alle democrazie si passa ai consigli indirizzati al miglioramento della funzione deliberativa nelle oligarchie (*Polit*. 1298b26-1299a2). Incominciamo dalla sezione 1298b26-34. Un'osservazione di carattere grammaticale, preliminare all'esame del contenuto, riguarda il significato da attribuire alla congiunzione ἢ che separa le varie proposte presentate qui da Aristotele: va intesa nel senso di *aut* o nel senso di *vel*? Come vedremo, i commentatori del passo sostengono opinioni divergenti.

---

[62] Hansen 1991, 148.

[63] In ogni caso, qualunque sia il sistema di raggiungere una decisione a cui Aristotele pensa, non credo che una composizione paritaria dell'organo deliberante avesse come scopo quello di indirizzare i decisori verso una soluzione di compromesso, come propone Simpson 1998, 346: Aristotele prevede che il punto di vista di una delle due parti risulti comunque vittorioso.

5.5. *La cooptazione di membri dell'altro gruppo*. La prima delle misure suggerite da Aristotele è espressa in termini molto sintetici: προσαιρεῖσθαί τινας ἐκ τοῦ πλήθους. A prima vista sembrerebbe rappresentare il reciproco del suggerimento rivolto ai regimi democratici, cioè attuare una compartecipazione di ricchi e poveri alle procedure deliberative. Ma qui, a differenza che per la democrazia, non viene precisato il numero dei membri aggiuntivi (cioè dei poveri che dovrebbero aggiungersi ai ricchi), tanto è vero che Bertelli, Moggi (2014, 313) possono affermare che i «corpi deliberativi […] saranno tuttavia ancora dominati da una sola parte della città determinata per censo, i ricchi». Inoltre il verbo *prosaireisthai* sembra fare riferimento a una elezione, non si sa se ad opera di tutti i cittadini o di un settore selezionato fra i membri di uno, dell'altro, o di entrambi i gruppi a confronto. Schütrumpf, Gehrke (1996, 396) rinviano, fra gli altri passi, a *Polit*. VI 1320b28, dove, nell'ambito di nuovi consigli elargiti all'oligarchia, si legge che occorre associare al potere la parte migliore del *demos*. In realtà, ricollocando nel suo contesto quest'ultimo passo, si può constatare che il criterio di estensione del potere a cui pensa Aristotele è il censo: è alzando o abbassando il tetto per essere ammessi nella cittadinanza attiva[64] che si acuisce o si attenua il carattere oligarchico di un regime. Se così fosse, il verbo *proaireisthai*, che sembra alludere a una scelta basata su elezione, non sarebbe compatibile con un'estensione della partecipazione al potere basata soltanto sul censo, quindi su un criterio automatico di selezione; a meno che con «parte migliore del *demos*» non si intenda quella provvista di censo più elevato.[65] Ma la conferma che non si tratta di una semplice manovra sul censo ci proviene dal riferimento, in 1298a40b3,[66] a uno dei possibili modi di deliberare in un regime oligarchico: non tutti i cittadini partecipano alle deliberazioni, ma soltanto dei cittadini *airetoi* che governano osservando la legge. Mi pare quindi che in questo primo suggerimento Aristo-

[64] Per questo concetto vd. ancora il classico studio di Cl. Mossé 1995, 124ss.

[65] Sarebbe interessante capire come avveniva la scelta degli *axioi* a Marsiglia: *Polit*. 1321a26-31; Cic. *de Rep*. I.27.43. Bertelli, Moggi 2014, 303, si limitano a parafrasare il testo aristotelico, parlando di «selezione (in base al merito) tanto tra quelli che già fanno parte del *politeuma* quanto tra gli altri».

[66] Bertelli, Moggi 2014, 313.

tele si riferisca nuovamente a un corpo deliberativo ristretto, ossia a un Consiglio, i cui membri vengono appunto eletti riservando forse una quota a cittadini provenienti dal gruppo dei poveri.

5.6. *I magistrati proponenti con funzione probuleutica*. La seconda misura suggerita da Aristotele (1298b27-32) consiste nel creare magistrature, quali i *probouloi* e i *nomophylakes*, il cui nome ne denuncia già la matrice oligarchica.[67] È chiaro – anche se Aristotele non lo specifica – che i titolari di queste magistrature, proprio allo scopo di salvaguardare la natura oligarchica del regime,[68] apparterranno tutti al gruppo dei ricchi al potere, non saranno probabilmente sorteggiati ma eletti soltanto dai ricchi, e dureranno in carica a tempo indefinito. La funzione probuleutica impone ai magistrati indicati da Aristotele di effettuare un esame preliminare dei provvedimenti da sottoporre all'approvazione dell'assemblea plenaria. Il popolo parteciperà così alla funzione deliberativa, ma non potrà introdurre mutamenti costituzionali, dato che tutte le proposte da discutere in assemblea dovranno aver superato l'esame probuleumatico, e i magistrati, che svolgono tale esame, prenderanno sempre decisioni nell'interesse dell'oligarchia al potere. Va però osservato che, anche in questo caso, lo stile brachilogico del passo lascia questioni aperte, in particolare sulle modalità con cui i magistrati in questione devono esercitare la loro funzione. La funzione probuleutica di per sé non implica che, nella prospettiva aristotelica, soltanto *probouloi* e *nomophylakes* possano presentare proposte all'assemblea. Però dobbiamo ritenere che soltanto le proposte da essi preliminarmente approvate, chiunque le abbia formulate, possano essere sottoposte alla votazione dell'assemblea. Altrimenti, visto che il potere deliberativo è esercitato in apparenza da tutti i cittadini, in assemblea i poveri avrebbero la maggioranza, e niente impedirebbe loro di aggredire il patrimonio dei ricchi seguendo l'inclinazione costante che Aristotele attribuisce ai poveri. Perciò in questo passo forse non tradurrei *politeia* (1298b32) con costituzione, ma, più latamente, con strutture socio-politiche.

[67] Schütrumpf, Gehrke 1996, 397; Bertelli, Moggi 2014, 315.

[68] Un'esigenza di cui Bertelli, Moggi (2014, 312) sottolineano giustamente l'importanza.

5.7. *Il ruolo del* demos *nelle proposte aristoteliche*. La proposizione successiva (1298b32-33), cioè la prima delle due introdotte da ἔτι, secondo Bertelli, Moggi (2014, 314) «non va interpretata come un'opzione ulteriore»,[69] ma come una specificazione della proposta che si incentra sul ruolo determinante attribuito a *probouloi* e *nomophylakes*; nel senso che «il *demos* ha soltanto il potere di approvare proposte già formulate, ma non può approvare nulla di alternativo». Ritorneremo fra poco su questa proposta interpretativa; prima di valutarne l'attendibilità, conviene continuare la lettura del testo aristotelico prendendo in considerazione il secondo suggerimento introdotto da ἔτι: Aristotele propone che sia consentito a tutti di avere un ruolo nella procedura di deliberazione, ma riserva l'approvazione definitiva della proposta agli *archontes*. Con «tutti» mi pare che si possa intendere o «tutti i cittadini», a prescindere dal loro censo, oppure i componenti di un'assemblea allargata secondo uno dei criteri suggeriti alla democrazia (1298b12ss.). Quanto agli *archontes*, nominati in questo contesto per la prima volta, chi sono e in che rapporto stanno con l'assemblea? Sono da identificare con i *probouloi* e/o i *nomophylakes* menzionati poco sopra, nel secondo dei suggerimenti all'oligarchia? O sono genericamente da identificare con i titolari delle supreme magistrature in un regime oligarchico? Infine, come si manifesta il *symbouleuein* attribuito appunto «a tutti»?

5.8. *La sintesi conclusiva delle proposte aristoteliche: deliberazione nei regimi oligarchici*. Per rispondere a queste domande, e più in generale per una valutazione complessiva delle proposte formulate da Aristotele in 1298b26-34, conviene passare alla lettura del suggerimento conclusivo alle oligarchie (1298b35-1299a1), che riporto nella traduzione Bertelli, Moggi (2014, 145): «Si deve fare il contrario di quello che accade nelle *politeiai*. Infatti bisogna rendere il popolo sovrano nel respingere ma non sovrano nell'approvare, ma la questione deve ritornare di nuovo ai magistrati in carica. Invece nelle *politeiai* agiscono in maniera opposta, perché la minoranza ha il potere di respingere, non quello di approvare, ma si rinvia sempre la questione alla maggioranza». Dunque, riguardo all'oligarchia, «Ari-

[69] Come ritengono Newman IV, 251-52; Simpson 1998, 347, a cui si aggiunge ora Bearzot 1999.

stotele descrive un sistema in cui la moltitudine ha il potere di respingere (*apopsephizomenon*) una misura, ma non quello di approvarla» (Bertelli, Moggi 2014, 316). I due autori sottolineano che questo modo di procedere è l'opposto di quello previsto in 1298b32-33, dove invece il popolo, come si è visto, ha il potere di decidere, sia pure solo sulle proposte avanzate dai magistrati con funzioni probuleutiche. Per questo essi ritengono che il consiglio conclusivo all'oligarchia non riprenda in blocco i vari suggerimenti formulati subito sopra (1298b27-34), ma vada messo in relazione esclusivamente con 1298b34-35, nel senso che esplicita la natura della *symboule*, ivi suggerita: la *symboule* si precisa ora come un riferimento al diritto di veto esercitabile dai *pantes*, ovvero dal *demos*. Questa interpretazione, per quanto ben argomentata, lascia piuttosto perplessi già solo considerando il significato letterale di *symboule*, termine che sembra dover essere inteso nel senso di avanzare proposte e non nel senso di bocciare o respingere proposte altrui esercitando un diritto di veto. Ritengo quindi che il suggerimento conclusivo all'oligarchia sintetizzi nella sostanza le varie soluzioni prospettate in 1298b27-34 riducendole a un'alternativa di fondo, la prima – sub a) – esplicita, la seconda – sub b) – implicita: a) le proposte sottoposte all'approvazione dell'assemblea possono partire soltanto dai magistrati con funzioni probuleutiche e l'assemblea può solo approvarle o respingerle senza poter formulare proposte alternative (1298b32-33): qualora le proposte vengano respinte dall'assemblea, i magistrati avranno comunque il potere di approvarle in via definitiva;[70] b) rispetto alle proposte provenienti dai magistrati con funzioni probuleutiche i membri dell'assemblea, se non intendono approvarle, possono non solo respingerle ma anche presentare proposte alternative (realizzando così la *symboule* di cui a 1298b33), che però devono essere approvate dall'organo probuleutico (1298b33-34) (non è chiaro se in via definitiva o se debbano ritornare in Assemblea per il voto definitivo); se quest'ultimo le respinge, cadono nel nulla. L'ultima parola spetta in ogni caso agli *archontes*, i quali, di conseguenza, non svolgono soltanto un compito probuleutico, ma sono anche competenti a prendere la decisione finale.

[70] E non di presentarne di nuove («neu formulieren»), come ritengono Schütrumpf, Gehrke 1996, 397.

5.9. *La deliberazione nelle politeiai*. Viceversa nelle *politeiai* le proposte possono sempre provenire anche da membri dell'assemblea; «i pochi», da intendersi senz'altro come magistrati (probabilmente Aristotele pensa a un regime che contempla un parere obbligatorio del Consiglio affinché le delibere assembleari siano valide), possono respingere la proposta (esercitando quindi propriamente un diritto di veto), ma se la proposta viene nuovamente approvata dall'assemblea, l'approvazione è definitiva. Per quale motivo Aristotele scriva «i pochi», invece che «i magistrati» come nel suggerimento finale alle oligarchie (1298b37-38), non è chiaro. Ma che qui «i pochi» debbano essere identificati con un organo costituzionale, e non con una minoranza dei cittadini, mi pare debba essere sostenuto in base ad almeno due motivi. Prima di tutto perché, salvo eccezioni relative a delibere di contenuto particolare come quella di concessione della cittadinanza di cui nel trattato cretese sopra citato, il principio di maggioranza non consentirebbe a una minoranza di bloccare in assemblea l'approvazione di una delibera. In secondo luogo, e soprattutto, perché il «ritorno» (*epanagesthai*) a *hoi pleistoi* implica i seguenti passaggi istituzionali: se un cittadino formula una proposta in assemblea, tale proposta deve essere obbligatoriamente sottoposta all'approvazione del Consiglio; se il Consiglio la approva, ritornerà in Assemblea per l'approvazione definitiva; se la respinge, deve essere rinviata all'Assemblea che ha il potere di approvarla in via definitiva. È in fondo l'interazione fra *Boule* ed *Ecclesia* che ha luogo ad Atene quando si tratta di approvare un provvedimento.[71] Viceversa, il fatto che «i pochi» non abbiano il potere di *katapsephizesthai* va inteso nel senso che, qualora la proposta parta dal Consiglio, ma venga respinta dall'Assemblea, il Consiglio non ha il potere di approvarla in via definitiva.

5.10. *Presunti riferimenti storici*. In ogni caso, sia che si accetti la lettura dominante che attribuisce un diritto di veto rispettivamente all'assemblea e ai «pochi», sia che si segua la lettura

[71] Con la differenza, non irrilevante, che ad Atene in certi casi sembra si potesse mettere ai voti in assemblea un *aprobouleuton psephisma*, cioè una proposta di decreto che non era stata sottoposta preliminarmente alla *Boule*; Così pure la *Boule* poteva rifiutarsi di approvare un *probouleuma* (il che corrisponderebbe all'*apopsephizesthai* dei «pochi» in 1298b39): vd. Rhodes 1972, 62-63.

da me proposta, mi pare che la procedura in vigore nelle *politeiai* non coincida con nessuno dei procedimenti deliberativi che sono stati addotti come parallelo nei recenti commenti al passo di Schütrumpf, Gehrke 1996 e Bertelli, Moggi 2014: mi riferisco in particolare da un lato a Sparta e a Creta, e, dall'altro, al ruolo che sarebbe stato svolto ad Atene dai *nomophylakes*. Per quanto riguarda Sparta, il riferimento è in particolare alla procedura con cui, verso la metà del III sec. a.C., Agide IV, stando a Plut. *Agis* 9, 11, avrebbe tentato di far approvare la sua riforma agraria. La riassumo qui con le parole di Bertelli, Moggi (2014, 318): «Nonostante le misure dovessero essere normalmente introdotte in assemblea dopo l'approvazione unanime della *gerousia* […], una procedura alternativa vedeva l'introduzione di una misura in assemblea […] da parte di uno degli efori. Se l'assemblea rifiutava la proposta, la procedura era terminata […], ma se l'approvava, la misura doveva comunque essere trasferita alla *gerousia*, che doveva approvarla a maggioranza semplice. Dunque l'assemblea non aveva in questa procedura il potere di καταψηφίζεσθαι». Non è questo il luogo per discutere in maniera approfondita il passo di Plutarco e le interpretazioni che ne sono state date. Mi limiterò ad osservare che, secondo una autorevole studiosa delle istituzioni spartane, «ni le premier conseil, ni l'assemblée, ne semblent s'être réunis pour une prise de décision définitive».[72] Non credo, quindi, che la vicenda della riforma presentata dallo sfortunato re spartano possa essere considerata un'applicazione del modello suggerito da Aristotele in *Polit*. 1298b35-38. Per quanto riguarda l'assemblea a Creta, in base a quel che Aristotele scrive in *Polit*. 1272 sembra che essa possa soltanto ratificare le proposte presentate dai cosmi,[73] non corrispondendo quindi a nessuno dei due modelli aristotelici di 1298b34-40.

5.11. *I nomophylakes*. Per quanto riguarda i *nomophylakes*, Bertelli, Moggi (2014, 317) ritengono che il modello a cui pensa Aristotele sia la magistratura istituita da Demetrio Falereo (per

[72] Ruzé 1997, 153, che a sua volta riprende un'opinione ben rappresentata in dottrina.

[73] In questo senso con decisione Link 1994, 115-118. Mi pare che il verbo *synepipsephisai* in Polit. 1272a11-12 debba essere inteso nel senso di 'votare-dopo-insieme'. Vd. anche Thuc. VII 16, 1. Per il ruolo dell'assemblea cretese secondo Aristotele si veda da ultimo Seelentag 2014.

la quale una delle principali fonti è il lemma corrispondente del *Lexicon Rhetoricum Cantabrigiense*).[74] Scrivono i due commentatori: «Tra i loro compiti c'era quello di sedere nel consiglio e nell'assemblea e controllare che nulla di non vantaggioso venisse approvato. Il loro era un potere di veto che limitava sostanzialmente l'autorità dell'assemblea […], e in questo senso è più coerente col modello della *politeia* descritto a 1298b34-35». A questa analogia penso si possa obiettare che: a) se i *nomophylakes* avessero il potere di opporsi non solo a una proposta proveniente dall'Assemblea ma anche a una proveniente dal Consiglio, avremmo una duplicazione della nozione dei 'pochi'; b) nella proposta aristotelica (1298b29) i *nomophylakes* sono i magistrati incaricati di formulare le proposte da sottoporre all'assemblea; nel sistema attribuito a Demetrio controllano la conformità alle leggi delle nuove proposte, non sono gli autori delle proposte.

5.12. *Aporie dell'interpretazione dominante*. Mi rendo conto che l'interpretazione di 1298b34ss. da me proposta contrasta con il senso che l'opinione dominante (al di là di divergenze anche rilevanti[75]) attribuisce ai verbi *apopsephizesthai* e *katapsephizesthai*. La ragione principale che mi spinge a sostenere l'interpretazione sopra enunciata è che, nel suo suggerimento conclusivo ai regimi oligarchici, secondo l'opinione dominante Aristotele attribuirebbe all'assemblea, da lui identificata esplicitamente con il *plethos*, quindi – sia pure con i temperamenti sopra suggeriti – con il *demos* (1298b30-31), il potere di bloccare indefinitamente le proposte avanzate dai magistrati. Ora, se in un'oligarchia al *plethos*, ovvero al *demos*, ossia all'assemblea, fosse dato il potere di disapprovare le proposte che unicamente i magistrati (identificati con «i pochi») possono presentare (1298b34-38), si creerebbe una situazione in cui il controllo politico sulle deliberazioni pubbliche, sia pure esercitato soltanto attraverso l'ostruzionismo, finirebbe per spettare alla maggioranza. E per Aristotele la maggioranza, come sappiamo, si iden-

[74] Per una data di istituzione non anteriore alla seconda metà del IV sec. a.C. vd. anche di recente Bearzot 2012.

[75] Mi riferisco in particolare all'interpretazione del verbo *katapsephizesthai*, che la dottrina prevalente (seguita anche da Bertelli, Moggi 2014) intende nel senso di approvare mediante un voto, mentre secondo Schütrumpf, Gehrke 1996 significa presentare una proposta.

tifica con i poveri, che si troveranno sempre su posizioni opposte o comunque difformi rispetto alla linea di governo perseguita dai magistrati oligarchici. Un ragionamento analogo, ma di segno opposto, varrebbe nel caso della procedura deliberativa adottata nelle *politeiai*. Come si è visto sopra, Aristotele si riferisce qui a proposte formulate da un cittadino in assemblea, che devono essere inviate al Consiglio per un parere obbligatorio. Se il Consiglio avesse il potere di bloccare la proposta (esercitando quello che possiamo qui legittimamente definire un diritto di veto, trattandosi appunto di una minoranza), il controllo politico sulle deliberazioni sarebbe sottratto ai *pleistoi*. Invece Aristotele, prescrivendo il rinvio all'assemblea, identifica in quest'ultima l'organo in grado di procedere all'approvazione definitiva anche contro il parere negativo del Consiglio.

5.12. *La cooperazione degli organi deliberativi*. Mi pare quindi che vada confermata la tesi di Bertelli, Moggi (2014), secondo cui in entrambi i casi – oligarchie e *politeiai* – lo stesso organo presenta le proposte e ha il potere di approvarle in via definitiva. Per le ragioni che ho esposto sopra dissento però dalla loro affermazione, che si conforma a quella di altri studiosi,[76] secondo cui la proposta potrà essere approvata solo se l'altro organo non avrà esercitato il diritto di veto. Mi si potrebbe allora obiettare: a che cosa serve il doppio passaggio della proposta se alla fine chi ha il potere di fare proposte ha anche il potere di approvarle in via definitiva nonostante l'opposizione dell'altro organo (nel senso che non occorre una doppia approvazione, come ritiene invece Creed[77])? Penso che la risposta, per quanto

[76] Simpson 1998, 347: «what the multitude decides should only be binding if it is negative…». Mi sembra una scappatoia poco convincente sostenere, come fa Simpson 1998, 348, che il diritto di veto sarebbe stato esercitato, rispettivamente dal *plethos* nell'oligarchia e dai «pochi» nelle *politeiai*, «as a check on extreme proposals».

[77] Non mi soffermo a riferire e a discutere in modo approfondito il breve intervento di questo autore, a mio parere tanto in apparenza brillante quanto poco condivisibile nella sostanza. Mi limito, a titolo esemplificativo, a riportare il suo commento al suggerimento all'oligarchia (1298b34-38): se «an affirmative decision of the many is referred back to the officers, what power do these officers have? No sovereign yes-power, since they can only say yes to what the many have already approved; but they clearly do have a sovereign veto». Come sappiamo, il testo di 1298b35-38 attribuisce al *plethos* il potere di *apopsephizesthai*, non quello di *katapsephizesthai*. Creed fa invece l'ipotesi che il *plethos* approvi un provvedimento che, non potendo il *plethos* ap-

possa apparire ai nostri occhi riduttiva, stia nell'esigenza, più volte ribadita da Aristotele nel libro IV della Politica, di coinvolgere nel procedimento deliberativo il maggior numero possibile di cittadini, pur attribuendo il potere di decisione finale alla componente o all'organo che caratterizza un determinato regime politico (*archontes* nell'oligarchia, *plethos* nella *politeia*).[78] Nel contesto di questo passo, infatti, la contrapposizione oligarchie/*politeiai* appare così generale da indurre a identificare in *politeia,* se non una democrazia in senso stretto, comunque un regime dove l'assemblea ha un ruolo centrale e determinante nel procedimento deliberativo. Appare quindi forzato, sostenere, come fanno invece Schütrumpf, Gehrke (1996, 397), che Aristotele abbia in mente qui il modello spartano: si tratta infatti di un modello che, comunque lo si voglia considerare, difficilmente può essere generalizzato a rappresentare il regime definito da Aristotele *politeia*.[79] E che in regimi vigenti in altre città, che Aristotele considera – come si è detto – più vicini alla democrazia che alla oligarchia, alla minoranza (intesa o come frazione della cittadinanza o come magistrature) fosse riconosciuto un

provare in via definitiva, deve tornare agli *archontes*. Questi ultimi, se capisco bene quel che Creed scrive, avrebbero a questo punto la scelta fra ratificare quel che l'assemblea ha già approvato (in quanto occorre comunque l'approvazione di entrambi gli organi) oppure opporre il veto a quanto approvato dall'assemblea. Col risultato che Aristotele attribuirebbe un potere di veto a ciascuno dei due organi, ma richiederebbe una duplice approvazione perché il provvedimento sia ritenuto valido ed efficace. Ora, questa interpretazione del testo aristotelico mi sembra fuorviante. Se nel suggerimento alle oligarchie Aristotele scrive che il *plethos* ha il potere di respingere una proposta, è chiaro che questa proposta proviene dagli *archontes*; ciò implica logicamente che il *plethos* può anche approvare la proposta, nel qual caso sarebbe assurdo che, una volta ritornata presso gli *archontes*, questi la respingessero, dato che è stata da loro stessi formulata e inviata all'assemblea per l'approvazione. Quanto al suggerimento aristotelico relativo alle *politeiai*, il parallelo con il rapporto Senato/comizio, proposto da Creed sulle tracce di Newman, mi sembra fuorviante dato che nella Roma repubblicana soltanto i magistrati potevano presentare proposte all'assemblea, di norma dopo aver ottenuto l'assenso del Senato; si tratta di una situazione che, a mia conoscenza, non trova paralleli nella realtà storica greca e nemmeno nel pensiero aristotelico.

[78] Il passaggio obbligatorio per l'assemblea nel caso della decisione rimessa ai magistrati, e viceversa, può sempre indurre i componenti dell'organo che in ultima istanza decide a riconsiderare le proprie opinioni.

[79] Anche Bertelli, Moggi (2014, 318) mettono Sparta in relazione con ciò che, secondo Aristotele 1298-38-40, accade nelle *politeiai*.

diritto di veto resta tutto da dimostrare.[80] La mia impressione, quindi, è che Aristotele, costruendo l'opposizione chiastica fra oligarchia e *politeia*, si muova essenzialmente sul piano della teoria, senza fare riferimento a ordinamenti costituzionali determinati ma estraendone elementi in una sorta di bricolage costituzionale.

6. *Conclusioni*

Il principio di maggioranza appare ad occhi moderni un criterio di decisione scevro da implicazioni politiche o ideologiche.[81] È quanto abbiamo potuto constatare esaminando alcune sue applicazioni tanto in ambito pubblico (con particolare riguardo ad Atene) sia nella sfera privata. Tuttavia quando trova applicazione nella sfera della deliberazione pubblica il principio perde il suo carattere neutrale e si carica di un significato politico. A partire almeno dal dibattito sulle costituzioni erodoteo diventa un elemento caratterizzante della prassi e della ideologia democratica, in quanto garantisce il diritto di tutti i cittadini (Aristotele, ad es. in *Polit*. 1280a5 o in 1310a28, lo definirà «libertà») di partecipare alle deliberazioni di interesse comune. Nella replica di Megabizo (Hdt. 3.81.1-2), e soprattutto in Platone, la critica alle modalità di decisione vigenti nell'assemblea (democratica) stigmatizza il loro carattere dominato dalle passioni e alieno da ogni motivazione razionale. La critica di Aristotele, invece, non si indirizza tanto al metodo con cui le deliberazioni sono assunte,[82] quanto al loro contenuto, cioè alla possibilità, offerta alla parte dominante dal principio della decisione a maggioranza, da

[80] L'esempio, sopra ricordato (n. 15), del trattato cretese sembra da considerarsi un caso particolare.

[81] Mi limiterò a citare qui un brano in cui Michelangelo Bovero (2012, 302) illustra efficacemente questo punto di vista: «La regola di maggioranza corrisponde ad una semplice condizione formale di efficienza del processo politico, e vale egualmente per qualsiasi organo decisionale collegiale, dunque anche per tutti i regimi non democratici in cui vengono assunte decisioni collegiali. Ne consegue che la regola di maggioranza non è, come tale, democratica più di quanto non sia autocratica».

[82] Agli effetti nefasti attribuiti alla demagogia (*Polit*. 1292a 4ss. e 1310a2) si affianca altrove una valutazione più equilibrata del ruolo dei demagoghi: vd. Aubonnet 1989^{2}, 304 n. 8; Canfora 1993, in particolare p. 15, Mann 2007.

un lato di trarre vantaggi dal controllo degli affari pubblici, e, dall'altro, di prendere provvedimenti dal contenuto vessatorio o addirittura predatorio nei confronti della parte che non è al potere (*Polit*. 1296a27-32; 1297b6-8). Una volta riconosciuti nei ricchi e nei poveri i due gruppi (μέρη) determinanti per imprimere l'indirizzo politico alla città, gli strumenti suggeriti da Aristotele per riequilibrare il peso politico preponderante di uno dei due a scapito dell'altro permettono di svincolare la decisione a maggioranza dai condizionamenti socio-economici, dando spazio a quel perseguimento degli interessi comuni che caratterizza il regime ideale della *politeia*. Da questo punto di vista rivestono particolare interesse i suggerimenti relativi alla riorganizzazione del procedimento deliberativo. Aristotele raccomanda che entrambe le componenti del corpo cittadino, ossia i ricchi e i poveri, abbiano voce in capitolo (*Polit*. 1308b25), badando tuttavia a non snaturare il regime in vigore: democrazia da un lato, oligarchia dall'altro. Nell'esortazione conclusiva riguardante i regimi oligarchici egli suggerisce che il popolo non venga escluso dal procedimento deliberativo, anzi abbia il potere di esprimere un voto negativo sulle proposte di provvedimenti provenienti dall'organo deliberativo ristretto (definito *archontes*) controllato dagli oligarchi al governo (ed eventualmente anche di presentare una proposta proveniente da un membro dell'assemblea). In ogni caso la decisione finale spetterà all'organo ristretto con funzione proponente/deliberante. Potremmo quindi dire che, nella procedura così congegnata, il principio di maggioranza funziona soltanto a livello consultivo, non deliberativo. Viceversa nelle *politeiai* la proposta proveniente da un cittadino membro dell'assemblea dovrà obbligatoriamente essere sottoposta alla valutazione dell'organo ristretto. Se quest'ultimo la respinge, la proposta ritornerà in assemblea, che avrà il potere di approvarla in via definitiva. In questo modello, quindi, il principio di maggioranza conserva la sua piena efficacia di strumento deliberativo.

Bibliografia

B. Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999.
J. Aubonnet (ed.), *Aristote, Politique, t. II, Livres III-IV*, Les Belles Lettres, Paris 1989².
C. Bearzot, *Gruppi di opposizione organizzata e manipolazione del voto nell'Atene democratica*, in M. Sordi (ed.), *Fazioni e congiure nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 265-308.
C. Bearzot, *ΝΟΜΟΦΥΛΑΚΕΣ e ΝΟΜΟΦΥΛΑΚΙΑ nella Politica di Aristotele*, in M. Polito, C. Talamo (eds.), *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico*, Tored, Tivoli 2012, pp. 29-48.
L. Bertelli, M. Moggi (eds.), *Aristotele, La Politica, Libro IV*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2014.
M. Bovero, *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2000.
M. Bovero, *Elezioni e democrazia. Note critiche sul principio di maggioranza*, «Teoria politica», 2 (2012), pp. 293-303.
M. Canevaro, *Making and Changing Laws in Ancient Athens*, in *Oxford Handbook of Ancient Greek Law*, http://www.oxfordhandbooks.com/ 2015.
L. Canfora, *Demagogia*, Sellerio, Palermo 1993
L. Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2006².
G. Carillo, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003.
S. Cataldi, E. Bianco, G. Cuniberti (eds.), *Salvare le poleis. Costruire la concordia. Progettare la pace*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2012.
A. Chaniotis, *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit*, Steiner, Stuttgart 1996.
J.L. Creed, *Aristotle and the Veto: A Puzzle in Politics 4.14*, «LCM», 8 (1983), pp. 122-123.
G. Daverio Rocchi, *La concordia: tema culturale, obiettivo politico e virtù civica*, in G. Daverio Rocchi (ed.), *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, Istituto editoriale universitario, Milano 2007, p. 3-38.
F. de Luise, Nomos *e* kratos: *scene (e aporie) di un connubio antico*, «Teoria politica» N.S., Annali V (2015), pp. 37-58.

P. Dumont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Les Belles Lettres, Paris 1990.
P. Dumont, *Le tirage au sort des magistrats à Athènes: un problème historique et historiographique*, in F. Cordano, C. Grottanelli (eds.), *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'Antichità all'Età Moderna*, Et, Milano 2000, pp. 63-81.
S. Epstein, *Direct Democracy and Minority Rule: the Athenian Assembly in its Relation to the Demos*, in G. Herman (ed.), *Stability and Crisis in the Athenian Democracy*, Reclam, Stuttgart 2011, pp. 87-102.
W. Ernst, *Maior pars – Mehrheitsdenken in der römischen Rechtskultur*, «Ztschr. Sav. Stift. RA», 132 (2015), pp. 1-67.
A. Fraschetti = Erodoto, *Le Storie*, a cura di D. Asheri e S.M. Medaglia, trad. di A. Fraschetti, UTET, Torino 2013[5].
A. Fouchard, *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Les Belles Lettres, Besançon-Paris 1997.
Ph. Gauthier, *Quorum et participation civique dans les démocraties grecques*, «Cahiers du Centre G. Glotz», 1 (1990), pp. 73-99 (= *Études d'histoire et d'institutions grecques-Choix d'écrits*, Droz, Génève 2011, p. 421-454)
F. Gazzano, *Senza frode e senza inganno: formule 'precauzionali' e rapporti interstatali nel mondo greco*, in L. Santi Amantini (ed.), *Dalle parole ai fatti: relazioni interstatali e comunicazione politica nel mondo antico*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2005, p. 1-34,
G. Glotz, *La cité grecque*, La Renaissance du livre, Paris 1928.
D. Hammer, *Plebiscitary Politics in Archaic Greece*, «Historia», 54.2 (2005), pp. 107-131.
M.H. Hansen, *How did the Athenian Assembly vote?*, in *The Athenian Assembly*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen 1983, pp. 41ss. (= «GRBS», 17 [1977], pp. 123-137).
M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, UK & Cambridge, Mass. 1991.
M.H. Hansen, *Reflections on Aristotle's Politics*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen 2013.
U. Kahrstedt, *Untersuchungen zur Magistratur in Athens. Studien zum öffentlichen Recht Athens*, II, Kohlhammer, Stuttgart 1936.
P. Kraut, *Socrates and the State*, Prineton University Press Princeton NJ 1984.

J.A.O. Larsen, *The Origin and Significance of the Counting of Votes*, «Classical Philology», 44.3 (1949), pp. 164-181.
D.M. Lewis, *Entrenchment-clauses in Attic Decrees*, in *Selected Papers in Greek and Near Eastern History*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1997, pp. 136-149.
A. Lintott, *Aristotle and Democracy*, «CQ», 42 (1992), pp. 114-128.
N. Loraux, *La majorité, le tout et la moitié*, «Le genre humain», 22 (1990), p. 89-110.
A. Maffi, *Origine et application du principe de majorité dans la Grèce ancienne*, in B. Legras, G. Thür (eds.), *Symposion 2011*, ÖAW, Wien 2012, pp. 21-31.
I.A. Makarov, *Towards an Interpretation of the Civic Oath of the Chersonesites (IOSPE I² 401)*, «Ancient Civilizations from Scythia to Siberia», 20 (2014), pp. 1-38.
C. Mann, *Die Demagogen und das Volk: Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Akademie Verlag, Berlin 2007.
Cl. Mossé, *Politique et Société en Grèce ancienne. Le «modèle» athénien*, Aubier, Paris 1995.
Cl. Mossé, *The Demos's Participation in Decision-making: Principles and Realities*, in J.P. Arnason, K.A. Raaflaub, P. Wagner (eds.), *The Greek Polis and the Invention of Democracy. A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, pp. 260-273.
D. Musti, *Demokratìa. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1887-1902.
Nomima = H. Van Effenterre, F. Ruzé, *Nomima I-II*, École française de Rome, Roma 1994-1995.
J. Ober, *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton 1996.
J. Ober, *The Original Meaning of "Democracy": Capacity to Do Things, not Majority Rule*, «Constellations», 15 (2008), pp. 2-9.
M. Ostwald, *Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Steiner, Stuttgart 2000.

P. Pasquino, *Democracy Ancient and Modern: Divided Power*, in *Démocratie athénienne – démocratie moderne: tradition et influences*, Entretiens Fondation Hardt 56, Vandoeuvres, Génève 2010, p. 1-40.

P. Perlman, *Reading and Writing Archaic Cretan Society*, in O. Pilz, G. Seelentag (eds.), *Cultural Practices and Material Culture in Archaic and Classical Crete*, Proceedings of the International Conference (Mainz, May 20-21, 2011), De Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 177-206.

P.J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford University Press, Oxford 1972.

P.J. Rhodes, *Oaths in Political Life*, in A.H. Sommerstein, J. Fletcher (eds.), *Horkos: the Oath in Greek Society*, Exter University Press, Exeter 2007, pp. 11-25.

L. Rossetti, *ΔΙΚΑΣΤΑΙ ΑΝΥΠΕΥΘΥΝΟΙ*, «Quaderni di storia», 15.1 (1982), pp. 181-202.

L. Rubinstein, *Individual and Collective Liabilities of Boards of Officials in the Late Classical and Early Hellenistic Period*, in B. Legras, G. Thür (eds.), *Symposion 2011*, ÖAW, Wien 2012, pp. 329-354

F. Ruzé, *Plethos, aux origines de la majorité politique*, in *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommages à H. Van Effenterre*, Centre G. Glotz, Paris 1984, pp. 247ss. (= Ead. in *Eunomia, à la recherche de l'équité*, De Boccard, Paris 2003, pp. 37ss.).

F. Ruzé, *Déliberation et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Publications de la Sorbonne, Paris 1997.

E. Schütrumpf, H.-J. Gehrke, *Aristoteles, Politik, Buch IV-VI*, übersetzt u. eingeleitet von E. Schütrumpf, erläutert v. E. Schütrumpf u. H.-J. Gehrke, III, Akademie Verlag, Berlin 1996.

G. Seelentag, *Das archaische Kreta. Institutionalisierung im frühen Griechenland*, De Gruyter, Berlin-Boston 2015.

P.L.P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1998.

A.H. Sommerstein, A.J. Bayliss, *Oath and State in Ancient Greece*, De Gruyter, Berlino 2013.

E. Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Giappichelli, Torino 2006.

M. Schwartzberg, *Athenian Democracy and Legal Change*, «American Political Science Review», 98.2 (2004), pp. 311-325.

M. Schwartzberg, *Shouts, Murmurs and Votes : Acclamation and Aggregation in Ancient Greece*, «Journal of Political Philosophy», 18.4 (2010), pp. 448-468.

J. Timmer, *Die Mehrheitsregel und die Legitimität von Entscheidungen in der attischen Demokratie des späten 5. und 4. Jhs. v. Chr.*, in M. Rathmann (hrsg.), *Studien zur antiken Geschichtsschreibung*, Rudolf Habelt Verlag, Bonn 2009, pp. 25-53.

G. Thür, *Neue Untersuchungen zum Prozessrecht der griechischen Poleis. Formen des Urteils*, in D. Simon (hrsg.), *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, pp. 467-484.

P. Tuci, *Polluce VIII 104 e i funzionari addetti al controllo della partecipazione assembleare*, in C. Bearzot, F. Landucci, G. Zecchini (eds.), *L'Onomasticon di Giulio Polluce. Tra lessicografia e antiquaria*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 103-137.

R.W. Wallace, *Councils in Greek Oligarchies and Democracies*, in H. Beck (ed.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, pp. 191-204.

J. Waldron, *The Dignity of Legislation*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 (= *Principio di maggioranza e dignità della legislazione*, trad. it. A. Pintore, Giuffrè, Milano 2001).

SILVIA GASTALDI

LA *POLITIA* DI ARISTOTELE: UNA COSTITUZIONE POSSIBILE?

1. Il filo conduttore degli otto libri che compongono la *Politica* di Aristotele è senz'altro rappresentato dal tema della *politeia*. Si tratta di un termine – tradizionalmente tradotto con 'costituzione' – di cui nel trattato sono presenti differenti definizioni,[1] tra le quali una appare particolarmente rappresentativa: la *politeia* è un dato ordinamento (*taxis*) di coloro che abitano la città (1274b38-39). Questa definizione, collocata all'esordio del libro III, non a caso definito il 'libro dei principi', in quanto contiene le nozioni chiave della filosofia politica di Aristotele, segnala che con *politeia* si indica l'assetto politico di cui una comunità si dota, facendo dunque riferimento alle modalità di partecipazione o di esclusione dei cittadini in rapporto all'esercizio delle cariche. Lo studio condotto da Aristotele nei libri della *Politica* si configura così come una trattazione completa di tutti i tipi di *politeia* esistenti o possibili, delle loro caratteristiche, delle componenti sociali che le contraddistinguono.

Il passo da cui prende avvio questa analisi è senz'altro costituito dal cap. 7 del libro III, dove viene tracciato lo schema generale delle costituzioni, distinte, come è noto, prima sulla base del numero di coloro che detengono il potere e subito dopo secondo la finalità cui tende l'esercizio del potere, se cioè sia funzionale all'interesse di chi governa oppure a quello dei governati. L'adozione di questo doppio parametro porta all'individuazione di tre forme politiche corrette – regno, aristocrazia e *poli-*

[1] Per un'accurata elencazione delle definizioni di *politeia* che si riscontrano nella *Politica* cfr. Kamp 1993, 107ss., in cui si avanzano anche gli argomenti che mostrano come sia improprio tradurre questo termine con 'costituzione'. Un'ampia analisi della nozione di *politeia* in tutto l'arco del pensiero greco fino ad Aristotele è condotta da Bordes 1982.

teia –, e di tre forme deviate – tirannide, oligarchia e democrazia. In questo quadro compare dunque un assetto – la *politeia* – indicato con lo stesso termine che designa in generale la costituzione,[2] ma che possiede precise caratteristiche: si ha quando l'insieme dei cittadini, il *plethos*, governa in vista dell'interesse comune, grazie al possesso generalizzato di un tipo di virtù, quella militare.[3] In questa forma politica sono pertanto dominanti i cittadini in quanto soldati (*to propolemoun*), in grado di fornirsi di un armamento oplitico, e di conseguenza dotati di una certa ricchezza.[4]

Nei capitoli seguenti del libro III, Aristotele, oltre ad affrontare temi generali connessi all'esercizio del potere, analizza ampiamente il regno, ma il libro IV si apre con un'introduzione metodologica che sembra porre le basi per un vero e proprio nuovo inizio della trattazione sulle *politeiai*, o meglio attestare l'assunzione di un nuovo punto di vista circa i compiti della scienza politica. In questo passo, tramite un paragone con le altre tecniche e scienze, ma soprattutto con la ginnastica – che ha competenza su tutti i tipi di esercizi, adattandoli tuttavia alle differenti caratteristiche di coloro che li praticano –, Aristotele individua anche per la scienza politica un ambito altrettanto vasto e diversificato di indagine.

---

[2] Al fine di evitare possibili confusioni tra le due diverse accezione del termine *politeia*, nel seguito del saggio indicherò come *politia* l'assetto politico specifico.

[3] Aristotele rileva, all'interno di ognuna delle costituzioni corrette, l'esistenza della virtù, sebbene secondo differenti gradazioni. Nel regno, e in particolare nella monarchia assoluta, si tratta di un'*arete*, etica e politica. che è superiore a quella di tutti gli altri, eminente per la sua eccezionalità; nell'aristocrazia la virtù è il titolo stesso che abilita a governare, mentre nella *politia* il requisito è il possesso della virtù militare.

[4] Il possesso di una certa ricchezza da parte degli appartenenti al ceto oplitico nella *politia* è ribadita anche in III 17, 1288a12-15 e in VI 7, 1321a12-13, in cui si parla di costoro come ricchi (*euporoi*). Del resto, lo stesso Aristotele, in *Etica Nicomachea* VIII 10, 1160a33-35, proponendo uno schema di classificazione delle costituzioni analogo a quello presentato nel cap. 7 del libro III della *Politica*, definisce timocrazia, cioè un regime censitario, quell'assetto che solitamente è indicato come *politia*. Sulla connessione esistente in Atene, e pertanto a livello storico, tra la funzione di oplita e l'appartenenza alle prime tre classi soloniane, cioè quelle dei possidenti, ad esclusione pertanto dei teti, insiste van Wees 2004, in particolare 55-57.

Questo elenco di 'compiti' prevede anzitutto la delineazione della *politeian* […] *ten aristen*, cioè dell'assetto politico migliore in assoluto, cioè tale da corrispondere totalmente ai nostri migliori auspici (*kat'euchen*) – e si può vedere qui il riferimento alla delineazione dell'*ariste politeia* dei libri VII e VIII –, ma a questa dimensione chiaramente progettuale se ne devono affiancare altre, che tengano in maggior conto – a diversi livelli – delle condizioni effettivamente esistenti nelle città.[5] Si apre dunque un elenco che comprende anzitutto l'individuazione di quale costituzione si adatta a quale popolo, posto che la *politeia* migliore non è attuabile in un ampio numero di situazioni, e poi la costituzione che presuppone l'esistenza di un certo fondamento, una *hypothesis*, cioè di una condizione già data di cui occorre tener conto.[6] È evidente che ciascun ambito passato qui in rassegna configura un allontanamento dal criterio di eccellenza rappresentato dalla costituzione migliore, e un progressivo avvicinamento al possibile, alla fattualità della realtà politica. Il punto di approdo di questa elencazione è rappresentato dall'indagine sulla *politeia* che Aristotele definisce possibile, *dynate*, e su quella «più accessibile e più comune a tutte le città» (1288b 37-39): in tutti e due i casi, si tratta di un assetto politico che può essere realizzato effettivamente.

Contestuale all'elencazione di questa pluralità di prospettive assegnate alla scienza politica è la critica che Aristotele indirizza a coloro che le hanno assegnato un'unica finalità, quella di indagare sul miglior modello di città: «Ora alcuni fanno oggetto di ricerca solo [la costituzione] più elevata e che ha bisogno di abbondanza di mezzi; altri, pur parlando di una più comune, non eliminando le costituzioni esistenti, lodano quella spartana o qualcun'altra» (IV 1, 1288b39-1289a1).[7] Appare chiaro che, in questa critica, sono accomunati da una parte Platone, il teorizza-

[5] L'introduzione metodologica che apre il libro IV segnala bene, come sottolinea Rowe 1977, 159-172, la doppia prospettiva che percorre la *Politica* aristotelica, e cioè da una parte l'esigenza, ereditata da Platone, di delineare il miglior modello di città, dall'altra la necessità che la scienza politica abbia «some usueful to say» (172), nella situazione data, e cioè confrontandosi con la condizione effettiva delle città.

[6] Si tratta di una situazione di fatto e perciò Aristotele fa riferimento ad assetti esistenti, come democrazia e oligarchia, le due costituzioni più frequentemente presenti nel mondo greco. Cfr. Bertelli, Moggi (eds.) 2014, 165.

[7] Trad. it. in Bertelli, Moggi (eds.) 2014.

tore della *kallipolis*, e dall'altra quegli esponenti delle correnti filolaconiche ateniesi, come Senofonte, che esaltano le virtù del mondo dorico, spartano-cretese, cui non è estraneo, sebbene in modo parzialmente critico, anche il Platone delle *Leggi.*

2. Qual è la *politeia dynate* a cui Aristotele fa riferimento? Se si considera lo sviluppo immediatamente seguente del libro IV, si ricava senz'altro la convinzione che siano la democrazia e l'oligarchia a rappresentare le costituzioni possibili perché effettivamente presenti nel maggior numero di città. Non è certo un caso, del resto, che la maggior parte di questo libro sia dedicata all'analisi delle caratteristiche di queste due *politeiai*, e soprattutto alle loro modalità di insorgenza: ciascuno di questi due assetti è l'esito del rapporto di forza che si instaura, nella città, tra le sue componenti perennemente antagoniste, i ricchi e i poveri.

Ma sia la democrazia sia l'oligarchia, se ci richiamiamo allo schema tracciato nel cap. 7 del libro III, sono costituzioni deviate, di cui Aristotele individua nel libro IV differenti tipologie, stilando, per l'una e per l'altra, una sorta di classifica, che parte dalle forme maggiormente accettabili per giungere a quelle più deteriori.[8] Così, pur considerando certamente il ruolo svolto, sotto, il profilo fattuale, da questi due assetti, ma alla luce dei ruoli che competono alla scienza politica, Aristotele si propone di indicare quale costituzione possa costituire la via di uscita da questa contrapposizione frontale.

Così, nel cap. 7 del libro IV, dopo aver esaurito la lunga indagine su democrazia e oligarchia, Aristotele porta l'attenzione su una quinta forma di costituzione, che solitamente – a suo dire – non è presa in considerazione dai teorici della politica, i quali limitano la loro indagine a monarchia, oligarchia, democrazia e aristocrazia, e cioè la *politia.* Questo assetto è stato annoverato

[8] Aristotele adotta, rispetto a democrazia e oligarchia, ma anche in rapporto alle altre costituzioni, un approccio del tutto innovativo, mostrando come di ciascuna di esse esistano più forme, che vengono appunto censite e valutate in termini di maggiore o minore positività, in rapporto soprattutto al parametro del rispetto della legge. A questo riguardo il caso più emblematico è rappresentato dalla classificazione delle forme di democrazia: nel corso del libro IV, e poi nel libro VI, Aristotele ne produce vari schemi basati sia sui ruoli funzionali svolti dal *demos* nella città, sia sul maggiore o minore grado di legalità.

nel cap. 7 del libro III, come si è visto, tra le costituzioni rette in cui il potere è gestito dall'insieme dei cittadini nell'interesse dell'intera comunità, e al quale corrisponde come deviazione la democrazia, che ha di mira l'esclusivo vantaggio del *plethos*.

Il testo aristotelico sembra comunque piuttosto ambiguo nel riconoscere un ruolo alla *politia* nella teoria politica greca precedente o contemporanea: da una parte, infatti, nel cap. 7 del libro IV 1293a40, si afferma l'esistenza di una quinta costituzione, oltre a quelle canoniche, che «porta il nome comune a tutte quante» e che è chiamata *politia*, lasciando presupporre che l'oggetto, e la relativa denominazione, siano consolidati, ma dall'altra, subito dopo Aristotele osserva che «poiché non si verifica con frequenza, sfugge a coloro che tentano di enumerare le forme di costituzione». Il quadro si fa ancora più complesso se si legge il cap. 8, sempre del libro IV 1294a15-16: «Nella maggior parte delle città la forma di costituzione si chiama *politia*». Ciò non accade – spiega Aristotele – per il semplice fatto che questo termine designa in generale l'assetto politico di cui una città si dota, ma perché si tratta di un tipo specifico di costituzione, in cui partecipano al potere – secondo differenti gradazioni – le due tradizionali componenti, i poveri e i ricchi. Poche pagine più avanti, nel cap. 13, diventa chiaro, attraverso una sorta di *excursus* storico che Aristotele intraprende, il significato originario dell'assetto indicato come *politia*: si trattava di quelle prime forme di democrazia, succedute alle monarchie, in cui il ceto dominante era costituito da coloro che portavano le armi, dapprima i cavalieri e più tardi gli opliti (1297b16-26). La centralità della presenza di cittadini-combattenti, dotati di un censo oplitico, è del resto la caratteristica – come si è visto – della *politia* nel cap. 7 del libro III.

3. La trattazione della *politia* inizia con il cap. 8 del libro IV. Qui Aristotele dichiara di avere a disposizione, dopo aver analizzato approfonditamente la democrazia e l'oligarchia, gli elementi necessari a definirla, dal momento che «la *politia* è, per dirla in termini generali (*haplos*), una mescolanza (*mixis*) di oligarchia e democrazia» (1293b33-34).

La *politia* come del resto alcune forme di aristocrazia esaminate nel cap. 8, appare dunque come una costituzione mista:[9] si è di fronte, pertanto, a un dato nuovo rispetto alla classificazione originaria delle costituzioni. Perché questo cambiamento di prospettiva? Probabilmente, l'analisi condotta nei primi capitoli del libro IV, da cui emerge che la democrazia e l'oligarchia rappresentano gli assetti politici dominanti, induce Aristotele a rettificare le proprie posizioni. Si tratta di individuare la possibilità di eliminare il contrasto tra questi due assetti con un regime che superi entrambi, pur tenendo conto di alcune caratteristiche di ciascuno.[10]

Nel cap. 9 l'aspetto combinatorio da cui si origina la *politia* appare del tutto evidente:[11] essa è l'esito di una operazione di ingegneria costituzionale, finalizzata a produrre una *mixis* di democrazia e oligarchia. Questo procedimento viene condotto a tre livelli, quelli che coinvolgono gli aspetti politici propriamente detti, e cioè strutturali. Aristotele parte dalla considerazione dei criteri che, nell'oligarchia e nella democrazia rispettivamente, sono preposti all'amministrazione della giustizia: se nelle oligarchie i ricchi sono multati se non partecipano alle giurie e i poveri non ricevono alcun compenso (*misthos*) per essere pre-

[9] Non esiste in Aristotele un termine che equivalga a 'costituzione mista': vengono utilizzati ripetutamente il termine *mixis* o le forme del verbo *meignymi* per indicare le operazioni che vengono compiute per ottenere un assetto tale da compenetrare elementi di origine diversa. La dizione *mikte politeia* è utilizzata per la prima volta, per quanto ne sappiamo, da Polibio, per caratterizzare la costituzione romana. È possibile che questa dizione sia stata già presente in Dicearco, nel *Tripolitikos*, se occorre prestar fede alla testimonianza di Fozio (Biblioteca, 37); il discepolo di Aristotele avrebbe sostenuto l'auspicabilità di una costituzione mista, tale da fondere insieme i caratteri della monarchia, dell'aristocrazia e della democrazia, una forma di governo peculiare che dal nome del suo ideatore sarebbe stata chiamata *genos dikaiarchichon*. Si veda su questo Bertelli 1962-1963.

[10] A questo riguardo Aristotele ricorre a una metafora: la formazione della *politia* tramite un'operazione di *mixis* comporta la combinazione di elementi tratti sia dall'oligarchia sia dalla democrazia che devono combaciare come le parti di un *symbolon*, cioè di quell'oggetto che viene diviso in due parti, assegnate poi a soggetti diversi, i quali hanno modo di riconoscersi proprio attraverso questo contrassegno.

[11] Aristotele parla esplicitamente di un *kathistanai* (1294a32), cioè di un'operazione tramite cui questo nuovo assetto viene costituito. Su questo capitolo e sulle modalità di condurre questa operazione di 'mescolanza' si veda Pacchiani 2005.

senti, nella *politia* occorre trovare una misura intermedia, che però Aristotele non specifica.[12] Il secondo punto riguarda i criteri di partecipazione all'assemblea. Ancora una volta sono messi a confronto i criteri che vigono a questo riguardo nella democrazia e nell'oligarchia: mentre la prima non impone alcun censo, la seconda richiede il possesso di un reddito elevato. Anche in questo caso, Aristotele propone una soluzione intermedia, che superi le contrapposizioni frontali. Lo stesso criterio viene adottato nel proporre le regole che devono essere applicate per la designazione dei magistrati: se nella democrazia si attua l'estrazione a sorte indipendente dal censo, e nell'oligarchia vige il criterio dell'elezione correlato a quello del censo, nella *politia* occorrerà mantenere le procedure elettive, rendendole tuttavia indipendenti dal reddito posseduto.

Come si vede, Aristotele si limita a indicare, quale criterio per una corretta *mixis* tra democrazia e oligarchia, una sorta di regola della medietà, finalizzata a evitare, negli ambiti più rilevanti della vita politica e delle sue istituzioni, gli eccessi delle due costituzioni antagoniste. Riguardo all'esito di questa operazione 'ingegneristica' egli osserva che la mescolanza è stata ben eseguita se gli elementi che vi hanno dato origine – democrazia e oligarchia – sono a tal punto fusi insieme da non essere più riconoscibili (1294b33-35).[13]

Sulla necessità di superare il tradizionale antagonismo tra democrazia e oligarchia verte anche il discorso più articolato che Aristotele svolge nel cap. 11, il cui scopo non è soltanto quello di stabilire 'a tavolino' il corretto dosaggio tra le istituzioni politiche solitamente unilaterali dell'uno e dell'altro assetto. Ora l'obiettivo è più ambizioso, se si leggono le dichiarazioni di intenti poste all'inizio del capitolo: si tratta di delineare un modello costituzionale capace di combinare due criteri, quello del meglio e quello del possibile.

---

[12] Un'analisi più particolareggiata di queste misure è contenuta nel cap. 13 del libro IV.

[13] Così chiarisce Newman, IV, 206: la mescolanza deve essere così completa che le due componenti da cui si parte – democrazia e oligarchia – sono al tempo stesso presenti e non presenti. L'esempio addotto, a questo riguardo, è quello di un bicchiere in cui siano stati versati acqua e vino. Tutte e due le componenti sono presenti, ma sotto forma di una mescolanza in cui gli elementi di partenza non sono più riconoscibili.

La domanda che Aristotele si pone, infatti, è relativa alla «migliore costituzione (*ariste politeia*)» e al «miglior genere di vita (*aristos bios*)» e «per il maggior numero di uomini» (1295a25-27), ma non in assoluto, in riferimento cioè a quello standard di eccellenza che può essere conseguito – come ha già scritto nel cap. 2, 1288b39-40 – solo con abbondanza e complessità di mezzi. Questo insieme di condizioni caratterizza il modello di *ariste politeia* tracciato nel libro VII, in cui il livello etico dei cittadini, la loro educazione, le strutture politiche, le risorse economiche della città sono tali da assicurare ai membri della comunità il *bios hairetotatos*, il modo di vita maggiormente degno di essere scelto.[14] Non sembrano tuttavia essere accettabili, cioè possibili, neppure altri modelli, come quelli di aristocrazia sia pure imperfetta che sono stati censiti nel cap. 7, perché, anche in questi casi, le condizioni richieste sono troppo elevate.[15] D'altra parte, Aristotele non intende neppure tornare a discutere della *politia*, di cui ha già delineato le caratteristiche e anche il carattere combinatorio, che ne fanno una *mese politia*, ma da cui è assente un elemento ulteriore e più qualificante: la virtù.

4. Si è dunque di fronte a un nuovo modello politico, e la modalità con cui viene introdotto chiarisce la direzione verso la quale Aristotele intende muoversi. Richiamando la sua dottrina etica, secondo cui la felicità – il fine cui deve tendere la vita dei singoli e della collettività – si consegue attraverso la pratica della virtù, che è medietà, Aristotele indica dunque come preferibile il *mesos bios*, il genere di vita medio.

A questa affermazione fa seguito l'individuazione del soggetto in grado di perseguire tale *bios*, e questa operazione comporta l'adozione di un punto di partenza peculiare, e cioè una

[14] Su questo peculiare modo di vita cfr. Gastaldi 2003.

[15] In questo capitolo Aristotele tratta di alcune forme di aristocrazia che non coincidono con il modello perfetto di cui sostiene di aver trattato nei suoi discorsi precedenti. Si tratta di quell'assetto in cui l'attribuzione delle cariche compete solo a quanti eccellono per virtù, e che vede pertanto la coincidenza tra uomo buono e buon cittadino. Il riferimento, in questo caso, è al cap. 4 del libro III (su cui si veda Gastaldi 1995, 253-290). Ora, nel cap. 7 del libro IV, Aristotele classifica come aristocrazie imperfette i regimi cartaginese e spartano da una parte e quelle forme di *politia* che tendono a conformarsi a un'oligarchia dall'altra.

riflessione sul rapporto che l'entità delle ricchezze possedute intrattiene con la configurazione etica del soggetto. A questo riguardo Aristotele recupera qui quella tripartizione dei cittadini in *euporoi*, *aporoi* e *mesoi* che ha citato nel cap. 3 (1289b30-31), e la rafforza parlando in questo contesto di «molto ricchi» e di «molto poveri», tra cui colloca appunto i *mesoi*, e vi connette precise caratteristiche morali.

Introducendo il discorso con la citazione – non certo priva di risonanze retoriche, e finalizzata esplicitamente a ottenere il consenso degli interlocutori – delle antiche massime di virtù da cui la sua stessa dottrina etica prende le mosse [16] – *to metrion ariston kai to meson* (1295b 4) – Aristotele inizia a tratteggiare il ritratto di ciascuna delle tre categorie di cittadini. Il suo percorso inizia, naturalmente, con l'elogio del cittadino mediamente benestante che è insieme il più virtuoso. Aristotele asserisce infatti che un possesso moderato di beni di fortuna favorisce l'obbedienza nei confronti della razionalità: compare qui quella stessa espressione, *peitharchein toi logoi*, che nel cap. 13 del libro I dell'*Etica Nicomachea* (1102b 26) descrive il rapporto corretto tra l'appetizione, l'*orexis*, e la funzione razionale dell'anima, attraverso il quale si instaura la virtù etica. Nella *Politica*, tuttavia, è la nozione stessa di medietà a essere revisionata o comunque a subire un processo di semplificazione: mentre nell'*Etica* conseguire la *mesotes* virtuosa è l'esito di un lungo percorso formativo, e richiede l'appartenenza a un livello sociale adeguato, qui Aristotele sostiene sì che la vita migliore è quella 'media', ma al contempo afferma che si tratta di una medietà «che è possibile per ciascuno ottenere» (1295a38-39), e che pertanto non è limitata a coloro che rientrano nella cerchia ristretta degli *spoudaioi*.[17]

Evidentemente, l'intento di Aristotele è quello di individuare un criterio di medietà, e un personaggio che la incarna, riconoscibili e apprezzabili dagli interlocutori perché conformi alle opinioni condivise, radicate nei principi basilari della morale fin

[16] Su queste antiche massime si veda Snell 1963, 226-268 e Snell 2005.

[17] Come Aristotele scrive in *Etica Nicomachea*, II 9, 1109a24, «è un compito impegnativo (*ergon*) essere un uomo di valore (*spoudaios*)»: conseguire un comportamento pienamente virtuoso è «cosa rara, degna di lode e bella» (a29-30. Trad. it. Mazzarelli 1993). Sulla figura dello *spoudaios* aristotelico cfr. Gastaldi 1987, 64-104.

dall'epoca arcaica. Questo riferimento agli *endoxa* emerge con tutta evidenza dai ritratti dei «molto ricchi» e dei «molto poveri» delineati in questa pagina.

L'elencazione delle caratteristiche degli *sphodra euporoi* corrisponde largamente a quella che si legge nel libro II della *Retorica* in cui Aristotele, dopo aver tracciato la mappa delle passioni del cittadino – condotta proprio attraverso il repertorio delle opinioni condivise – riserva alcuni capitoli alla descrizione dei caratteri, prima quelli dei rappresentanti delle diverse classi di età (vecchi, giovani, uomini maturi) e poi quelli dei personaggi che detengono particolari prerogative, come il potere e, appunto, la ricchezza. Dei ricchi, Aristotele sottolinea la tendenza agli eccessi, in termini di arroganza e di ostentazione, cui si accompagna il gusto per il lusso e per i piaceri, ma anche la pretesa, fondata sulle ricchezze possedute, di esercitare il potere (II 16). In questo capitolo della *Politica*, poi, l'obiettivo polemico non è rappresentato solo dalle ricchezze: a essere colpita è una precisa figura, quella di chi non solo è ricco, ma è anche eccessivamente bello, forte e nobile.

Considerando tutte queste caratteristiche, è impossibile non pensare a un personaggio come Alcibiade, che proprio grazie a esse aveva intrapreso una carriera politica così brillante, ma anche così sciagurata. A questo riguardo, basta leggere quanto scrive Platone in due diversi contesti. Il primo è rappresentato dall'*Alcibiade I*, 105a e ss., in cui Socrate, a colloquio con lo stesso Alcibiade, gli enumera tutte le qualità che possiede e che non solo gli faranno conquistare il potere nella città, ma lo collocheranno sullo stesso piano dei personaggi più ricchi e potenti, non solo greci ma anche orientali; il secondo, ancora più significativo in rapporto alla posizione espressa da Aristotele, si trova nel VI libro della *Repubblica* (495a e ss.), dove Platone mette in evidenza come il possesso di qualità straordinarie, se non si verificano le condizioni adatte al loro sviluppo, possa facilmente andare incontro a un processo di degenerazione che le trasforma nel loro opposto. In quei passi, Platone mette soprattutto sotto accusa l'ambiente familiare e sociale, in cui il giovane meglio dotato è ben presto corrotto dalle adulazioni e dalle lusinghe di cui è fatto oggetto, ed essendo dotato di eccellenti qualità, diventa grande nel male: si tratta di un destino che non

coinvolge, invece, chi è mediocre.[18] Aristotele si muove lungo questa stessa linea. Personaggi ricchi, belli e potenti diventano «piuttosto violenti e grandi criminali» (1295b9), mettendo in primo piano appunto la *hybris*, che può essere considerata in effetti la cifra distintiva del comportamento di Alcibiade. Questa violenza comporta la refrattarietà a essere governati, che – come Aristotele sottolinea – porta inevitabilmente alla prevaricazione.

Anche per quanto riguarda le componenti del carattere dei poveri, Aristotele fa riferimento alle opinioni comuni. La mancanza di ricchezze comporta un'assenza di autosufficienza che pone il cittadino in un perenne rapporto di dipendenza rispetto agli altri e, come si sottolinea in questo passo, si sopperisce spesso a questa situazione tramite azioni illegali. A differenza dei ricchi e dei potenti che sono grandi anche nel male, i poveri diventano piccoli criminali, e sviluppano comunque un carattere meschino, sottomettendosi inevitabilmente al potere dei ricchi.

Di qui deriva, nella città, quella situazione di aperta contrapposizione su cui Aristotele insiste: da una parte i ricchi, che non accettano di sottoporsi a nessuna forma di autorità, e dall'altra i poveri che si abbassano al livello degli schiavi. Il rapporto di amicizia politica, che nell'*Etica* indica come *homonoia*, concordia,[19] indispensabile all'unità, e di conseguenza alla sussistenza stessa della città, non può esistere tra queste due componenti, così come non si dà a livello antropologico e sociale tra padroni e schiavi. Su questo sfondo Aristotele ha modo di ribadire con ancora maggior forza la necessità della presenza e del ruolo politico dei *mesoi*: occupando una posizione mediana tra ricchi e poveri, si tengono lontani sia dall'ambizione per il potere sia dalla meschinità della sottomissione. Accomunati dalle stesse caratteristiche, i *mesoi* sono definiti anche «uguali», *isoi*, ed è proprio questa asserita uguaglianza a costituire la condizione per l'unità della città,[20] oltre che per la loro sicurezza, esentan-

[18] Su questi passi, cfr. il commento di Gastaldi 2003, in particolare 204-207.

[19] Si veda la definizione presente in *Etica Nicomachea* IX, 6, 1167a26-28: «Si dice che nelle città c'è concordia quando i cittadini la pensano allo stesso modo (*homonoein*) a proposito dei loro interessi e scelgono le stesse cose e mettono in pratica le decisioni comuni».

[20] Come fa notare Accattino 1986, 93-94, i cittadini *mesoi* sono uguali, *isoi*, se considerati in rapporto ai due estremi opposti, dei ricchi e dei poveri,

doli dal pericolo di entrare in conflitto con le altre componenti, i poveri e i ricchi. Ancora una volta Aristotele ricorre a una 'massima di virtù', garantita qui da una precisa *auctoritas*, l'antico poeta gnomico Focilide, nei cui versi viene chiaramente affermata la preferibilità del *meson* sia a livello privato sia in ambito politico.[21]

5. A questo punto Aristotele può ritenere provato che l'assetto politico migliore è quello in cui il potere è affidato ai *mesoi*, ma perché possa essere effettivamente realizzato occorre che costoro siano più numerosi sia dei ricchi sia dei poveri. Nel caso in cui questa situazione non si verifichi, sarà necessario stabilire un'alleanza con gli uni o con gli altri al fine di impedire che una componente domini incontrastata.[22] Aristotele insiste ancora sugli effetti devastanti derivanti, a livello politico, dalla supremazia o dei ricchi o dei poveri, recuperando i dati emersi dall'indagine compiuta nei primi capitoli del libro IV: la lotta per il potere che viene condotta da queste due componenti conduce inevitabilmente alle forme estreme di democrazia e di oligarchia, se non addirittura alla tirannide.

Rinviando alla trattazione che verrà condotta nel libro V l'analisi delle dinamiche che portano alla *metabole*, il mutamento dell'assetto interno di cui in quella sede sono indicate tutte le possibili varianti, Aristotele continua a ribadire i motivi della superiorità della *politeia dia ton meson*: la ripetitività che, a livello argomentativo, caratterizza questo capitolo rivela la gran-

---

ma non possono essere ritenuti uguali al loro interno, sebbene sia questo il dato che Aristotele intende accreditare.

[21] Di questo poeta vissuto nel VI sec. a.C. Aristotele cita qui il fr. 12 Gentili-Prato. Non si sa nulla della sua vita, ma occupava certamente un ruolo di primo piano tra i poeti gnomici arcaici. Isocrate, *A Nicocle* 43, menziona Esiodo, Focilide e Teognide come i «migliori autori di consigli per la vita umana». Sui frammenti di Focilide cfr. West 1978, 164-167.

[22] Aristotele riprende questo tema nel cap. 12, in cui, sottolineando ancora che l'assetto politico di cui una città si dota è l'esito del rapporto di forza instaurato tra le sue componenti, ribadisce la necessità di una presenza forte dei *mesoi*: quando questo gruppo è più numeroso dei ricchi e dei poveri, oppure soltanto di uno di questi due «estremi», la costituzione è stabile. Ai cittadini medi Aristotele attribuisce espressamente la funzione di «arbitro» (*diaitetes*) della situazione interna alla città (1296b38 e ss.).

de importanza che, nella sua riflessione politica, è assegnata a questo assetto.

Per confermarne ulteriormente la positività, Aristotele ricorre a un *semeion*, a un segno indicativo che vale come prova:[23] l'appartenenza ai *mesoi* delle grandi figure di legislatori presenti nella memoria collettiva dei Greci, a partite da Solone, Licurgo e Caronda per coinvolgere la «quasi totalità degli altri legislatori» (1296a 18-21). Queste affermazioni lasciano intendere che la capacità di emanare buone leggi è connessa al possesso di quella 'medietà' intesa sia come requisito sociale, sia come equilibrio e correttezza etica. Riguardo a Solone, la sua collocazione tra i *mesoi* non emerge in realtà dalle sue poesie, contrariamente a quanto viene qui affermato. Piuttosto si nota la continuità tra quanto si legge in questo passo e il cap. 5.3 della *Costituzione di Atene*: in quella sede, di Solone sono indicati due diversi aspetti, da una parte, l'appartenenza, per «natura (*physis*) e reputazione (*doxa*)», al gruppo dei *protoi*, cioè dei cittadini più eminenti, e dall'altra la collocazione tra i *mesoi* per quanto riguarda le ricchezze e la posizione. Proprio nel personaggio del legislatore ateniese Aristotele vede dunque realizzato compiutamente il connubio tra il possesso di una moderata agiatezza e il prestigio goduto all'interno della città, prerogative grazie alle quali pone rimedio alla *stasis* che dilacera Atene. Per quanto riguarda Licurgo, il legislatore di Sparta, Aristotele nega che fosse re, come era opinione di alcuni, e attribuisce la stessa collocazione sociale 'media' anche a Caronda, legislatore di Catania.[24]

---

[23] Non sembra che, in questo passo, il *semeion* abbia lo stesso senso tecnico che gli viene attribuito da Aristotele in *Analitici primi* II, 27 sia in *Retorica* I 2, 1357b10 e ss., dove l'attenzione si concentra sulla riconducibilità del segno a una premessa di un sillogismo o di un entimema. Qui il termine è assunto nel senso più generico di fatto che può essere addotto a sostegno di quanto Aristotele sostiene, e cioè il ruolo positivo svolto da legislatori appartenenti al gruppo dei *mesoi*, grazie alle qualità che posseggono. Secondo Newman, IV 1902, 218, che adotta comunque una formula dubitativa, Aristotele intenderebbe dimostrare con questa casistica che la costituzione media è la migliore.

[24] Sulla collocazione sociale di Licurgo, Strabone X 4, 18-19 riferisce l'opinione di Eforo secondo cui egli aveva regnato per qualche tempo, recandosi poi a Creta e successivamente all'oracolo di Delfi, per poi fare ritorno a Sparta e promulgare le sue leggi; Plutarco, *Solone* 16, afferma con sicurezza che Licurgo era l'undicesimo discendente di Eracle e che era stato re di Sparta per molti anni. Questo suo statuto gli aveva conferito quel potere e quel-

Nell'ultima parte del capitolo Aristotele torna a misurarsi con il problema della realizzabilità della *politeia dia ton meson*, a cui ha già accennato precedentemente, mostrando come l'applicazione del progetto sia legata alla consistenza numerica dei cittadini 'medi'. Ora Aristotele riconosce apertamente che i *mesoi* sono spesso poco numerosi (1296a24): è questa la ragione per la quale le due costituzioni maggiormente presenti nel mondo greco, come è già stato rilevato nei capitoli iniziali del libro IV, sono la democrazia e l'oligarchia. L'instaurarsi di un assetto democratico o oligarchico è il «premio della vittoria», l'*athlon* (1296a30), come quello che si riporta nei vari tipi di competizione, e che in questo caso è l'esito del rapporto di forza che sussiste tra le due parti della città. In questa situazione, non vi è spazio per una «costituzione comune e fondata sull'uguaglianza» (1296a29-30) e si dà luogo invece a quella contrapposizione interna, di cui Aristotele ha già parlato, tra dominatori e sottomessi,[25] paragonabile a quella che intercorre tra padroni e schiavi, e che fa venir meno la regola dell'alternanza – comandare ed essere comandati a turno – vigente tra cittadini liberi e uguali. In questo passo, Aristotele fa risalire la responsabilità di questa dinamica alle lotte per l'egemonia che hanno messo di fronte Atene e Sparta:[26] ciascuna aveva imposto il proprio sistema politico alle città alleate o soggette. Ne è conseguito che sono sempre mancate le condizioni per la realizzazione di quella costituzione dei *mesoi* di cui si sono qui illustrate tanto ampiamente le caratteristiche.

---

l'autorità che invece erano mancati a Solone. La legislazione di Caronda è citata, insieme a quella di Zaleuco, nel cap. 12 del libro II della *Politica* (1274a 22-25). Poco più oltre, a 1274b 5-8, Aristotele afferma che le leggi di Caronda non contenevano nulla di speciale, e si distinguevano solo per la precisione con cui erano redatte. In questi passi non si fa nessun riferimento alla collocazione sociale di Caronda.

[25] A 1296a 27-29 Aristotele esprime questa contrapposizione con i termini di *staseis* e *machas*, conflitti interni e battaglie, connotati perciò da una estrema violenza, il cui esito, per la parte che risulta vincente, è il *kratein*, l'esercizio del potere come dominio. Sulle efferatezze che accompagnano questo tipo di lotte è sempre istruttiva la narrazione tucididea della *stasis* di Corcira in III 82-84.

[26] Aristotele sottolinea questo tipo di comportamento delle due città anche in V 7, 1307b22.24.

Aristotele osserva tuttavia che «uno solo tra quelli che un tempo detennero l'egemonia si persuase a concedere questo ordinamento» (1296a38-40): una *politeia dia ton meson* è stata attuata nel passato, da un capo politico che rimane del tutto anonimo, e rispetto al quale manca anche qualsiasi riferimento temporale preciso. Gli studiosi hanno avanzato numerose ipotesi, che sono destinate a rimanere tali.[27] Due opzioni, molto diverse e anche molto distanti tra loro temporalmente, sono considerate le più probabili, ma entrambe suscitano difficoltà: Solone e Teramene.

Per quanto riguarda Solone, nel cap. 12 del libro II, Aristotele afferma che egli è considerato da alcuni un legislatore valente (*spoudaion*), avendo risolto la crisi della città *meixanta kalos ten politeian*, istituendo cioè un assetto politico in cui erano compresenti organi oligarchici, come l'Areopago, aristocratici, come le magistrature elettive, e democratici, come i tribunali popolari. Nonostante l'espressione usata da Aristotele, che menziona espressamente un'operazione di *mixis*, la costituzione soloniana non si basa sui *mesoi*, ed è del resto definita, in questo stesso passo, come *patrios demokratia*, quella democrazia ancestrale che per gli esponenti del moderatismo ateniese del IV secolo costituisce il modello politico a cui tornare.

Riguardo a Teramene, la sua figura e la sua opera sono ampiamente analizzate nella *Costituzione di Atene*, meritando da parte di Aristotele un giudizio complessivamente positivo. Teramene viene anzitutto citato nel cap. 28.3, dove compare nella rassegna degli uomini politici che hanno guidato, in Atene, coloro che sono definiti dapprima come *gnorimoi* e poi come *euporoi,* cioè le persone ragguardevoli, in vista, che coincidono

[27] Un primo problema riguarda lo stabilire se questo uomo politico abbia esercitato l'egemonia sull'intera Grecia o in una specifica città: Newman, IV, 1902, 220 n. 38 propende per la seconda ipotesi e, quanto all'identità del personaggio, lo individua in Teramene. Per un'ampia discussione sullo stesso tema cfr. Gehrke 1996, 364-365, il quale ritiene comunque che sia impossibile risalire all'identificazione di questa figura. Per un elenco delle diverse opzioni, che spaziano da Licurgo, a Solone, a Pittaco, fino ad arrivare a nomi più recenti, come quelli di Antipatro o Alessandro il Macedone, cfr. Andrews 1952, 141-144, che per parte sua propone, senza alcun solido fondamento, la candidatura di Ermia di Atarneo, presso il quale si erano recati prima i due accademici Erasto e Corisco, poi Aristotele stesso, che ne aveva sposato la figlia adottiva Pizia.

con i ricchi. Poco più oltre, nella messa a punto conclusiva collocata alla fine del capitolo (28.5), Aristotele annovera Teramene tra i *beltistoi*, cioè tra i politici migliori del IV secolo, insieme a Nicia e a Tucidide di Melesia; si preoccupa, tuttavia, di giustificare questa affermazione, riconoscendo che, se questi ultimi sono, per accordo generale, uomini *kaloi kagathoi*, Teramene è oggetto di giudizi contrastanti, a motivo del fatto che al suo tempo si erano verificati rivolgimenti costituzionali. Questa valutazione negativa è l'esito, a parere di Aristotele, di un'analisi superficiale dell'operato di questo personaggio, che non deve essere considerato un «distruttore di tutti i regimi» ma, al contrario, un loro sostenitore fino a che si sono mantenuti nella legalità.[28] Appare chiara, qui, l'allusione ai ruoli giocati da Teramene dapprima come uno dei principali fautori del colpo di stato del 411 – il che comporta, nella prospettiva aristotelica, accusare la democrazia ateniese di illegalità[29] –, poi quale responsabile, come Aristotele spiega nel cap. 33, della caduta di questo regime e infine quale membro del governo dei Trenta, salvo distaccarsene, andando incontro alla morte. Proprio di questo ultimo tratto della vita di colui che, nel cap. 28, viene definito un *agathos polites*, un buon cittadino per la sua disponibilità a prendere parte a tutti i tipi di *politeia*,[30] viene fornito un quadro apologetico (cap. 36): Teramene, sdegnato per ciò che sta accadendo, cerca di persuadere i Trenta a desistere dalle loro

[28] Secondo Harding 1974, 110 Aristotele si serve qui di un artificio retorico: il riferimento all'opinione di autori avversi a Teramene è solo fittizio, ed è utilizzato per introdurre il giudizio positivo sul suo operato nel periodo drammatico del colpo di stato oligarchico, giudizio elogiativo che viene a sommarsi a quelli presenti nelle righe immediatamente precedenti. L'articolo di Harding, che si basa su un'attenta analisi delle fonti, è molto utile per ricostruire la personalità contraddittoria di Teramene e insieme la difformità dei giudizi di cui è stato fatto oggetto. Su questo tema si veda anche Bearzot 1979.

[29] A questo riguardo Rhodes 1993, 361 osserva che non è chiaro individuare quali siano le illegalità commesse dalla democrazia prima del 411, alle quali Teramene si sarebbe opposto. A questo fondamentale commento si rinvia per l'analisi dettagliata di tutti i passi qui citati della *Costituzione di Atene*.

[30] Si tratta della definizione di buon cittadino che si trova nel cap. 4 del libro III della *Politica*: essa si commisura sempre alla costituzione, cioè si estrinseca nel fornire il proprio appoggio all'assetto politico vigente (1276b27-31).

prepotenze e a consentire che i *beltistoi*, i «migliori», partecipino al governo, provocando, con questa opposizione, la propria condanna.

Nonostante tracci un ritratto così positivo di Teramene, Aristotele non nasconde che il regime dei Quattrocento era stato un'oligarchia, venuta a interrompere una tradizione democratica lunga ormai circa un secolo, dalla cacciata cioè dei Pisistratidi, Si tratta di un rilievo ripreso certamente da Tucidide (VIII 68. 4) che, rievocando gli stessi avvenimenti, sottolinea come questa impresa – privare cioè gli Ateniesi della loro libertà – non era certo facile, ma era portata avanti da uomini numerosi e intelligenti. Il suo giudizio su Teramene non è positivo come quello di Aristotele: come emerge dal cap. 89, sempre del libro VIII, ai responsabili del colpo di stato oligarchico – tra cui Teramene, cui viene assegnata una posizione di preminenza (VIII 68. 4) – viene imputata l'ambizione personale, che conduce a un conflitto interno al gruppo dirigente dell'oligarchia (VIII 89. 3)

Una maggiore uniformità di giudizio tra Aristotele e Tucidide si riscontra invece riguardo alla Costituzione dei Cinquemila, sebbene siano differenti i resoconti, e i giudizi, relativi alla sua istituzione, una prova, secondo alcuni storici, della difficoltà oggettiva di risalire all'autentica fisionomia di questo assetto.[31] In Tucidide, la proposta fatta dai Quattrocento di consentire la partecipazione al governo a non più di cinquemila cittadini – quelli in grado di contribuire con il loro denaro e con le loro persone, cioè attraverso la prestazione militare, alla vita della città – viene definita una mossa pretestuosa da presentare al popolo, dal momento che gli oligarchi non avevano alcuna intenzione di rinunciare al loro potere assoluto (VIII 65.3-66.1); la ricostruzione di Aristotele è molto più articolata, in quanto sostiene che la Costituzione dei Cinquemila era stata il frutto di una proposta la cui realizzazione doveva richiedere una serie di procedure complesse. Si trattava dunque di una costituzione «per il futuro» (*eis ton mellonta chronon*: 31.1), benché i cittadini fossero stati scelti, e selezionati sulla base della loro possi-

[31] Secondo Vlastos 1952, 189 si tratta di «one of the most confused and difficult chapters of Greek constitutional history». Sulle difficoltà inerenti l'individuazione dell'assetto politico adottato in questo periodo insiste anche G. E. M. de Ste Croix 1956.

bilità di *leitourgein*, cioè di svolgere un ruolo e un servizio attivo *somasin kai chremasin*, a livello personale e con le proprie sostanze, ripetendo quanto si legge in Tucidide.

L'effettiva instaurazione della costituzione dei Cinquemila sarebbe avvenuta solo dopo la caduta dei Quattrocento, e al riguardo Aristotele mutua anche in questo caso da Tucidide il giudizio positivo su questo assetto, sebbene con accentuazioni diverse. Per lo storico, «quella fu la prima volta in cui ai miei tempi gli Ateniesi abbiano mostrato di governarsi bene: avvenne infatti una moderata mescolanza (*metria* […] *xynkrasis*) dei pochi e dei molti», e cioè dei ricchi e dei poveri,[32] capace di contribuire a risollevare le sorti così compromesse di Atene; in Aristotele è la figura di Teramene, non menzionato per contro da Tucidide, a essere responsabile – come si è già detto precedentemente – della caduta dei Quattrocento e dell'affidamento del potere ai Cinquemila. Benché concordi con Tucidide circa la positività di questo assetto, Aristotele non accenna al carattere misto della costituzione di cui ritiene Teramene il principale fautore, limitandosi a qualificare la Costituzione dei Cinquemila come il regime basato sugli opliti.[33]

L'identità di quell'unico personaggio che avrebbe realizzato la costituzione dei *mesoi* rimane misteriosa, ma si tratta comunque, per Aristotele, di un evento accaduto nel passato, che non trova riscontro nella realtà a lui contemporanea: nelle città, anche per la mancanza di uomini politici adeguati, si dà luogo a un assetto in cui esistono dominatori e dominati, il che equivale a dire, come ha affermato precedentemente, padroni e schiavi.

[32] Così infatti si legge in Tucidide, VIII 97, 2 e secondo Ste Croix 1956, 7-8 è improprio tradurre, come avviene per lo più, i termini «pochi» e «molti» con «oligarchia» e «democrazia», dal momento che essi vanno intesi in senso sociale: i primi come gli esponenti delle classi proprietarie, e in questo caso il ceto oplitico, i secondi come i teti, ai quali, secondo lo storico, erano pur sempre conservati alcuni diritti politici, come la partecipazione all'Assemblea e ai tribunali. Se così non fosse, non si spiegherebbe l'affermazione di Tucidide circa la *metria xynkrasis*.

[33] Cfr. *Costituzione di Atene* 33, 2: Aristotele si limita a rilevare che si ritiene (*dokousi*) che Atene fu ben governata in queste circostanze, quando la guerra continuava e il governo era formato da coloro che appartenevano agli opliti, cioè a quegli *hopla parechomenoi* di cui parla Tucidide (VIII 97, 1)

6. La costituzione dei *mesoi* è dunque un regime irrealizzabile? Le argomentazioni che Aristotele avanza nell'ultima parte del cap. 11 sembrano preludere a questo esito, tenendo conto soprattutto – come si è visto – del numero esiguo di questa tipologia di cittadini, soverchiati dal peso politico dei democratici o degli oligarchi. La soluzione che viene suggerita per superare questa difficoltà, e cioè l'alleanza dei *mesoi* con l'una o con l'altra componente, sembra prospettare una via di uscita all'*impasse*: occorre dar luogo all'assetto che più si avvicina a quello mediano.[34] Se questa è la risposta, appare inevitabile pensare che per Aristotele l'alternativa sia rappresentata dalla *politia*, di cui la costituzione dei *mesoi* rappresenta un caso particolare. Pur in assenza del requisito della virtù, questa costituzione è – come si è visto – l'esito di una *mixis*, che prende a prestito le modalità di esercizio del potere dalla democrazia e dall'oligarchia, ma armonizzandole a tal punto da non rendere più riconoscibile la loro origine.

È evidente che un simile esito deve essere il frutto di un accordo tra democratici e oligarchici, disposti ciascuno a rinunciare a parte delle loro prerogative. Per quanto riguarda il *demos*, la fissazione di un censo per la partecipazione all'Assemblea, come Aristotele sostiene nel cap. 9, escluderà i più poveri, e i ricchi saranno tenuti a moderare le loro pretese nell'esercizio del potere. Come nota giustamente Accattino, «i poveri vengono presi in considerazione se sono mediamente abbienti e i ricchi vengono costretti in regole che dovrebbero far loro assumere il comportamento politico dei *mesoi*».[35] Si spiega così il ruolo assegnato alla *politia* nello schema di classificazione delle costituzioni presente nel cap. 7 del libro III, e in particolare la sua collocazione tra gli assetti corretti, come 'controparte' buona della democrazia.

Tenendo conto delle condizioni che rendono possibile la *politia*, ci si può chiedere se anch'essa, a sua volta, sia effettivamente una costituzione possibile. Il quadro che Aristotele disegna all'inizio del libro IV, tutto percorso dalla contrapposizione violenta tra democrazia e oligarchia, tema per altro continua-

[34] 1296b7 e ss.
[35] Accattino 1986, 98.

mente rievocato anche nei capitoli dedicati alla *politia*, rende problematica anche la realizzazione di questo assetto.

La storia sociale del IV secolo non sembra mostrare che i contrasti tra le componenti della città, tra poveri e ricchi, si siano mai attenuati. Se è vero che le misure economiche adottate da Eubulo contribuiscono a riportare sotto controllo una situazione finanziaria deteriorata, di cui sono per altro una testimonianza le opere di Senofonte, è anche in questo caso Isocrate a fornire una prova, soprattutto nell'*Areopagitico*, della situazione difficile dei poveri, non più mantenuti a spese della città, e al tempo stesso del malcontento dei ricchi, che si trovano a sostenere liturgie sempre più gravose.[36] Già Platone nella *Repubblica* aveva sostenuto che ciascuna città ne racchiude in realtà almeno due, appunto quella dei ricchi e quella dei poveri, nemiche l'una all'altra (IV 422e), ma è proprio alla metà del IV secolo che questa polarità diviene particolarmente destabilizzante.

Si tratta di un conflitto che non viene risolto con un accordo pacifico tra le parti, come auspica Aristotele. Se già Isocrate invita Filippo di Macedonia[37] a fondare, nei territori d'Oriente che saranno conquistati, un certo numero di città in grado di accogliere «quanti ora vagano di luogo in luogo senza mezzi di sussistenza e distruggono ogni cosa in cui si imbattono», e cioè i poveri, i nullatenenti, nel 322 il decreto di Antipatro, governatore macedone della Grecia, a seguito della definitiva sconfitta di Atene nella guerra lamiaca, restringe la cittadinanza ai soli cittadini possidenti. Si instaura pertanto un regime censitario, in cui la soglia di accesso alle cariche è il possesso di duemila dracme, e che restringe il corpo politico a novemila cittadini. Benché alcuni studiosi abbiano sostenuto che questo assetto di Atene sia stato influenzato dal modello di *politia* delineato da Aristotele – con cui Antipatro era in stretti rapporti di amicizia –,[38] la drastica riforma operata dal governatore macedone non sembra corrispondere a quel modello.[39] Affidando il potere ai ricchi – sebbene la soglia di reddito imposta non sia particolarmente

[36] Sulla posizione di Isocrate, che interpreta le preoccupazioni dei ceti abbienti, cfr. Gastaldi 2000.

[37] *Filippo* 120.

[38] Si veda, per citare un autorevole esempio, Barker 1959, 215.

[39] Un quadro al tempo stesso completo e molto equilibrato è fornito, al riguardo da Poddigghe 1997.

elevata – il nuovo regime si conforma senz'altro, in misura maggiore, agli auspici di Isocrate e di tutti coloro che, come lui, avevano preso posizione contro l'asserito parassitismo dei nullatenenti: l'estromissione dalla cittadinanza equivale all'espulsione dalla città, che viene in tal modo, per usare proprio l'espressione isocratea, «raddrizzata».

Bibliografia

P. Accattino, *L'anatomia della città nella* Politica *di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986.

P. Andrews, *Politics* iv. 11. 1296a 38-40, «The Classical Review», 2 (1952), pp. 141-144.

E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover, New York 1959 (prima edizione Methuen & Co. 1906).

L. Bertelli, *Eidos dikaiarchikon*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 97 (1962-1963), pp. 175-209.

L. Bertelli, L. Moggi (eds.), *Aristotele. La Politica*, Libro IV, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2014.

J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1982.

C. Bearzot, *Teramene tra storia e propaganda*, Istituto Lombardo (Rend. Lett.), 112 (1979), pp. 195-219.

G.E.M. de Ste Croix, *The Constitution of the Five Thousand*, «Historia», 5 (1956), pp. 1-23.

A. Kamp, *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Valentino editore, Napoli 1993.

S. Gastaldi, *Lo* spoudaios *aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos», 8 (1987), pp. 63-104.

S. Gastaldi, *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 253-290.

S. Gastaldi, *La città* sophron *di Isocrate*, in M. Migliori (ed.), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Istituto italiano per gli studi filosofici, La città del sole, Napoli 2000, pp. 425-457.

S. Gastaldi, Bios hairetotatos. *Generi di vita e felicità in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2003.

P. Harding, *The Theramenes Myth*, «Phoenix», 28 (1974), pp. 101-111.
W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. IV, Clarendon Press, Oxford 1904.
C. Pacchiani, *La "politeia" come "mixis" in Aristotele*, «Filosofia politica», 19 (2005), pp. 25-32.
E. Poddigghe, *La natura del tetto censitario stabilito da Antipatro per l'accesso al* politeuma *di Atene nel 322 a.C.*, «Dialogues d'histoire ancienne», 23 (1997), pp. 47-82.
P.J. Rhodes (ed.), *A Commentary on the Aristotelian* Athenaion Politieia*,* Clarendon Press, Oxford 1993.
C.J. Rowe, *Aims and Methods in Aristotle's Politics*, «The Classical Quarterly», 27 (1977), pp. 159-172.
E. Schütrumpf, H.-J. Gehrke (Hrsg.), *Aristoteles. Politik*, Buch IV-VI, Akademie Verlag, Berlin 1996.
B. Snell, *Massime di virtù*, in Id., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. Einuaudi, Torino 1973[5].
B. Snell, *I sette sapienti, vite e opinioni*, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005.
G. Vlastos, *The constitution of the Five Thousand*, «The American Journal of Philology», 73 (1952), pp. 189-198.
H. van Wees, *Greek Warfare. Myths and Realities*, Duckworth, London 2004.
M.L. West, *Phocylides*, «Journal of Hellenic Studies», 98 (1978), 164-167.

FRANCESCA SCROFANI

LA LEGGE COME δόγμα πόλεως NELLE *LEGGI* E NEL *MINOSSE*

1. *Introduzione*

Nelle *Leggi* e nel *Minosse* pseudo-platonico troviamo la stessa definizione della legge come δόγμα πόλεως. Tale convergenza ha spesso suscitato l'attenzione dei lettori del *Minosse* che hanno sostenuto la tesi secondo la quale il *Minosse* sarebbe un *collage* poco coerente di vari dialoghi autentici tra cui le *Leggi*;[1] al contrario, essa è stata recentemente minimizzata quando la teoria da difendere era di segno opposto, e cioè sostenere che il *Minosse* è stato scritto prima che Platone scrivesse le *Leggi* come fa Dalfen: che l'espressione δόγμα πόλεως appaia soltanto in questi due dialoghi sarebbe secondo questo studioso una coincidenza di tradizione.[2] La ragione di tale teoria interpretativa va ricercata nella tesi di fondo che Dalfen sostiene nel suo saggio e cioè che un gruppo di dialoghi spuri sarebbero stati scritti da alcuni studenti di Platone riuniti in una sorta di semi-

[1] Heidel 1896, 38-39 n.6, sostiene che si tratta di una ripresa di *Leggi.* Cfr. anche p. 42: «but there can be no doubt that our author has borrowed largely, and not always judiciously, from Plato, and we may safely affirm that he intended his dialogue to pass for Platonic»; Isnardi-Parente 1954, 46, non nota la dipendenza dalle *Leggi* ma pensa invece che si tratti dell'uso di un vocabolario sofistico; anche Müller 1975, 182 n.1, sostiene che tale definizione della legge appartenga alla tradizione sofistica a cui sia quella delle *Leggi* che quella del *Minosse* si rifanno indipendentemente; cfr. anche Müller 1995, 252 n. 25; Morrow 1960, 35-39, ha difeso il rapporto stretto tra le *Leggi* e il *Minosse*, che considera un dialogo incompiuto scritto probabilmente da Platone per creare un'introduzione alle *Leggi*; Manuwald 2005, 145 n.48, sostiene che l'espressione dipende direttamente dalle *Leggi*; anche Brisson 2014, 457, richiama *Leggi* 644d.

[2] Dalfen 2009, 91.

nario comune nel periodo in cui quest'ultimo elaborava il *Gorgia*.[3] Mi sembra tuttavia difficile considerare una semplice coincidenza il fatto che la legge venga definita come δόγμα πόλεως in entrambi questi dialoghi, che non solo sono accomunati dallo stesso tema, la legge, ma che intrattengono inoltre un rapporto particolare fra di loro giacché l'uno è sentito all'interno del *Corpus* come un'introduzione all'altro.[4] Le due tesi, quella di coloro che sostengono che il *Minosse* riprenda in maniera superficiale le *Leggi* e quella di Dalfen che lo reputa l'opera di uno studente, condividono gli stessi presupposti, e cioè negare qualunque valore al dialogo, declassandolo come copia o come opera di uno studente.

Al contrario, una lettura attenta del *Minosse*, che è un'opera riconducibile all'Accademia antica e scritta probabilmente in un periodo non molto lontano dalle *Leggi*,[5] mostra che il dialogo possiede una logica interna e un metodo argomentativo precisi e che quest'ultimo è fondato sempre su un'attenzione alla polisemia dei termini impiegati. I ragionamenti fanno sempre leva sulla polisemia delle parole e prendono sempre spunto da giochi di parole o da espressioni già presenti nei dialoghi politici autentici di Platone. Nelle pagine che seguono vedremo che la definizione della legge come δόγμα πόλεως nel *Minosse* è una ripresa delle *Leggi*, anche se avulsa dal contesto in cui Platone l'aveva inserita in quest'opera. Tale ripresa è da un lato motivata dalla volontà di correggere differenti e errate interpretazioni a cui tale sintagma poteva andare incontro e dall'altro volta a condurre una riflessione originale sulla legge che è propria dell'autore del *Minosse* e che prende spunto dalle potenzialità semantiche del sostantivo δόγμα. Vedremo dunque che la definizione della legge come δόγμα πόλεως, è ambigua e può corrispondere a due tipi differenti di legittimazione.

---

[3] Dalfen 2009, 27ss.

[4] Secondo la testimonianza di D.L. III, 60-62, il *Minosse* viene sistemato da Trasillo nella nona tetralogia che comprende nell'ordine: *Minosse*, *Leggi*, *Epinomide* e *Lettere* e da Aristofane di Bisanzio nella terza trilogia, che comprende *Leggi*, *Epinomide* e *Minosse*.

[5] Isnardi-Parente 1954, lo riconduce all'epoca di Speusippo; Pangle 1987, ne rivaluta il contenuto in sintonia con le tesi platoniche; Morrow 1960, sostiene che si tratta di un abbozzo lasciato incompiuto da Platone stesso; Rowe 2000, lo colloca nell'ambito dell'Accademia; Brisson 2014, insiste sulla stesura in un periodo non molto lontano dalle *Leggi*.

2. *La legge come* δόγμα πόλεως *nelle* Leggi

Nelle *Leggi* compaiono due definizioni esplicite della legge: la legge è definita nel primo libro come δόγμα πόλεως κοινόν, «credenza comune della città», e nel quarto libro come διανομὴ τοῦ νοῦ, «distribuzione della ragione».[6] Entrambe queste definizioni creano un legame tra la legge e la parte razionale dell'anima umana: nel primo caso, come vedremo, si tratta del λογισμός e nel secondo caso del νοῦς. La prima definizione è stata diversamente tradotta e le traduzioni del termine δόγμα oscillano tra «credenza» e «decreto».[7] In realtà, come vedremo, l'oscillazione tra queste traduzioni non è casuale e dipende dalla polisemia di δόγμα. Vedremo anche che è proprio su tale polisemia che il passo del *Minosse* è costruito. Fatte queste premesse, analizziamo innanzitutto qual è il significato della legge come δόγμα πόλεως κοινόν nelle *Leggi* e il contesto discorsivo nel quale tale definizione viene enunciata.

L'Ateniese apre il dialogo con una critica al modo in cui i suoi due interlocutori, Clinia il cretese e Megillo lo spartano, intendono la logica delle loro costituzioni.[8] In effetti per entrambi le costituzioni spartana e cretese hanno una finalità ben precisa, la vittoria in guerra, per ottenere la quale tutte le istituzioni sia pubbliche che private sarebbero organizzate.[9] Esse verterebbero quindi sulla sola virtù del coraggio.[10] L'Ateniese critica questo modo di intendere le costituzioni perché un vero legislatore non impronta la costituzione su una sola parte della virtù, e cioè sul coraggio, né deve legiferare seguendo i bisogni contingenti della città: un vero legislatore guarda alla totalità

[6] Pl. *Leg*. 644d e 714a; per una discussione su queste due definizioni cfr. Brisson 2008.

[7] Traducono con 'credenza': Des Places 1951, 29, «croyance publique de la cité»; Schöpsdau 1994, 31, «überzeugung einer Stadt»; Lisi 1999, 230, «doctrina común del estado»; invece con 'decreto': Bury 1926, «public decree of the State»; Adorno 1988, 60, «pubblico decreto»; Brisson 2006, 101, «décret commun de la cité» il quale ricorda anche a p. 347 che δόγμα nelle *Leggi* significa per lo più 'croyance': «le terme est employé ici de façon particulière, puisque la "conviction" est imputée à la cité elle-même, considérée comme un sujet de connaissance et de conviction».

[8] Per un'analisi del primo libro delle *Leggi* cfr. Lisi 1987.

[9] Pl. *Leg*. 625d-626b.

[10] Pl. *Leg*. 629a-630d.

della virtù, basandosi su una scala di valori che comprende i beni divini e i beni umani.[11] Ciò che l'Ateniese afferma è quindi che in generale una costituzione è sempre improntata su un insieme di valori che trasmette a coloro che le sono sottomessi e che in particolare, perché la costituzione sia giusta, occorre che essa sia improntata sull'insieme delle virtù umane e divine. Rispetto ai suoi interlocutori l'Ateniese si pone dunque su un piano prescrittivo e non descrittivo: egli cioè non descrive la legge quale essa è in un luogo preciso, ma quale essa dovrebbe essere se fosse completamente giusta.

L'Ateniese propone allora di analizzare tali virtù, cominciando proprio dal coraggio e definendolo non soltanto come una «battaglia contro le paure e i dolori» come Clinia e Megillo vorrebbero a causa della loro visione militaristica della costituzione e della società, ma anche e soprattutto come una battaglia «contro i desideri e i piaceri».[12] Ma le istituzioni cretesi e spartane, se prevedono degli esercizi per allenare i cittadini contro le paure e i dolori in vista della guerra, non hanno nessuna istituzione che li eserciti contro i desideri e i piaceri. La discussione viene allora a vertere sul ruolo educativo del vino e dei banchetti che sono vietati dalle costituzioni spartane e cretesi ma che in realtà si rivelano degli strumenti efficaci per esercitare i desideri.[13]

Per comprendere la definizione della legge come δόγμα πόλεως è dunque importante capire che dolori e piaceri stanno al centro del discorso legislativo e insieme educativo dei primi libri delle *Leggi*: il profondo intreccio tra questi elementi – la legislazione e le due pulsioni ataviche radicate nell'uomo e cioè dolore e piacere – è ben riassunto dalle parole dell'Ateniese: «quando si indaga sulle leggi, quasi tutta la ricerca verte sui piaceri e sui dolori nelle città e nei caratteri delle persone: queste sono due sorgenti che la natura lascia zampillare liberamente, e chi vi attinge dove, quando e quanto bisogna è felice – città o individuo o altro essere vivente che sia – mentre chi vi attinge in modo avventato e senza scegliere il momento opportuno è

[11] Pl. *Leg.* 631b-d.
[12] Pl. *Leg*. 633d.
[13] Pl. *Leg*. 635b.

condannato a vivere la condizione opposta».[14] Una volta fatte queste premesse, diventa più chiara la definizione della legge come δόγμα πόλεως e il suo rapporto con il piacere e con il dolore che troviamo in questo passaggio:

{ΑΘ.} Οὐκοῦν ἕνα μὲν ἡμῶν ἕκαστον αὐτὸν τιθῶμεν;
{ΚΛ.} Ναί.
{ΑΘ.} Δύο δὲ κεκτημένον ἐν αὑτῷ συμβούλω ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε, ὧ προσαγορεύομεν ἡδονὴν καὶ λύπην;
{ΚΛ.} Ἔστι ταῦτα.
{ΑΘ.} Πρὸς δὲ τούτοιν ἀμφοῖν αὖ δόξας μελλόντων, οἷν κοινὸν μὲν ὄνομα ἐλπίς, ἴδιον δέ, φόβος μὲν ἡ πρὸ λύπης ἐλπίς, θάρρος δὲ ἡ πρὸ τοῦ ἐναντίου· ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις λογισμὸς ὅτι ποτ' αὐτῶν ἄμεινον ἢ χεῖρον, ὃς **γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται**.

At. Ammettiamo che ciascuno di noi è uno?
Cl. Sì.
At. E che possiede in sé due consiglieri contrari e privi di ragione, che chiamiamo piacere e dolore?
Cl. È così.
At. Oltre a questi due, possiede due opinioni su ciò che accadrà, a cui diamo il nome comune di 'attesa' e i nomi specifici di 'paura' nel caso in cui l'attesa sia di un dolore, e di 'coraggio' nel caso in cui l'attesa sia del suo contrario: su tutte queste cose la ragione calcolatrice ci permette di valutare ciò che tra esse è migliore o peggiore; essa, **una volta divenuta una convinzione comune della città, prende il nome di legge**. (Pl. *Leg*. 644c-d, nostra trad.)

Notiamo innanzitutto la porosità tra il piano individuale e quello collettivo. La descrizione del funzionamento della psicologia individuale di «ciascuno di noi» si trasforma in una descrizione della legge cittadina: se l'individuo da parte sua possiede il λογισμός, la «ragione calcolatrice», anche la città, su scala collettiva, possiede una parte razionale che si estrinseca nel νόμος, la legge, definita come una «convinzione comune della città».

La scelta individuale e collettiva tra il piacere e il dolore presuppone un'antropologia che l'Ateniese spiegherà dettagliatamente poco dopo nel testo con la celebre immagine dell'uomo-marionetta: l'uomo è una marionetta tirata dalle corde ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε, «opposte e prive di ragione», del piacere e del

[14] Pl. *Leg*. 636d-e, trad. Ferrari, Poli.

dolore che portano ad agire secondo la virtù e il vizio.[15] Su queste corde, ferrigne e dure, domina la corda tenera e aurea della ragione:

μιᾷ γάρ φησιν ὁ λόγος δεῖν τῶν ἕλξεων συνεπόμενον ἀεὶ καὶ μηδαμῇ ἀπολειπόμενον ἐκείνης, ἀνθέλκειν τοῖς ἄλλοις νεύροις ἕκαστον, ταύτην δ' εἶναι **τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσῆν καὶ ἱεράν, τῆς πόλεως κοινὸν νόμον ἐπικαλουμένην**.

La ragione dice che ciascuno seguendo sempre una delle trazioni senza mai lasciarla, deve tirare contro le altre corde, **e che questa è la trazione aurea e sacra della ragione calcolatrice, chiamata legge comune della città**. (Pl. *Leg*. 644e-645a, nostra trad.)

Notiamo che sia nel primo passaggio che nel secondo lo scopo dell'Ateniese è ri-definitorio, e cioè volto a dare una definizione corretta di ciò che in genere prende il nome di (ἐπονομάζειν e ἐπικαλεῖν) legge. In questo secondo passaggio, che segue quello precedente, la definizione della legge come δόγμα πόλεως viene specificata: prima era stato detto che si dà il nome di legge (ἐπωνόμασται νόμος) al λογισμός, alla ragione che opera il calcolo razionale nella scelta tra piacere e dolore nel momento in cui da individuale diviene un δόγμα πόλεως, una «convinzione della città»; adesso viene esplicitato che è chiamata legge (νόμον ἐπικαλουμένην) l'ἀγωγή, la «trazione» della corda della ragione calcolatrice. Nel secondo libro delle *Leggi,* riprendendo l'immagine della marionetta, l'educazione viene definita come «l'attrazione e la trazione (ὁλκή τε καὶ ἀγωγή) dei giovani verso il principio definito corretto dalla legge»:[16] se il λογισμός, la ragione calcolatrice, deve essere la guida dell'uomo-marionetta, allora l'educazione è definita come l'esercizio della corda del λογισμός nella gestione delle altre due corde del piacere e del dolore.

Ma che cosa legittima la legge, questa «credenza della città» capace di condurre gli uomini individualmente e collettivamente nella scelta tra il piacere e il dolore? La risposta viene data dall'Ateniese stesso:

---

[15] Pl. *Leg*. 644e.

[16] Pl. *Leg*. 659d: παιδεία μέν ἐσθ' ἡ παίδων ὁλκή τε καὶ ἀγωγὴ πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον.

ὅτι πόλιν καὶ ἰδιώτην, τὸν μὲν λόγον ἀληθῆ **λαβόντα** ἐν ἑαυτῷ περὶ τῶν ἕλξεων τούτων, τούτῳ ἑπόμενον δεῖ ζῆν, πόλιν δὲ ἣ **παρὰ** θεῶν τινος ἢ **παρὰ** τούτου τοῦ γνόντος ταῦτα λόγον **παραλαβοῦσαν**, νόμον θεμένην, αὐτῇ τε ὁμιλεῖν καὶ ταῖς ἄλλαις πόλεσιν.

Per quanto riguarda la città e il privato cittadino, mentre questi una volta **assimilato** dentro di sé il discorso vero circa queste trazioni, deve vivere seguendolo, la città una volta **ricevuto** questo discorso o **da** un dio o **da** un individuo che conosce queste cose, e una volta fattane una legge, deve vivere in compagnia di sé stessa e delle altre città. (Pl. *Leg*. 645b, nostra trad.)

Notiamo la differenza tra i due verbi utilizzati per indicare l'assimilazione di questo «discorso vero» intorno alle trazioni da parte del singolo individuo o della collettività: mentre l'individuo deve semplicemente λαμβάνειν ἐν ἑαυτῷ, «riceverla dentro sé» e quindi integrarla tramite l'educazione, la città deve παρα-λαμβάνειν «riceverla da un altro». Il preverbio παρα- è raddoppiato nella preposizione παρά quando si tratta di indicare da parte di chi la città riceve la legge: «da parte di» un dio o «da parte di» un esperto.

Il percorso della legge vera, della legge come essa dovrebbe essere e non come essa è negli stati reali e imperfetti, è quindi chiaro: la legge deve essere originata e legittimata se non da un dio, almeno da un individuo che sa, che trasmette agli uomini la conoscenza del modo in cui devono esercitare la loro 'corda razionale' che guida le corde del piacere e del dolore; nella città di Magnesia, il sapere divino viene quindi inglobato nelle leggi, che contengono al loro interno un discorso su come bisogna affrontare dolore e piacere perché l'individuo si uniformi alla scala di valori corretta e non cada nel baratro del vizio; infine la città intera trasmette il discorso sulle trazioni ai singoli cittadini che la «ricevono in loro» per mezzo dei proemi delle leggi e dell'educazione, quest'ultima finalizzata a insegnare il corretto uso di piaceri e dolori.

Ritorniamo all'espressione δόγμα πόλεως che era servita all'Ateniese per definire la legge. La complessa antropologia che sta dietro alla concezione della legge in questo dialogo ci porta a comprendere che δόγμα in questo caso più che un «decreto», come alcuni hanno tradotto, indichi piuttosto una «convinzione» o una «credenza» propria della città nella sua interezza che si radica e si diffonde per il tramite dell'educazione e dei

proemi alle leggi.[17] Non è così invece nel *Minosse*, in cui l'espressione δόγμα πόλεως viene inizialmente ripresa per significare una «decisione della città» accanto ai decreti veri e propri, secondo una prospettiva ancora una volta descrittiva delle leggi realmente esistenti; soltanto in un secondo momento Socrate si adopererà a recuperarne l'accezione prescrittiva originaria per mezzo di una riflessione linguistica che mette in campo la polisemia di δόγμα. Ma prima di passare al *Minosse*, ci sembra interessante una messa a punto storico-linguistica sul significato di δόγμα. Nel paragrafo successivo analizzeremo i due significati che δόγμα riveste nell'uso platonico e la contiguità che spesso viene istituita tra un δόγμα e una δόξα.

3. *Δόγμα in Platone*

In primo luogo, iniziamo con alcune osservazioni sulla polisemia di δόγμα, che può significare sia 'convinzione' che 'decisione'. Il termine è stato studiato nelle iscrizioni da Quass e da Hansen. Quass sostiene che δόγμα nel significato forte di 'decisione' sia attestato a partire dal IV secolo, dove appare in due contesti, relativi o alle delibere dei σύμμαχοι durante seconda lega marittima o agli anfizioni delfici.[18] Solo a partire dal III secolo il significato di 'decisione' compare anche in relazione alle assemblee con un'accezione simile a quella di ψήφισμα ma, rispetto a quest'ultimo termine, δόγμα sarebbe «meno incisivo». Se Hansen ha ribadito che δόγμα nelle iscrizioni denota solo raramente e vagamente una 'decisione' presa dallo Stato ateniese o da un corpo di governo ateniese, d'altro canto ha anche osservato che le fonti letterarie, e in particolare Senofonte e gli oratori, attestano quest'ultimo significato molto prima rispetto alle fonti epigrafiche.[19] Da parte nostra vedremo che il signi-

[17] Nessun 'decreto' infatti entra in gioco qui, ma appunto si tratta di descrivere la legge come 'credenza collettiva'.

[18] Quass 1971, 6-7.

[19] Cfr. Hansen 1989, 277 n. 32. In particolare Xen. *HG*.VI.2.2 è l'unico passaggio, se si esclude quello delle *Leggi* e del *Minosse*, in cui compare l'espressione δόγμα τῆς πόλεως che indica in questo caso la «decisione della città» in un contesto bellico. Cfr. anche Xen. *HG*.V.5: δόγματος γεγενημένου πάσῃ τῇ πόλει; Xen. *HG*. V.33: Ἀκούοντες δὲ ταῦτα οἱ

ficato di ‘decisione’ è presente anche in Platone anche se in misura minore rispetto al significato di ‘convinzione’.

In Platone δόγμα è per lo più utilizzato per indicare una ‘convinzione’, una ‘credenza’. Ad esempio, in *Leggi* 822e si parla delle ‘credenze’ diffuse ma errate sulla luna, sul sole, sugli altri astri.[20] Nel decimo libro delle *Leggi*, che consiste in una lunga refutazione dell’Ateniese contro le teorie degli atei, il termine è utilizzato due volte per indicare la «convinzione» o la «credenza» degli atei, per i quali gli dei non esistono.[21] E anche nel *Cratilo* si parla della «credenza degli uomini» sugli dèi.[22] Un δόγμα può essere σαφές, e cioè una «credenza chiara»,[23] oppure una «convinzione» fortemente radicata come lascia intendere un passaggio della *Repubblica* in cui si parla delle «convinzioni» (δόγματα) che «possediamo fin da fanciulli su ciò che è giusto e bello, nelle quali siamo stati allevati quasi fossero nostri genitori, obbedendole e onorandole».[24] Qui non soltanto i δόγματα sono credenze fortemente radicate, ma addi-

---

Ἀθηναῖοι ἐν φροντίδι ἦσαν ὅτι χρὴ ποιεῖν περὶ Λακεδαιμονίων, καὶ ἐκκλησίαν ἐποίησαν κατὰ δόγμα βουλῆς; And. *In Alc*. IV.6: Ῥᾴδιον δὲ καὶ ἐντεῦθεν γνῶναι τὸν νόμον πονηρὸν ὄντα […] Καίτοι ταῦτα διέγνωσταί ἄριστα τῶν δογμάτων, ἃ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ τοῖς ὀλίγοις ἁρμόττοντα μάλιστα τυγχάνει καὶ πλείστους ἐπιθυμητὰς ἔχει. In questo ultimo testo δόγμα fa eco a νόμος e ha chiaramente il senso di ‘decisione’; Aeschin. *In. Ctes*. 42: καὶ ταῦτ' ἔποαττον, οὐχ ὥσπεο οἱ ὑπὸ τῆς βουλῆς τῆς ὑμετέρας στεφανούμενοι, ἢ ὑπὸ τοῦ δήμου, πείσαντες ὑμᾶς, καὶ μετὰ ψηφίσματος, πολλὴν χάριν καταθέμενοι, ἀλλ' αὐτοὶ προελόμενοι, ἄνευ δόγματος ὑμετέρου. Quest’ultimo passaggio è interessante: l’oratore si rivolge al popolo e si oppone all’incoronazione che avviene «da parte dell’assemblea», «da parte del popolo» e «per mezzo di un decreto» (μετὰ ψηφίσματος) all’incoronazione che viene fatta «senza una decisione vostra» (ἄνευ δόγματος ὑμετέρου). Appare quindi chiaro che la decisione, e cioè il δόγμα, sta alla base del decreto, e cioè dello ψήφισμα; Dem. *In Aristog*. 2: τὸ δ' ὑπὲρ τοῦ τὰ τουτωνὶ δόγματα καὶ νόμιμα ἐκ παλαιοῦ παραδοθένθ' ὑπὸ τῶν προγόνων σοὶ μόνῳ δεδόσθαι ἐξουσίαν ἀδεῶς παραβαίνοντι καὶ πράττοντι ὅ τι ἂν βουληθῇς. Anche qui δόγμα appare strettamente legato al contesto legislativo.

[20] Pl. *Leg*. 822a: οὐ γάρ ἐστι τοῦτο, ὦ ἄριστοι, τὸ δόγμα ὀρθὸν περὶ σελήνης τε καὶ ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων.

[21] Pl. *Leg*. 888c: τὸ δὴ σαφὲς ἂν γενόμενόν σοι περὶ αὐτῶν κατὰ δύναμιν δόγμα; 900b ἵνα οὖν μὴ ἐπὶ μεῖζον ἔλθῃ σοι πάθος πρὸς ἀσέβειαν τὸ νῦν παρὸν δόγμα.

[22] Pl. *Crat*. 425c: τὰ τῶν ἀνθρώπων δόγματα περὶ αὐτῶν.

[23] Pl. *Leg*. 933b.

[24] Pl. *Resp.* 538c, trad. Vegetti.

rittura vengono paragonate ai genitori nel loro ruolo di educatori e nutritori, una situazione che ci riporta al contesto educativo in cui la definizione di νόμος come δόγμα è inserita nelle *Leggi*.

Il secondo significato di δόγμα è pragmatico e indica una 'convinzione' che diviene una 'decisione'.[25] È il caso di *Leggi* 854b, nel contesto del proemio diretto a dissuadere i saccheggiatori, in cui si parla del δόγμα e cioè della 'decisione' presa da colui che vuole saccheggiare i templi, e di *Leggi* 926b, in cui si parla di τὰ δόγματα κύρια dei legislatori, e cioè delle loro «decisioni sovrane». Un caso emblematico di questo secondo uso è *Leggi* 800a, in cui l'enunciazione di una legge viene presentata con la frase «su queste cose la decisione (δόγμα) sia questa».[26] L'uso dell'imperativo ἔστω e la legge enunciata subito dopo non lasciano alcun dubbio sul fatto che δόγμα sia qui una 'decisione' e non una 'convinzione'.

Proseguiamo con un'analisi del campo lessicale di δόγμα. Notiamo che δόγμα appartiene allo stesso campo lessicale di δόξα[27] e che in alcuni passaggi platonici appare chiara la volontà di interpretare un δόγμα, una 'convinzione', sulla base della δόξα, 'opinione', che la fonda. In particolare, analizziamo due passaggi della *Repubblica*, il primo dei quali mostra lo sforzo della città giusta di mantenere saldo il δόγμα, la «convinzione» fondata su una giusta δόξα, il secondo al contrario mostra il pericolo che una δόξα non corretta possa divenire un δόγμα, questa volta da intendere nel senso forte di «decisione» politica.

In *Repubblica* III 412e, quando si discute del fatto che i difensori per tutta la vita dovranno fare ciò che è utile alla città, Socrate dice: «mi sembra però che li si debba tenere sotto osservazione in ogni età, per vedere se sono in grado di difendere questa decisione (δόγμα) e non rischino – per effetto di incantesimo o di costrizione violenta – di ripudiare, lasciandola cadere nell'oblio, l'opinione (δόξα) che si debba fare solo ciò che è meglio per la città».[28] Il discorso verte sugli eventi esterni che

[25] Cfr. Herberg 1981, per cui il passaggio al secondo significato di δόγμα sarebbe dovuto a una forma di induzione: ciò che ai più «sembra giusto» questo diventerà una «decisione». Su questo saggio cfr. la recensione di Horak 1984.

[26] Pl. *Leg*. 800a: τὸ δ' οὖν δόγμα περὶ αὐτοῦ τοῦτ' ἔστω.

[27] Cfr. Chantraine 1999, 290-291.

[28] Trad. Vegetti.

portano a «fare uscire un'opinione dalla mente»[29] o a «modificare un'opinione»,[30] quali la violenza (come il dolore o la sofferenza) o un incantesimo (che fa leva sul piacere o la paura). La soluzione prospettata è quindi quella di un'educazione che esponendo l'individuo a fattori che potrebbero modificare la sua δόξα lo eserciti a mantenerla salda. È dunque chiaro in questo passaggio che un δόγμα è fondato su una δόξα,[31] ma nella città ideale della *Repubblica* l'opinione su cui si basa la convinzione non è un'opinione qualunque, ma è una giusta opinione ed è veicolata dalla legge, generatrice di opinioni. Infatti, sempre a proposito del coraggio dei difensori, Socrate parla nel IV libro di «quell'opinione che si è formata in base alla legge mediante l'educazione (τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας) circa le cose da temere».[32] La trasmissione della legge viene esemplificata nelle parole di Socrate con la metafora della tintura: «i nostri sforzi non avevano altro scopo se non che essi, grazie alla persuasione, ricevessero nel miglior modo le leggi, come una tintura, così che la loro opinione circa le cose temibili e le altre diventasse indelebile, grazie sia alla natura sia all'allevamento appropriato, e che la loro tintura non venisse lavata via da questi saponi così efficaci nel lavaggio – il piacere, che a far questo è più forte di qualsiasi detersivo o lisciva, e il dolore e la paura e il desiderio, più efficaci di qualsiasi sapone».[33] La legge qui descritta, che veicola una «giusta opinione», la quale diviene a sua volta una «convinzione» indelebile in coloro che sono stati soggetti a una corretta educazione, è la legge come dovrebbe essere in una città ideale.

Diverso è invece il caso di ciò che avviene nelle città reali: in *Repubblica* VI 493a Socrate si esprime contro i sofisti: «tutti i privati insegnanti a pagamento, che questi chiamano sofisti e che ritengono loro rivali nell'educazione, null'altro insegnano

[29] Pl. *Resp*. 412e: φαίνεταί μοι δόξα ἐξιέναι ἐκ διανοίας.

[30] Pl. *Resp*. 413b e 413c in cui il verbo utilizzato è μεταδοξάζειν.

[31] Per il rapporto tra δόγμα e δοξάζειν cfr. *Leg.* 822a-b, in cui il δόγμα errato sugli astri è dovuto al fatto che οὐκ ὀρθῶς δοξάζεται: οὐ γάρ ἐστι τοῦτο, ὦ ἄριστοι, τὸ δόγμα ὀρθὸν περὶ σελήνης τε καὶ ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων […] τὸ δὲ τάχιστον αὐτῶν ὂν βραδύτατον οὐκ ὀρθῶς αὖ δοξάζεται, τὸ δ' ἐναντίον ἐναντίως. ταῦτ' οὖν εἰ πέφυκεν μὲν οὕτως, ἡμεῖς δὲ μὴ ταύτῃ δόξομεν […].

[32] Pl. *Resp*. 429d.

[33] Pl. *Resp*. 430a-b, trad. Vegetti.

se non precisamente le convinzioni (δόγματα) della folla stessa, che vengono espresse (δοξάζουσι) quando si riunisce in massa, ed è questo che essi chiamano sapere».[34] In questo passo Socrate critica il modo in cui i sofisti, cattivi educatori, considerano la legge, che non è più il risultato della ricerca del vero, ma è cangiante e al servizio del potere costituito, come Trasimaco aveva mostrato nel primo libro. In questo caso si fa riferimento al comportamento adulatorio di chi insegnerebbe alle masse nient'altro che le loro stesse opinioni.[35] Tali opinioni (δόξαι) diventano a loro volta decisioni politiche (δόγματα) della città riunita in assemblea. In questo passo Socrate paragona i πολλοί a un grande e forte animale agitato da impulsi contrastanti, e i Sofisti a degli educatori che una volta apprese le consuetudini del grande animale, trasformano questo sapere privo di fondamento epistemico in educazione, ma «nulla sapendo in verità di quanto in tali convinzioni (δόγματα) e desideri vi sia di bello o di brutto, di buono o di cattivo, di giusto o di ingiusto, ma attribuendo queste denominazioni sulla base dei pareri (δόξαι) del grande animale, sì da chiamar beni le cose di cui quello si rallegra, mali quelle di cui si infastidisce».[36]

In sintesi, dal passo sui difensori apprendiamo che tramite l'educazione la legge immette nel corpo civico delle δόξαι e che quando queste divengono salde vengono definite δόγματα, «credenze»; dal secondo passo apprendiamo invece che ove il sapere dei legislatori e degli educatori non è fondato su δόξαι corrette, i δόγματα che il corpo civico assimila non sono quelli giusti. Tali opinioni rischiano di essere le opinioni cangianti e prive di fondamento epistemico della massa stessa, intercettate da cattivi educatori e ritrasmesse sotto forma di legge e quindi di cattiva educazione. Infine, osserviamo che la contiguità lessicale tra δόγμα e δόξα in contesti in cui si discute della legge non è estranea ai testi di Platone, ed è proprio su tale legame semantico tra un un δόγμα e una δόξα che l'autore del *Minosse*

[34] Trad. Vegetti.

[35] Cfr. anche Pl. *Resp*. 492c: «non si lascerà trasportare dove lo porta la corrente? Non dirà forse che sono belle e brutte le stesse cose che pensa la folla? Non si darà allo stesso modo di vita, alle stesse loro occupazioni, diventando uno di loro?» (trad. Vegetti).

[36] Pl. *Resp*. 493b-c, trad. Vegetti.

insiste per rivendicare una definizione prescrittiva della legge, fondata cioè su una ἐπιστήμη.

4. *Δόγμα πόλεως nel* Minosse

Nel *Minosse*, l'interlocutore di Socrate propone una seconda definizione di legge, dopo che la sua prima definizione secondo cui la legge sarebbe τὰ νομιζόμενα viene confutata:

> Τὰ δόγματα ταῦτα καὶ ψηφίσματα, ἔμοιγε δοκεῖ. τί γὰρ ἂν ἄλλο τις φαίη νόμον εἶναι; ὥστε κινδυνεύει, ὃ σὺ ἐρωτᾷς, τὸ ὅλον τοῦτο, νόμος, **δόγμα πόλεως** εἶναι.
>
> La legge sono le decisioni e i decreti, per me almeno. Cos'altro si potrebbe dire su che cos'è la legge? Cosicché, come tu chiedi, la legge nel suo complesso ha tutta l'aria di essere una **decisione della città**. (Pl. *Min*. 314b-c, nostra trad.)

Il fatto che δόγμα compaia in questo passo legato a ψηφίσματα, i «decreti», conferma che il suo senso qui è quello 'forte' di 'decisione', quel senso che, come abbiamo visto, appare tardi nelle iscrizioni ma che è testimoniato prima nei testi letterari. Uno ψήφισμα richiama lo ψῆφος, la pietra utilizzata come gettone di voto.[37] Si è lungamente discusso sul significato di ψήφισμα e del suo rapporto con il νόμος, ma ciò che ci interessa in questa discussione è il rapporto che gli studiosi non hanno mancato di sottolineare tra le Assemblee e gli ψηφίσματα: uno ψήφισμα è sempre il risultato della votazione di un'Assemblea riunita.[38] Anche Platone utilizza ψήφισμα in

[37] Cfr. Chantraine 1968, 1289.

[38] Il rapporto tra ψήφισμα e νόμος è una questione molto discussa. Il punto di partenza è Arist. *E.N*. 5.10.1137b28-29 secondo cui esiste una netta differenza. Cfr. Ostwald 1969, 2-3 che sottolinea l'importanza del Consiglio o dell'Assemblea perché un νόμος o uno ψήφισμα siano validi. Cfr. anche Ostwald 1989, 523, che accoglie le rettifiche di Hansen 1978. Cfr. Quass 1971, 2-5, che sottolinea anche lui l'importanza della ratifica dell'Assemblea per uno ψήφισμα e Hansen 1978 che in uno studio su un campione epigrafico molto vasto stabilisce una cesura: mentre nel V secolo una decisione dell'Assemblea può essere indifferentemente chiamata νόμος o ψήφισμα, nel periodo compreso tra il 403 e il 321 e con l'istituzione della nuova figura dei nomoteti, νόμος indica una decisione più generale e permanente promulgata dai nomoteti, mentre lo ψήφισμα è particolare e limitato nel tempo ed è

questo senso: nel *Teeteto*, parlando dei veri filosofi, Socrate dice che «costoro in primo luogo fin da giovani ignorano la strada che porta alla piazza, e anche il tribunale, la Bulè o qualunque altro luogo in cui si tengono le riunioni della città. Non prendono visione né ascoltano le leggi (νόμους) e i decreti (ψηφίσματα), tanto orali quanto messi per iscritto».[39] In questo caso, leggi e decreti sono il risultato dell'attività che si compie nei luoghi della vita collettiva – la piazza, le assemblee e i tribunali – e che il vero filosofo non frequenta. Anche nelle parole dell'interlocutore del *Minosse* la legge che consiste nelle «decisioni e nei decreti» viene interpretata come il risultato di un'attività collettiva, tant'è che viene definita tramite l'espressione δόγμα πόλεως, una «decisione della città».

Ciò che ci interessa è che l'autore del *Minosse* mette sulle labbra dell'interlocutore di Socrate la stessa espressione utilizzata dall'Ateniese delle *Leggi* per descrivere la legge, ma stravolgendone il significato: non si tratta più di quella «credenza» giusta ricevuta dai fondatori della città di Magnesia da un individuo istruito da una divinità o addirittura da un dio stesso, ma questa volta è una «decisione stabilita da un voto», da un'assemblea nel contesto della città democratica, e suscettibile quindi di essere una cattiva decisione. La legge viene intesa come il risultato di una convinzione legittimata da un voto, ma paradossalmente utilizzando quella stessa espressione che nelle *Leggi* Platone aveva usato per parlare della legge come dovrebbe essere se fosse fatta da legislatori illuminati. È probabile dunque che la risposta dell'interlocutore di Socrate nel *Minosse* possa essere letta come una banalizzazione in chiave democratica della definizione della legge come δόγμα πόλεως κοινόν che Platone aveva messo sulle labbra dell'Ateniese nelle *Leggi*. Tra l'altro, una simile interpretazione deviata del sintagma δόγμα πόλεως

promulgato dall'Assemblea. Gli ψηφίματα inoltre dovevano essere in accordo con i νόμοι da cui dipendevano. Vd. anche la testimonianza di Aeschin. *In. Ctes*. citata *supra* n. 19.

[39] Pl. *Thaet*. 173c-d, trad. Ferrari modificata. Il termine ψήφισμα è molto raro in Platone. Vd. anche Pl. *Leg*. 920d: πλὴν ὧν ἂν νόμοι ἀπείργωσιν ἢ ψήφισμα in cui compare in associazione con νόμος; e *Ep*. 351b: τοῖς πολλοῖς τὰ τῶν ὀλίγων ὑπὸ ψηφισμάτων διανέμων, dove è associato al verbo διανέμειν che in Platone è spesso un'azione propria della legge: la discussione verte sui decreti che distribuiscono a tutti le ricchezze che sono nelle mani di pochi.

utilizzato nelle *Leggi* è testimoniata anche nelle *Definizioni* pseudo-platoniche, in particolare nelle definizioni di νόμος, ψήφισμα e πόλις. Il νόμος è infatti definito come un δόγμα πλήθους πολιτικὸν οὐκ εἴς τινα χρόνον ἀφωρισμένον, una «decisione politica della massa non limitata nel tempo»[40] e lo ψήφισμα come un δόγμα πολιτικὸν εἴς τινα χρόνον ἀφωρισμένον, una «decisione politica delimitata nel tempo».[41] Nella definizione della legge come «decreto della massa» appare evidente l'influsso del pensiero democratico.[42] Infine, la πόλις ha una doppia definizione: «residenza di una moltitudine di uomini che usano gli stessi decreti (κοινοῖς δόγμασι χρώμενον)» e «moltitudine di uomini che sottostanno alle stesse leggi (ὑπὸ νόμων τῶν αὑτῶν)».[43] Qui la variante definitoria crea un netto parallelismo tra δόγμα e νόμος, proprio come avviene nell'affermazione dell'interlocutore di Socrate nel *Minosse*: in altre parole la definizione di πόλις testimonia un senso 'fortissimo' di δόγμα che in quanto 'decisione' viene inteso al pari di un 'decreto' o di una vera e propria 'legge'.

L'estrema conseguenza di una tale visione della legge, e cioè della legge legittimata dalla volontà collettiva, comporta la visione relativistica difesa dall'interlocutore di Socrate nel *Minosse*: se il solo fondamento della legge risiede nella volontà popolare, allora la legge non può che cambiare a seconda dei diversi popoli.[44] La soluzione prospettata da Socrate per correggere tale visione della legge, che proiettata nell'espressione δόγμα πόλεως ne stravolge il significato originario presente nelle *Leggi*, è un ragionamento di tipo semantico condotto sul termine δόγμα che mette in campo i diversi significati del termine, non estranei, come abbiamo visto, all'uso platonico. Socrate compie un vero e proprio ribaltamento del significato di δόγμα, basato appunto sulla duplicità semantica che abbiamo messo in luce prima, replicando in questo modo:

Δόξαν, ὡς ἔοικε, λέγεις **πολιτικὴν τὸν νόμον.**

[40] Pl. *Def*. 415b.
[41] Pl. *Def*. 415b.
[42] È ciò che nota Souhilé 2003, 170 n.8.
[43] Pl. *Def*. 415c.
[44] Pl. *Min*. 315a-e.

Sembra che tu sostenga che la legge è un'opinione politica (Pl. *Min*. 314c).

Socrate compie pertanto uno slittamento semantico da δόγμα a δόξα. Egli trasforma in pratica δόγμα πόλεως in δόξα πολιτική, ritagliando in questo modo solo uno dei due significati possibili di δόγμα, e cioè quello di 'opinione', e mettendo di lato una volta per tutte il significato di 'decisione' voluta da un'assemblea.[45] Inoltre il complemento πόλεως viene trasformato surrettiziamente nell'aggettivo πολιτική. In questo modo, senza che l'interlocutore si renda conto dello slittamento operato da Socrate, costui avvia una riflessione riguardo a quale tipo di δόξα sia la legge: dopo un rapido scambio dialettico in cui si afferma che la legge non può che salvare le città ed essere considerata una cosa buona,[46] Socrate riprende nuovamente la definizione di legge come δόγμα πόλεως[47] nel senso di 'decisione della città' e porta il suo interlocutore ad ammettere che i δόγματα, quindi in questo caso le 'decisioni' di un'assemblea, possono essere di due tipi, χρηστά o πονηρά, buone o cattive. Ma poiché prima era stato affermato che la legge è una cosa buona, essa non potrà mai essere un δόγμα πόλεως πονηρόν, una «decisione cattiva della città». Arrivati quindi a questa piccola aporia, Socrate la supera aggirando per la seconda volta il suo interlocutore tramite la sostituzione di δόγμα con δόξα:

Ἀλλὰ μὴν **δόξα** γέ τις καὶ αὐτῷ μοι καταφαίνεται ὁ **νόμος** εἶναι

Eppure anche a me stesso sembra proprio che la **legge** sia **un'opinione** (Pl. *Min*. 314e)

Il seguito è interessante, perché è proprio questa sostituzione che permetterà a Socrate di giungere alla terza definizione della legge nel *Minosse*: se la legge non può essere la δόξα πονηρά,

[45] L'importanza di questo slittamento è stata enfatizzata da Cobb 1988, 204 n. 8: «this passage is an impressive example of Socratic dialogue: at one level a slow-witted companion missing the point, which must be repeated; while another level a subtle expansion of the reflection for the careful reader» e da Lisi 2015: «l'interlocutore di Socrate passa dal significato di δόξα come "decreto" a quello di "dottrina", "concezione", "*Weltanschauung*"». Dalfen 2009, 91, ricorda giustamente che nelle iscrizioni la frase con cui vengono introdotte le leggi era ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ.

[46] Pl. *Min*. 314d.

[47] Pl. *Min*. 314d: οὐκοῦν δόγμα ἔφαμεν εἶναι πόλεως τὸν νόμον.

e quindi «l'opinione cattiva», essa deve essere la δόξα χρηστή, e cioè «l'opinione buona». Ma la δόξα χρηστή è anche la δόξα ἀληθής, «l'opinione vera», che a sua volta è la scoperta dell'essere. La legge quindi, in virtù del fatto di essere l'opinione buona e quindi vera, e poiché l'opinione vera scopre l'essere, è «la scoperta dell'essere».[48] Si giunge così alla terza definizione della legge.

Nel resto del dialogo Socrate dimostrerà che soltanto colui che possiede un sapere è in grado di «scoprire l'essere». La teoria relativistica dell'interlocutore di Socrate viene quindi superata tramite un gioco sottile di slittamenti semantici che porta questo interlocutore ad ammettere inconsapevolmente che un δόγμα, e cioè ciò che egli interpreta come un «decreto», è in realtà anche e soprattutto un'«opinione» e che questa non può essere l'opinione del primo venuto, ma l'opinione di un sapiente dotato di una scienza legislativa ben precisa. Socrate dimostra insomma che non tutte le 'opinioni' sono delle 'decisioni' politiche e quindi delle leggi. Solo le opinioni di coloro che sanno hanno il diritto di essere chiamate leggi.[49]

Se la concezione epistemica della legge non è una novità in Platone, ma è una costante di tutta la sua concezione politica, vi è tuttavia un aspetto originale proprio del *Minosse* e che consiste nell'affermare che tutti i sapienti, al di là delle loro differenze linguistiche e culturali, possedendo la stessa scienza fondata su una scoperta delle dinamiche recondite della realtà, emaneranno tutti le stesse leggi.[50] La concezione relativistica della legge espressa dall'interlocutore di Socrate viene pertanto superata tramite la concezione che la conoscenza della realtà posseduta dagli esperti risulta la stessa ovunque e che dunque le leggi giuste, le vere leggi, saranno le stesse ovunque. La sola e vera legge è quella legittimata dal sapere di coloro che la emanano e questo non può cambiare nel tempo e nello spazio, perché la scienza che si basa sulla conoscenza della realtà non può cambiare: la sola e vera legge sarà la stessa ovunque.

[48] Pl. *Min*. 314e-315a.
[49] Pl. *Min*. 315a-b.
[50] Pl. *Min*. 316d.

La legge allora è sì un δόγμα, una tesi che non viene mai refutata da Socrate nel *Minosse*,[51] ma soltanto se per δόγμα si intende una convinzione basata su una giusta δόξα, che solo gli esperti posseggono.

5. *Conclusioni*

In primo luogo abbiamo dunque visto che un'unica espressione, δόγμα πόλεως, se da un lato è sempre utilizzata per definire la legge sia nelle *Leggi* che nel *Minosse*, dall'altro indica differenti entità: nelle *Leggi* è la definizione prescrittiva della legge come 'convinzione della città' nel contesto educativo in cui appare la metafora dell'uomo-marionetta; nelle parole dell'interlocutore del *Minosse* diviene la definizione descrittiva della legge come 'decisione della città', secondo un'interpretazione di natura democratica testimoniata anche dalle *Definizioni*; infine, il Socrate del *Minosse*, partendo dalla definizione del suo interlocutore, sostiene che la legge è sì un δόγμα πόλεως, ma solo se con questa espressione si intende una δόξα πολιτική, e cioè un' «opinione politica» degli esperti. L'espressione δόγμα πόλεως viene pertanto sottratta all'interpretazione democratica dell'interlocutore che ne faceva una decisione posta nelle mani di qualunque comunità riunita in assemblea per ridiventare grazie a Socrate una prescrizione della vera legge.

È difficile in secondo luogo sostenere che il *Minosse* non riprenda le *Leggi*, dal momento in cui in entrambi i dialoghi si dà la stessa definizione della legge. Tuttavia se il *Minosse* definisce la legge come δόγμα πόλεως, è per sostenere tutt'altro rispetto a ciò che l'Ateniese sosteneva nelle *Leggi*. È possibile affermare che ciò che interessa all'autore del *Minosse* è il fatto che l'espressione δόγμα πόλεως presente nelle *Leggi* sia passibile di un'analisi polisemica e che grazie a tale analisi sia possibile mantenere l'idea che la legge sia una «decisione della città», come è attestato anche nelle *Definizioni*, ma non una 'decisione' qualunque e legittimata da chiunque. Uno dei mezzi utilizzati per sostenere tale tesi è una sottile argomentazione attenta alla

[51] Come a giusto titolo ha osservato Lisi 2015.

polisemia di δόγμα e alla sua parziale contiguità semantica con δόξα.[52] Da un lato quindi l'autore del *Minosse* estrapola l'espressione che nelle *Leggi* era servita a definire la legge senza badare troppo al suo contesto, dall'altro fa subire a tale espressione una trasformazione basandosi su un'argomentazione di tipo etimologico che poteva trovare spunti già negli altri scritti di Platone, ad esempio, come abbiamo visto, nella *Repubblica*.

Infine, quanto ai punti di originalità del *Minosse*, è interessante notare che è proprio il fatto di sostenere che la legge sia sì un δόγμα, ma un δόγμα fondato su una δόξα giusta di cui sono detentori soltanto i tecnici, a permettere all'autore del *Minosse* di sostenere una concezione originale: che la legge è uguale per tutte le società, anche quelle apparentemente distanti, purché sia scritta da quei tecnici detentori di una scienza e della corretta opinione.

Bibliografia

F. Adorno, *Dialoghi politici. Lettere. Volume II*, Utet, Torino 1988[3].

L. Brisson, *La loi dans les* Lois *de Platon*, «Mélanges de l'Université Saint-Joseph», 61 (2008), pp. 347-358.

L. Brisson, *Ecrits attribués à Platon*, Flammarion, Paris 2014.

L. Brisson, *Platon. Les* Lois*. Livres I à IV*, Flammarion, Paris 2006.

R.G. Bury, *Plato.* Laws*. Books 1-6*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London 1926.

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1999[2].

W.S. Cobb, *Plato's* Minos, «Ancient Philosophy», 8 (1988), pp. 187-207.

[52] L'esempio qui analizzato non è isolato: si tratta di un tipo di argomentazione «etimologica», presente in tutto il *Minosse* ed è possibile parlare di un vero e proprio metodo argomentativo e di riflessione basato sulle assonanze fonetiche delle parole e su una grande consapevolezza dell'autore che singole parole possono ricoprire vari campi semantici.

J. Dalfen, Minos. *Übersetzung und Kommentar*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009.

E. Des Places, *Platon. Œuvres complètes. Tome XI. Les* Lois*, Livres I-VI. Texte établi et traduit par E. Des Places. Introduction d'Auguste Diès et Louis Gernet*, Les Belles Lettres, Paris 1951.

F. Ferrari, S. Poli, *Platone. Le* Leggi*. Introduzione di Franco Ferrari, traduzione di Franco Ferrari e Silvia Poli*, Rizzoli, Milano 2007[2].

H. Hansen, *Nomos and Psephisma in Fourth-Century Athens*, «Greek Roman and Byzantine Studies», 19 (1978), pp. 315-330.

M.H. Hansen, *Graphe Paranomon against Psephismata not yet passed by the Ekklesia*, in M.H. Hansen, *The Athenian Ecclesia II. A Collection of Articles 1983-1989*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen 1989, pp. 271-281.

W.A. Heidel, *Pseudo-Platonica*, The Friedenwaldt Company, Baltimore, 1896.

M. Herberg, *Dogmatik. Zur Geschichte von Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1981.

F. Horak, *Dogma und Dogmatik. Zur Genese und Entwicklung eines Begriffs in der Wissenschaftgeschichte*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte/Romanistische», 101 (1984), pp. 275-293.

M. Isnardi-Parente, *Una nota al* Minosse *pseudoplatonico*, «La parola del passato», 34 (1954), pp. 45-53.

F. Lisi, *Legge ed essere. Il* Minosse *e il pensiero politico platonico*, in R. Radice, G. Tiengo (eds.), *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 355-365.

F. Lisi, *Nomos, paideia y logos filosófico. Una lectura del libro primero de las* Leyes, «Annuario de estudios filologicos», 10 (1987), pp. 197-212.

F. Lisi, *Platón. Diàlogos. Vol. VIII*, Gredos, Madrid 1999.

B. Manuwald, *Zum pseudoplatonischen Charakter des* Minos*. Beobachtungen zur Dialog - und Argumentationsstruktur*, in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (Hrsg.), *Pseudoplatonica: Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Steiner, Stuttgart 2005, pp. 135-153.

G.R. Morrow, *Plato's Cretan city. A Historical Interpretation of the* Laws, Princeton University Press, Princeton 1960.

C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica, Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik*, Wilhelm Fink Verlag, Monaco 1975.

C.W. Müller, *Cicero, Antisthenes und der pseudoplatonische* Minos über das Gesetz, «Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge», 138, Bd. H. 3/4 (1995), pp. 247-265.

M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1969.

M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, University of California Press, Berkeley 1986.

T.L. Pangle, *Editor's Introduction*, in T.L. Pangle (ed.), *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Cornell University Press, Ithaca and London 1987.

F. Quass, *Nomos und Psephisma. Untersuchung zum griechischen Staatsrecht*, Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft (Heft. 55), Munich 1971.

Ch. Rowe, Cleitophon *and* Minos*,* in Ch. Rowe, M. Schofield, S. Harrison, M. Lane (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 303-309.

K. Schöpsdau, *Platon* Nomoi *I-III: Übersetzung und Kommentar*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994.

J. Souhilé, *Platon. Oeuvres completes. Tome XIII, 3^{e} partie. Dialogues apocryphes. Texte établi et traduit par J. Souhilé*, Les Belles Lettres, Paris 2003^{2}.

M. Vegetti, *Platone. La* Repubblica, a cura di Mario Vegetti, Rizzoli, Milano 2008^{2}.

BASILEIA

FEDERICOMARIA MUCCIOLI

POTERI EREDITARI O SACRALIZZATI NELLE MONARCHIE ELLENISTICHE

Parlare di monarchie ellenistiche presuppone qui una concezione estensiva della regalità (*basileia*), che copre non solo le dinastie cosiddette tradizionali, a partire dalla triade Macedonia, Egitto e Siria (con una delimitazione geografica che è già di per sé una forzatura, risentendo in buona sostanza della classificazione polibiana), ma riguarda anche monarchie di frontiera, geografica e soprattutto culturale, in cui elementi greci o meglio greco-macedoni si innestano in contesti non greci, in particolare iranici o anche anatolici (il riferimento è soprattutto alle monarchie del Ponto, della Cappadocia, della Commagene, dell'Elimaide, della Caracene, nonché a quella degli Arsacidi in Partia, con i loro continuatori, ovvero i Sassanidi) ma anche battriani e indiani.

Infatti un'analisi della regalità ellenistica soprattutto riguardo ad alcuni temi o macrotemi, come la presenza o meno di un diritto dinastico, non può ormai prescindere da uno sguardo comparativo, che vada, per intenderci, dalla Sicilia di Agatocle fino ad Aï Khanum in Afghanistan, fondata forse sotto i primi Seleucidi e divenuta capitale di Eucratide nel II secolo a.C., nonché le monarchie indo-greche. Ammesso, beninteso, che si possa davvero parlare di un diritto positivo, invece che di una serie di usanze consolidate. L'entusiasmo con cui un giovane Evaristo Breccia pubblicava nel 1903 un libro peraltro ancora importante come *Il diritto dinastico nelle monarchie dei successori di Alessandro*, prendendo come *study cases* solo i Tolemei, i Seleucidi, gli Attalidi e gli Antigonidi è ancora oggi encomiabile, ma comunque fuorviante. Anche se questa rimane l'unica opera di sintesi, molti aspetti e problemi ivi discussi sono stati in più di

un secolo ripresi e rivisti, anche alla luce di una documentazione epigrafica (e talora numismatica) incomparabilmente più ricca.[1]

Le due prospettive presentate nel titolo implicano anche una dualità, che in realtà non racchiude completamente la gamma della *kingship* e della trasmissione del potere. Ovviamente occorre intendere e specificare cosa si intende per sacralizzazione. Analizzare la concezione del sacro nell'antichità comporta per i moderni confrontarsi con un retaggio culturale e un importante diaframma interpretativo. Lo è, in modo palmare, riguardo all'esame del culto del sovrano nelle sue varie forme, che non si esaurisce solo nella dicotomia tra culto civico e culto dinastico, ma vive di importanti articolazioni.[2]

Nel complesso infatti il culto per i sovrani ellenistici è stato a lungo inteso, del tutto a torto, attraverso un confronto più o meno surrettizio con il cristianesimo e le forme medievali e anche moderne di regalità, in cui si assiste a un incrocio tra politica, doti carismatiche e religione. Certo, non mancano le possibilità di confronto con altre epoche. Basti solo pensare, a mo' di esempio, ai cosiddetti re taumaturghi, da Pirro d'Epiro ai re francesi e inglesi di epoca medievale e moderna.[3] Un'intersezione che può avere anche caute possibilità di confronto con forme più recenti di 'religione della politica', per riprendere un sintagma del contemporaneista Emilio Gentile, nella cui analisi l'esaltazione delle capacità carismatiche riconosciute ai leader, di solito di regimi totalitari, arriva a coniugarsi con una sorta di religione laica, parallela e talora tangente a quella tradizionale (se non addirittura in aperta opposizione).[4]

Quando si parla di poteri sacralizzati si tocca un tema caldo, ricorrente nella *scholarship* per lo meno a partire da un famoso convegno del 1955, pubblicato nel lontano 1959 e intitolato *The Sacral Kingship - La regalità sacra*. A dire il vero, la regalità sacra è un concetto che non è perfettamente calzante per la mo-

[1] Breccia 1966 (orig. 1903). Altra importante opera di sintesi, con attenzione rivolta soprattutto alla regalità nei suoi diversi aspetti e ampia raccolta di documenti (con traduzione italiana), è Virgilio 2003.

[2] Per una prima analisi a riguardo cfr. Muccioli 2011.

[3] Bloch 1989.

[4] Gentile 2001. L'espressione era stata peraltro già usata, ma in modo del tutto cursorio, da W.W. Tarn, sulla scorta di formulazioni di P. Wendland; cfr. Iossif 2014, 131 e n. 7.

narchia ellenistica, o almeno per un certo tipo di monarchia ellenistica. Infatti il culto del sovrano, che si situa ai prodromi del culto imperiale romano, accosta il sovrano (o anche i suoi congiunti) alle divinità tradizionali, facendone, di volta in volta, un nuovo Dionisio, una nuova Afrodite, ovvero incarnazioni terrene delle divinità (se così dobbiamo intendere il significato dell'aggettivo greco *neos*). In questo senso potrebbe anche essere usato il termine sacralizzazione (come talora viene effettivamente fatto nella *scholarship*), ma in modo a mio avviso un poco arbitrario e che comunque non si collega affatto ad una concezione della regalità sacra tipica invece delle realtà anelleniche, in particolare il mondo iranico.

Il sovrano ellenistico, anche laddove si proclama, ad es., figlio di Posidone e Afrodite (e con forti legami con Dioniso) – è il caso di Demetrio Poliorcete –, viene omaggiato dagli Ateniesi come un dio presente, in grado di assicurare la sicurezza e di percepire le loro istanze, a differenza delle divinità tradizionali, incapaci di essere in ascolto.[5] E, pur tuttavia, la sua divinità è una divinità funzionale e temporanea, giacché la città attica fu pronta a voltare le spalle al sovrano al momento della sua eclisse politica (287-286 a.C.).[6]

Occorre pertanto anzitutto chiarire, per quanto possibile, il rapporto o mancato rapporto tra Achemenidi e Alessandro e i suoi successori, almeno a livello di divinizzazione e di sacralizzazione, che ha dato luogo a interpretazioni completamente divergenti, soprattutto recentemente. L'immagine di un Alessandro che porta la *paideia* greca nelle remote lande del *plateau* iranico, fino alla ribellione dei suoi soldati sul fiume Ifasi nel 326 a.C., facendo bere una sorta di coppa dell'amicizia a Greci e a barbari, nota da Plutarco, è probabilmente alla base di una tendenza critica capeggiata da Droysen, l''inventore' dell'Ellenismo, che ha ancora qualche seguace nella pubblicistica contemporanea.[7]

[5] Vd. l'itifallo in suo onore del 291 o 290 a.C., il cui testo è tràdito da Duride di Samo, tramite Ateneo: Athen. VI 253a-f (= Democh. *FGrHist* 75 fr. 2; Duris *FGrHis*t 76 fr. 13). Cfr., per tutti, Chaniotis 2011.

[6] Su questo aspetto ricorrente della divinità dei monarchi, in contesti cittadini e senza rapporto con il culto dinastico, cfr. Chaniotis 2007 (partendo dall'esempio di Antioco III di Siria e della moglie Laodice a Teos).

[7] Plut. *De Alex. Magni fort. aut virt*. I 329c. Cfr. Muccioli 2012, 196.

Rimane il fatto che netta sia la differenza tra coloro che vedono in Alessandro un continuatore dei Persiani, ovvero l'ultimo degli Achemenidi (così Briant, in numerosi lavori) e quanti, e sono a dire il vero la maggioranza, a partire da Lane Fox, riconoscono al Macedone la volontà di creare una nuova *basileia*, in cui sono recepiti e rimodulati, con alterna fortuna, elementi macedoni ed altri persiani.[8] Prova ne sia l'assunzione del titolo re dell'Asia attraverso una proclamazione (*anagoreusis*), all'indomani della battaglia di Gaugamela del 1° ottobre 331 a.C. Titolo, peraltro mai più attestato nella tradizione sul figlio di Filippo, che può richiamare un concetto geopolitico valido per gli Achemenidi ma che, per converso, può anche indicare qualcosa di completamente nuovo.[9]

Lo studio delle monarchie degli eredi di Alessandro, in un certo senso, risente di questa dicotomia interpretativa. Nei regni creati in epoca ellenistica, dall'Egitto alla Battriana, l'elemento greco o meglio greco-macedone è sì forte, soprattutto sia nella creazione e mantenimento di una *élite* dominante e nella struttura gerarchica di corte sia nell'amministrazione delle *poleis* (ma l'articolazione del popolamento è senz'altro più complessa) soggette o subordinate alle varie dinastie, ma dovette confrontarsi con le realtà locali, anche dal punto di vista culturale, religioso e ideologico.

Già Walbank, massimo studioso di Polibio, in un articolo del 1996, così notava:

> A recent trend in Hellenistic studies has been to emphasise the importance of the indigenous peoples within the successor kingdoms to Alexander at the expense of the Greco-Macedonian element. Within limits this is to be welcomed, for there can be no doubt that in the past, for a combination of reasons, native influence on the life and culture of those states has been underestimated. With the exception of Macedonia itself, all these Hellenistic kingdoms contained ancient, alien structures, which the new Macedonian rulers in Persia, Babylonia and Egypt could not afford to ignore. Relations with their more numerous non-Greek subjects were always a central problem and one which changed over the years. In Egypt, for instance, Egyptian influence in the army and administration, as well as in everyday life, grew steadily from the end of the third century onwards. How indeed these Macedonian kings – and their

[8] Lane Fox 2007. Di P. Briant si ricordi almeno Briant 1996.

[9] Vd. il racconto di Plut. *Alex*. 34, 1. Per una discussione in proposito cfr. Muccioli 2013, 56-58.

subject populations – saw themselves in this multicultural world must form a matter of central interest.[10]

La pagina dello studioso inglese non è priva di una certa preveggenza. Interpretazioni come quella degli *standard-works* sulle regalità ellenistiche della prima metà del Novecento sono ampiamente superate, orientate come sono verso una visione grecocentrica dell'ecumene.[11] E risultano obsolete tanto più tenendo conto della *scholarship* degli ultimi decenni, in cui a livello scientifico sono ormai consolidati concetti come quelli di decolonizzazione, *frontier history*, acculturazione reciproca, ovvero interculturalità o multiculturalità, in una prospettiva sempre più di *global history*.

La giusta critica a un'interpretazione unidirezionale rischia però di causare l'effetto contrario. Si assiste infatti sempre più alla tendenza di enfatizzare eccessivamente l'aspetto indigeno. Tale *trend* è iniziato a proposito dell'Egitto, della costruzione dell'immagine della regalità lagide e dell'utilizzo di determinati appellativi regi. Da questo punto di vista, le ricerche di Koenen hanno segnato davvero uno spartiacque nella critica.[12] Lo studioso ha proposto un'esegesi in gran parte originale, notando precise affinità culturali e concettuali con l'ideologia regale faraonica. Da un versante più strettamente letterario, la Stephens, poi, ha sostenuto che anche l'opera dei principali poeti attivi alla corte dei primi Tolemei ha una duplice chiave di lettura, motivata dalla volontà di assimilare e rielaborare poeticamente concetti tipici della cultura epicoria.[13] Si dovrebbe parlare, in questo caso, di *transferts* culturali incrociati. Questo *turning point* nella dottrina è stato ribadito, con differenti sfumature, anche dalla critica successiva.[14]

È però una posizione, a mio avviso, non pienamente condivisibile. Anche se la figura del sovrano tolemaico in Egitto ha precise peculiarità, non deve mai essere sottovalutato l'*imprinting* greco-macedone, particolarmente evidente in certi contesti,

[10] Walbank 1996, 119.
[11] Cfr. il quadro offerto da Wiesehöfer 2005.
[12] Koenen 1983; Koenen 1993.
[13] Stephens 2003.
[14] Cfr. comunque, per una posizione più tradizionale, Lloyd 2010.

come nella creazione del culto (ad es. quello per Arsinoe II o per la coppia regia Tolemeo I e Berenice I).

È invece decisamente più difficile operare una lettura 'bifronte', fondata sul modello egizio, per altre monarchie di matrice greco-macedone, nonostante ricorrenti tentativi in questo senso. E ciò vale in particolare per i Seleucidi, coloro che si considerarono e spesso vennero anche considerati i veri re dell'Asia, i legittimi successori di Alessandro in Oriente. La tendenza, sempre più diffusa nella *scholarship* soprattutto di lingua inglese, a 'demacedonizzare' questi sovrani, facendone una sorta di monarchia 'mista', in cui interagirono (indistintamente) aspetti greco-macedoni, iranici e anche babilonesi (sulla scorta di nuove proposte di lettura del cilindro di Antioco I, proveniente da Borsippa), è senz'altro da ridimensionare o da rapportare ai singoli contesti locali.[15]

Per capire la differenza fondamentale tra le regalità greco-macedoni e quelle di ascendenza iranica è bene partire dalla lettura del noto e fin troppo citato lemma dell*a Suda*, s.v. *basileia: «*Né la nascita né il diritto conferiscono agli uomini il regno, ma esso spetta invece a coloro che sanno guidare un esercito e maneggiare accortamente gli affari pubblici: tale fu il caso di Filippo e dei successori di Alessandro».[16]

Questo lemma rischia però di essere fuorviante. Oltre a concentrare l'attenzione solo su Filippo II e sui diadochi (tagliando fuori, ad es., Alessandro Magno e la sua portata innovativa), focalizza tutta l'attenzione su due aspetti, che in realtà non sono affatto esaltati dalla pubblicistica sulla regalità (*Peri basileias*), almeno quella a noi nota, sia pure per via frammentaria.

Guidare l'esercito e maneggiare gli affari pubblici, *ta pragmata*, sono certo due condizioni fondamentali per un sovrano ellenistico (in senso lato ovviamente, comprendendo Filippo II e arrivando anche alle regalità periferiche, come quelle del Bosporo, attive anche sotto l'impero romano). Non c'è spazio per posizioni pacifiste nelle regalità greco-macedoni, così come non ve ne era già nelle tirannidi di epoca arcaica e classica. Celebre

[15] Ripromettendomi di tornare in altra sede sulla questione, basti qui solo precisare che condivido molte delle affermazioni di Tuplin 2008, tese a ridimensionare il rapporto di questo regno con la matrice iranica (e in particolare achemenide).

[16] Cfr., da ultima, Landucci Gattinoni 2011, 94.

il caso di Dionisio II tiranno di Siracusa, chiamato *eirenaios* da Diodoro (in senso negativo) per aver voluto concludere frettolosamente la pace con i Cartaginesi (epilogo della IV guerra intrapresa dal padre, l'ardimentoso Dionisio I) e per aver posto a termine il conflitto con i Lucani dopo un paio di successi.[17]

L'unico re di epoca ellenistica attestato su posizioni pacifiste non è uno di quei sovrani intrisi di dottrine stoiche o stoicheggianti, dottrine che partorirono poi l'immagine di un Alessandro predone assetato di conquiste e di sangue (ben attestata nella letteratura latina, in particolare in Seneca). Antigono Gonata, infatti, che conobbe bene e frequentò gli Stoici, seppe essere anche crudele o spietato, come le vicende di Atene (e dell'attidografo Filocoro in particolare, vittima della vendetta macedone) alla fine della guerra cremonidea dimostrano bene (262-261 a.C.).[18]

Per trovare un sovrano pacifista bisogna guardare al re indiano Aśoka della dinastia Maurya nei decenni centrali del III secolo a.C. e alla sua esaltazione del *dhamma*, con il pentimento (lo uso ovviamente in senso neutro) per i crimini commessi in guerra. Ma siamo in un contesto completamente differente rispetto al mondo greco-macedone, anche se questo concetto ebbe una qualche presa sulle regalità indo-greche.[19] Celebre è poi il caso di Menandro (ca. 155-130 a.C.), e dell'opera chiamata *Milindapañha*. Nonostante quanto afferma questo testo, probabilmente il sovrano non divenne adepto del Buddhismo, abbandonando di fatto la vita terrena, ma morì con le armi in pugno e fu oggetto di un culto divino da parte dei Greci.[20]

La storia ellenistica è piena di successori legittimi e nel contempo di usurpatori, che vollero talora accreditarsi come figli o eredi legittimi. Basti solo pensare ad Andrisco, lo Pseudo-Filippo in Macedonia, ad Aristonico Eumene III tra gli Attalidi, o ancora ad Alessandro Balas (se davvero costui non fu figlio di Antioco IV) e, soprattutto, Alessandro Zabinas presso i Seleucidi.[21]

---

[17] Diod. XVI 5, 1 e 4; 9, 3; cfr. 70, 2.

[18] Sulla sua fine vd. *Suda*, s.v. *Philochoros* (= Philoch. *FGrHist* 325 t. 1). Cfr. Habicht 2006, 161-170.

[19] Cfr. Muccioli 2013, 316-317.

[20] La notizia è in Plut. *Praec. ger. reip*. 821d-e. Cfr. Coloru 2009, 242-244 (che parla comunque di simpatia di Menandro per il Buddhismo).

[21] Per un sguardo complessivo cfr. Ogden 1999.

Comunque sia, l'abilità nel maneggiare *ta pragmata* e nel guidare un esercito si ricollega all'importanza di avere capacità carismatiche, intese ovviamente nel senso weberiano. Nella triade di Max Weber l'autorità, come è noto, si distingue in carismatica, tradizionale e legale-razionale. È un concetto ben messo in luce da Gehrke in un celebre studio sulla *doriktetos chora* ellenistica (= la terra conquistata con la lancia), vero concetto fondante con riscontri nelle fonti letterarie ed epigrafiche.[22] Il sovrano è tale perché conquista e difende il suo territorio ed è anche disposto a morire a difesa o nel tentativo di espansione del suo regno. Bikerman, nelle sue *Institutions des Séleucides*, aveva osservato come dei quattordici re che si succedettero sul trono nel regno di Siria, solo due morirono nel loro palazzo, Antioco II e Seleuco IV. Stridente il confronto con gli imperatori romani: «Rien ne montre mieux le caractère guerrier de la royauté séleucide que ce petit tableau statistique».[23]

Nonostante quanto afferma la *Suda*, i diadochi, come già a suo tempo i tiranni di epoca arcaica e classica nel mondo greco, ebbero la necessità di legittimare il loro potere e di renderlo ereditario. Non appartenendo per nascita alla famiglia degli Argeadi, si prodigarono in tentativi di apparentamento con donne della casata, così come d'altro canto è attestata una discendenza fittizia da Filippo II. Nota e discussa, nella sua genesi, è infatti la tradizione che vuole Tolemeo I, re d'Egitto, figlio non di Lago, bensì dello stesso padre di Alessandro Magno.[24]

In mancanza di un appiglio dinastico, dunque questi re ebbero bisogno di una legittimazione.[25] Questa poteva avvenire attraverso il richiamo ad Alessandro e alla sua eredità politica e spirituale (*imitatio Alexandri*), ovvero *manu militari* oppure anche attraverso un rapporto con la divinità. Pressoché tutte le dinastie ellenistiche vantarono infatti un legame privilegiato con

[22] Gehrke 2013 (orig. 1982, in tedesco). Cfr. anche la documentazione raccolta e analizzata in Landucci Gattinoni 2011, 99-100; Muccioli 2013, 333-339 (anche per un'analisi del rapporto degli Achemenidi e delle regalità iraniche con la guerra).

[23] Bikerman 1938, 13. Tale cifra è stata poi rivista e corretta da Savalli-Lestrade 2003, 68 (alla cui dettagliata analisi si rimanda senz'altro).

[24] Vd. Curt. Ruf. IX 8, 22; Paus. I 6, 2 e 8; Ael. fr. 285; *Suda*, s.v. *Lagos*. Cfr., per tutti, van Oppen de Ruiter 2013.

[25] Importanti considerazioni sono in Müller 2011.

una o più particolare divinità. Celebre è l'appropriazione seleucide di Apollo come nume tutelare, già sotto Seleuco I e Antioco I (senza peraltro trascurare il culto di Zeus Olimpio, fortissimamente voluto da Antioco IV).

Qualcosa di simile aveva già fatto Callistene con Alessandro, enfatizzando, tra l'altro, la filiazione divina da Zeus di Alessandro, legittimata dalla sua visita a Siwah nel 332-331 a.C.[26] Il parente di Aristotele non fece il passo successivo, che portò al riconoscimento della divinizzazione del Macedone, anche se la sua ostilità alla *proskynesis* (in realtà un rituale di corte orientale, senza particolari connotazioni cultuali) poteva anche essere motivata da pericolosi fraintendimenti.[27]

Una volta insediatisi nei loro regni, i diadochi rispettarono il diritto di successione in base alla nascita, anche se non regolarmente, contrariamente a quanto prescrive la trattatistica. Ciò è riscontrabile in particolare nel Peripato, in personaggi come Teofrasto e soprattutto il suo amico Demetrio del Falero. Se il primo aveva affermato la superiorità del diritto dinastico sul principio della *doriktetos chora*, il secondo, ospite di prestigio alla corte di Tolemeo I, suggerì al monarca di prediligere nella successione il figlio di primo letto, Tolemeo Cerauno figlio di Euridice, e non Tolemeo (II) figlio di Berenice.[28] Un consiglio del tutto disatteso, che valse al filosofo e politico ateniese l'ostilità del nuovo sovrano, una volta che questi si insediò sul trono.

Una delle principali caratteristiche del monarca, al momento di assurgere al trono, è l'assunzione del diadema, che non ha alcun legame con la dimensione religiosa. È infatti tutta vissuta all'interno della corte ovvero nel rapporto tra il sovrano, gli uo-

[26] *FGrHist* 124 frr. 14a, 14b; cfr. frr. 31, 36. A riguardo cfr., da ultima, Pownall 2014.

[27] Vd. la tradizione, invero infida, confluita in Curt. Ruf. VIII 5, 6-24; cfr. VI 6, 3; Arr. *Anab*. IV 9, 9-12, 2 and 12, 3-5. Plut. *Alex*. 45, l; 54, 2-6 (cfr. 74, 1-3); Iust. XII 7, 1. Vd. *infra*.

[28] Vd. Theophr. fr. 600 Fortenbaugh: «Vero re è colui che regna con lo scettro, non con la lancia». Diog. Laert. V 78: «Ermippo afferma che, morto Cassandro, per terrore di Antigono, Demetrio si recò presso Tolemeo Soter e, trattenendosi qui per un certo tempo, consigliò a Tolemeo, tra l'altro, anche di porre la corona sul capo dei figli avuti da Euridice. Ma poiché Tolemeo non gli prestò ascolto, trasmettendo il diadema al figlio avuto da Berenice, costui, dopo la morte del Soter, ritenne opportuno tenere Demetrio sotto sorveglianza in campagna, finché non avesse preso una decisione su di lui».

mini di corte e la componente militare. Soprattutto nelle prime generazioni dei re ellenistici fu infatti importante il retaggio macedone, in cui la categoria degli amici (i *philoi*), col tempo sempre più istituzionalizzata, nonché l'assemblea militare avevano una certa, se non decisiva influenza. Molti sono i passi nella tradizione antica in cui viene menzionata l'assunzione del diadema, tipico segno di regalità, mutuato da Alessandro dalla regalità persiana e utilizzato dai successori talora con qualche adattamento (*kausia diadematophoros*).[29] Un'assunzione che solo in alcuni casi si accompagna a un cerimoniale ben preciso. Questo è riscontrabile, ad es., nella coronazione di Antigono Monoftalmo e del figlio Demetrio Poliorcete, nel 306-305 a.C., nel cosiddetto anno dei re, quando tutti i diadochi, in successione, assunsero il titolo di *basileus* (peraltro *tout court*, senza delimitazioni territoriali) e presero il diadema: oltre ad Antigono e Demetrio, Tolemeo I, Lisimaco, Seleuco I, e Cassandro, che spesso e volentieri si fece chiamare *basileus Makedonon*, in omaggio al forte carattere etnico del suo regno.[30]

Una coronazione vista talora come *performance* quasi teatrale, come risulta per Antigono e Demetrio, ma ancora più per le donazioni di Antonio a Cleopatra VII e ai suoi figli nel 34 a.C.[31] Vi è infatti, nel corso della storia ellenistica, una tendenza alla teatralizzazione della monarchia, ben riscontrabile per tutto il periodo, sia pure in modo cursorio.[32] Una tendenza che può ammantarsi anche di elementi religiosi (è il caso, ad es., dell'ingresso del sovrano in città, *apantesis*, che troverà poi un equivalente nel mondo romano nell'*adventus*).

Se il rapporto con la divinità, nelle varie forme di culto del sovrano o anche di assunzione di simboli e attributi divini, è tema assai vasto che riguarda pressoché tutte le monarchie grecomacedoni (e, in misura molto minore, anche quelle di ascendenza iranica), questo trova un *pendant* solo parziale nei trattati *Sulla regalità*.[33]

---

[29] Cfr. ora Lichtenberger *et al*. 2012.
[30] Vd., in particolare, Diod. XX 53, 2-4; Plut. *Demetr*. 17, 2 e 6; 18, 1-4.
[31] Plut. *Ant*. 54, 6-9; Dio XLIX 41, 1-3. Cfr., da ultimo, Strootman 2010.
[32] Cfr. Chaniotis 1997.
[33] Importanti a riguardo sono gli studi di M. Haake: Haake 2003; Haake 2007.

In queste opere dovevano essere affrontati argomenti attinenti alla prassi comportamentale dei sovrani, come dimostrano peraltro i passi succitati riguardanti Teofrasto e Demetrio Falereo. Una riflessione di 'filosofia politica' che talora ha riverberi anche nella realtà quotidiana, con un rapporto tra sovrani e filosofi in quell'epoca più tormentato di quanto si possa pensare. Tormentato talora a tal punto che per almeno due dinasti, Lisimaco e un Antioco, identificabile con Antioco VI di Siria, è attestata una cacciata dei filosofi.[34]

Di questi trattati *Sulla regalità* poco o nulla è conservato, a parte gli escerti dei filosofi pitagorici o pseudo-pitagorici, Diotogene, Stenida, Ecfanto, conservati nel IV libro del *Florilegio* di Stobeo.[35] Il problema centrale riguardo a questi trattati è indubbiamente costituito dalla loro datazione, dal momento che le cronologie proposte divergono radicalmente. Infatti, se è vero che alcuni studiosi accettano una datazione all'età ellenistica, ammettendo o meno il carattere di pseudepigrafi delle opere in questione, buona parte della critica propende per una datazione bassa, in relazione con la riflessione sulla regalità sotto l'impero romano, con ampio prospetto di ipotesi e di proposte (dal I fino addirittura al IV secolo d.C.). Comunque sia, è probabile che il trattato di Diotogene possa essere datato al I secolo a.C., sulla base di confronti papiracei.[36]

Questi autori riflettono idee che presentano notevoli punti di contatto tra loro, soprattutto riguardo alle qualità regali e al rapporto tra sovrano e divinità. Secondo Diotogene il re è l'uomo più giusto e il più giusto è colui che si conforma maggiormente alla legge. Il re, che ha le funzioni di comandare l'esercito, amministrare la giustizia e onorare gli dei, è per lo Stato ciò che è dio per il mondo. Il buon sovrano, dunque, deve avere le stesse qualità degli dei, e in particolare di Zeus. Stenida, dal canto suo, pone l'accento sul fatto che il re deve essere saggio, perché solo così diventa seguace e imitazione di Dio: se il re domina sulla terra, Dio domina su tutto quanto l'universo. Ancora più com-

[34] Rispettivamente Athen. XIII 610e (= Carist. *FHG*, IV, 358, fr. 9); XII 547a-b. Cfr. Haake 2007; Muccioli 2010.

[35] Stob. *Flor*. IV 6, 22, 244s.; 7, 61, 263ss. Hense. Per quanto segue cfr. Muccioli 2002, 361-365, 406; Landucci Gattinoni 2011, 94-97; Haake 2014. Una traduzione italiana degli escerti dei trattati è in Squilloni 1991, 22-33.

[36] Andorlini, Luiselli 2001.

plessa l'interpretazione proposta nell'opera attribuita a Ecfanto: l'universo risulta diviso in cielo, regione sublunare e terra, zone che sono soggette all'autorità di dio, dei demoni e dell'uomo, in successione.

In questi frammenti è ben presente il concetto, probabilmente già di Archita, del sovrano *nomos empsychos*, che si fonde con quello dell'*omoiosis theou*. Scrive, ad es., Ecfanto che «sulla terra è l'uomo l'essere più nobile, ma il re è dotato di una natura più divina», e prosegue affermando che «il suo corpo è simile a quello degli altri uomini […] ma fu formato dal miglior artista che lo lavorò con abilità, prendendo se stesso come modello. […] Noto da sempre al suo artefice, è tale anche per i suoi sudditi, che lo vedono nella luce della regalità; attraverso essa viene giudicato e messo alla prova, come viene fatto con l'aquila, il più potente fra gli animali alati, quando guarda dritto verso il sole».[37]

Sono concetti che richiamano un *milieu* molto particolare, indipendentemente dai complessi problemi di datazione. È comunque pur vero che il concetto di *nomos empsychos*, ovvero di un monarca che è al di sopra della legge (*legibus solutus*) trova riscontri in altri contesti. L'assenza di rendiconto distingue la monarchia ellenistica dalle magistrature della *polis*, classica e non, ed è in linea con quanto affermato da Platone (ad es. nel *Politico*), ma anche da filosofi stoici quali Zenone e Crisippo (Diog. Laert.VII: la sovranità è un potere che non deve rendere conto a nessuno).[38]

In età ellenistica, il concetto trova una formulazione ben precisa, anche se in un contesto se non aneddotico, quanto meno sospetto di *Überarbeitung* del dato storico. Si tratta infatti di quello che probabilmente fu l'*affaire* più chiacchierato di quell'epoca, con riverberi anche nella letteratura successiva nel contesto europeo: il matrimonio di Seleuco I e Stratonice, figlia di Demetrio Poliorcete, e l'amore del figlio del sovrano, Antioco I, per costei. Grazie all'occhio attento del medico di corte, che la tradizione ritiene essere, con un equilibrismo cronologico, Erasistrato (e non, con maggiore attendibilità, il padre Cleombroto),

[37] In Stob. *Flor*. IV 7, 64, 272, 9ss. Hense (traduzione di Squilloni 1991, 24-25, con adattamenti).
[38] Cfr. Ramelli 2006.

questa passione viene svelata e Seleuco concesse la moglie al figlio, affidandogli il controllo delle satrapie superiori (attorno al 293-292 a.C.). Secondo un noto passo di Appiano, Seleuco, parlando alle sue truppe per far accettare questa anomala unione, disse che la legge che avrebbe fissato sarebbe stato un principio universale, comune anche ai Persiani e ad altri popoli: nelle sue parole, «è sempre giusto ciò che è stabilito dal re».[39]

La sovranità ellenistica conosce alcuni *patterns* ben definiti, che si intersecano con rituali pubblici e religiosi, anche se è difficile individuare mutuazioni da altre culture. In altri termini, in questo contesto che brevemente si viene delineando, Alessandro non procedette a nessuna cerimonia di intronizzazione, come di norma per i sovrani anellenici d'Oriente. Di intronizzazione si può parlare solo in contesti ben definiti, come quello egizio, dove per parte degli studiosi il Macedone fu considerato un faraone così come altri suoi successori in quella regione (alcuni Tolemei e, forse, Antioco IV di Siria).[40] Quanto ai Seleucidi, costoro non ebbero una vera e propria investitura regia (o per lo meno non viene segnalata dalle fonti, che si limitano a notare l'assunzione del diadema da parte del nuovo sovrano). La presenza del re (o dei suoi familiari) alle feste per l'inizio del nuovo anno a Babilonia è senz'altro un rituale che riguarda la sottomissione al dio locale Marduk, ma non investe l'essenza stessa della regalità dei successori di Seleuco I.[41]

Anche per quanto riguarda la morte del sovrano, questa ha un aspetto laico, che poi si trasforma in cultuale, con l'inserimento nel culto dinastico del re defunto. Non avviene comunque niente di simile a quanto si trova nelle dinastie mesopotamiche e iraniche, dove la dipartita del re, rappresentante della divinità in terra, comportava anche precisi rituali di passaggio, con un momento ben definito di lutto. A Babilonia la morte del sovrano veniva annunciata al grido 'il re è morto', il che indica la so-

[39] App. *Syr*. 61, 320-325, partic. 325. Cfr. Plut. *Demetr*. 38, 10-11.

[40] Su questo complesso problema cfr. i contributi contenuti in Pfeiffer 2007 (in particolare quello di D. Schäfer e di A. Blasius).

[41] Così, giustamente, Tuplin 2008, 120: «Failure to develop a ritual of royal investiture is a further symptom. The king might attend a New Year festival in Babylon, whose rituals involved reaffirmation of submission to Marduk, but this was for Babylonian eyes and was not a *sine qua non* of kingship».

spensione delle forze vitali all'interno del regno. Quanto alle monarchie iraniche, si segnala tra l'altro l'estinzione del fuoco sacro.[42]

Un aspetto pressoché assente nelle monarchie ellenistiche di retaggio greco-macedone è costituito dal concetto di investitura divina, come invece avviene in altre forme di *kingship* (in particolare quella iranica). Questa si spiega, in buona misura, col fatto che il sovrano è l'emblema terrestre della divinità e quindi viene investito direttamente da essa.

Ciò è ben espresso in un passo plutarcheo, risalente con ogni probabilità al peripatetico Fania di Ereso. Il chiliarco Artabano così spiega a Temistocle, in fuga dalla Grecia:

> Straniero, i costumi degli uomini non sono tutti uguali; quelli che piacciono agli uni non sono graditi agli altri e viceversa. A tutti piace però onorare e conservare le usanze patrie. Si dice che voi ammiriate soprattutto la libertà e l'uguaglianza; noi abbiamo molte usanze belle, ma la più bella è questa: onorare il re e prostrarsi davanti a lui come davanti all'immagine della divinità che tutto conserva. Se dunque approverai le nostre usanze e ti prostrerai al suo cospetto, ti sarà possibile vedere e parlare al Gran Re. Se invece pensi in altro modo, ti servirai di altri come intermediari per parlare con lui. Non è nostra usanza infatti che il re ascolti un uomo se non si prosterna.[43]

In queste poche righe, vi è la quintessenza della regalità achemenide e il suo rapporto con la massima divinità, Ahura Mazdā. Un passo fondamentale, dunque, ben compreso dagli iranisti e che forse è da connettersi anche con il giudizio espresso da Callistene, radicalmente ostile alla *proskynesis* nei confronti di Alessandro Magno (lo storico e nipote di Aristotele doveva essere in buoni rapporti con i Peripatetici provenienti da Lesbo, e in particolare da Ereso, ovvero Teofrasto e Fania); un'ostilità che gli causò la morte nel 327 a.C.[44]

Il rapporto del re achemenide con Ahura Mazdā è ben espresso soprattutto dalle iscrizioni di Bisutun e ha dato luogo a diversi fraintendimenti nella tradizione. Nonostante periodicamente si levino voci a a favore, il culto del sovrano, quale si viene profilando nel mondo greco già in età classica e svilup-

[42] Cfr. Briant 1991.

[43] Plut. *Them*. 27, partic. 27, 4 (= Phan. *FGrHist* 1012 fr. 20 = fr. 32 Engels).

[44] Per un approfondimento cfr. Muccioli in corso di stampa.

pando in età ellenistica, non ha precisi precedenti nel mondo persiano (o in altre forme di regalità non greche, come quella egizia, anche se la questione è discussa). Con ciò non si esclude che siano ravvisabili alcuni elementi che fanno pensare ad una cauta forma di culto, se non proprio di divinizzazione, per gli Achemenidi, considerati comunque tutt'al più esseri *godlike*.[45]

Proprio questa peculiarità achemenide e di altre dinastie iraniche di epoca ellenistica (peraltro non completamente impermeabili alle istanze che venivano dalle regalità greco-macedoni), fa sì che il rapporto con il divino vada inteso come una sorta di investitura, ammantata di aspetti sacrali e rispettosa di un preciso rituale anche nella successione dinastica, con elementi tutti estranei al mondo greco-macedone (come il mantello regale *kandys*, la faretra e l'arco, trasmessi di re in re e conservati dentro un apposito edificio).

Numerose le fonti letterarie che si potrebbero addurre per gli Achemenidi, gli Arsacidi e infine i Sassanidi. Mi limiterò ad alcuni passi che coprono il periodo classico, ellenistico e romano. Per quanto riguarda l'impero persiano, spicca un passo di Plutarco, riguardo ad Artaserse II (sovrano dal 404 al 359-358 a.C.), con un'investitura da tenersi a Pasargade nel tempio di una dea guerriera che nell'*interpretatio* religiosa viene ritenuta essere Atena (in realtà Anahita).[46] Significativamente, anche per gli aspetti rituali, il sovrano dovette assumere le vesti di Ciro il Vecchio, il fondatore della dinastia.[47] In realtà il ruolo di Anahita potrebbe essere stato rilevante solo in un secondo momento nella dinastia, ed è stato anche autorevolmente supposto che anche altri edifici possano essere serviti all'investitura.[48]

---

[45] Così Rollinger 2011; Wiesehöfer 2014.

[46] Plut. *Artox*. 3, 1-2: «Poco dopo la morte di Dario, il re giunse a Pasargade per essere sottoposto all'iniziazione regale da parte dei sacerdoti persiani. C'è un tempio di una dea guerriera, che potrebbe essere paragonata ad Atena. Chi deve essere iniziato, entrato nel tempio, deve spogliarsi della propria veste e indossare quella portata da Ciro il Vecchio prima di diventare re; deve mangiare una torta di fichi, masticare terrebinto e bere una tazza di latte acido. Se oltre a ciò facciano altro, agli altri è ignoto». Cfr. Polyaen. VII 17.

[47] Cfr. Panaino 2014 e, più in generale, gli articoli dello stesso studioso raccolti in Panaino 2007.

[48] Così Briant 1991, 6-7, con riferimento allo Zendan-e-Sulaiman (Pasargade) e alla Ka'ba-e Zardosht (a Naqsh-e Rustam).

Comunque sia, fondamentale è l'importanza di Ahura Mazdā, come risulta ampiamente dalle iscrizioni di Bisutun.[49] Questa onnipresenza nell'investitura del re da parte del dio supremo a livello epigrafico, a cui fa da contraltare il silenzio dell'Avesta, appare intimamente connessa alle esigenze di uno stato monarchico unitario. È possibile forse rintracciare una componente mesopotamica e in ogni caso vicino-orientale, così come ha suggerito a suo tempo Gherardo Gnoli.[50]

I Parti, dal canto loro, recepirono molti concetti, rituali e usanze del mondo iranico, attraverso una 'verniciatura' ellenistica (ben tangibile e variabile nel corso del tempo).[51] Pur nella carenza delle fonti letterarie, spicca a riguardo un'altra testimonianza di Plutarco, questa volta tratta dalla *Vita di Crasso*[52] a cui va accostato almeno un passo di Tacito sui *sollemnia regni* arsacidi.[53]

A questa documentazione va aggiunta anche quella numismatica[54] e quella archeologica, proveniente dalle fonti monumentali. Basti solo citare alcuni esempi dell'arte rupestre, ben attestata per gli Achemenidi, gli Arsacidi, ma anche per i sovrani di Elimaide e, soprattutto, i Sassanidi.[55] Tra i rilievi, spiccano quello del primo sovrano sasanide Ardashir (224/226-241) e di altri dinasti (Shapur I, ad es.), a Naqsh-e Rustam (e nella vicina località Naqsh-e Rajab).

---

[49] Cfr. M. Brosius, in Brosius, Sarkhosh Curtis, Rose 2006, 280ss. Sul rapporto tra i sovrani achemenidi e Ahura Mazdā fondamentali rimangono le considerazioni di Gnoli 1974; cfr., da ultimo, Llewelyn-Jones 2015.

[50] Gnoli 1974, partic. 60ss.

[51] Per un quadro del problema, invero complesso, cfr., da ultimi, Dąbrowa 2010; Dąbrowa 2012; Olbrycht 2014.

[52] *Crass*. 21, 6-8, partic. 8 (sui privilegi concessi ai Surena, dignitari nel mondo partico secondi solo agli Arsacidi per onori e lustro): «[*Scil*. il Surena] per un privilegio antico ed ereditario della sua famiglia aveva il diritto di imporre per primo il diadema quando il re dei Parti veniva incoronato».

[53] Tac. *Ann.* VI 42, 4: «Più tardi, (*scil*. Tiridate) mentre stava ancora decidendo il giorno in cui dovesse assumere i consueti attributi della dignità regia (*sollemnia regni*), ricevette una lettera di Fraate e di Ierone, che erano a capo delle più importanti province, in cui lo pregavano di ritardare di poco la cerimonia». Cfr., ad es., XV 2.

[54] Per un'informazione di base sull'iconografia monetale utili indicazioni sono in Brosius, V. Sarkhosh Curtis, Rose 2006.

[55] Cfr. Van den Berghe 1988; Soudavar 2003; Overlaet 2013 e, per un'analisi complessiva, Gnoli 1998; Wiesehöfer 2010.

Dal punto di vista iconografico particolare rilevanza assume poi il concetto di *xaranah* (avestico) antico-persiano *farnah* e neopersiano *farr*(*ah*).[56] Un termine che, pur nelle difficoltà etimologiche, può essere tradotto con gloria, splendore, luminosità. Come ha ben visto Gnoli, si tratta di un carisma dinastico, non personale bensì istituzionale.[57] Un carisma che peraltro può anche essere perduto dal sovrano, in particolari circostanze.

In questo quadro, per molti aspetti, bipartito, e qui sommariamente abbozzato, occorre fare menzione anche della dinastia degli Orontidi nel regno di Commagene, e in particolare di Antioco I (69-36 a.C.). Questi, più di ogni altro, volle accostare e far convivere tra loro diversi elementi: greci, anatolici ed iranici (in misura certo più tangibile di quanto si era fatto o si stava facendo nel regno partico, o anche in quello armeno).[58]

Quello messo in atto da Antioco I è un preciso e ambizioso programma basato su diversi elementi, tra cui spicca la costruzione sul Nemrud Dagh di un imponente *hierothesion* (termine che non ha corrispettivi nel vocabolario greco, ma dal significato assai chiaro: un luogo dalla forte valenza religiosa, se non sacrale). Qui erano celebrati gli antenati achemenidi e greco-macedoni nelle iscrizioni e nella statuaria (quelli che nel mondo ellenistico sono noti come *progonoi*) e, accanto al culto del sovrano, venivano venerate divinità, che già nell'onomastica scelta rivelano il tentativo di sincretismo o forse soltanto accostamento religioso tra realtà religiose assai differenti tra loro: oltre alla patria Commagene *pantrophos* (= che tutti nutre), figurano Zeus Oromasdes (= il persiano Ahura Mazdā), Apollo Mithra Helios Hermes e Artagnes Herakles Ares (= il persiano Verethragna).

Particolarmente significativo, per la comprensione di quanto messo in atto da Antioco I, si presenta il testo epigrafico noto come *nomos* di Arsameia sul Ninfeo, dove ben emergono lo sforzo di accostamento religioso e cultuale tra le diversi compo-

[56] Cfr. Gnoli 1999.
[57] Gnoli 1999, 314.
[58] Su questa dinastia fondamentale è Facella 2006. Per quanto segue riprendo Muccioli 2013, 138-140 e *passim* (ivi ampia bibliografia).

nenti e il *Leitmotiv* dell'*eusebeia*, ovvero la pietà con cui il sovrano vuole caratterizzare costantemente il suo operato.[59]

Oltre a ciò, il dinasta assunse titoli che possono richiamare la regalità persiana (e partica) come Basileus Megas (= Gran Re), e recepì soprattutto appellativi improntati alla tradizione greca e adeguati alla temperie creatasi nel I secolo a.C. (Theos, Dikaios, Epiphanes, Philorhomaios, Philhellen = Dio, Giusto, Manifesto, Amico dei Romani, Amico dei Greci). Questa titolatura di matrice ellenistica si accompagna a una simbologia in cui sono accostati elementi tipici della nuova regalità macedone ad altri della tradizione iranica (come la cosiddetta tiara armena, introdotta forse già da Artaxias I in Armenia).

Di tutta questa complessa elaborazione ideologica e religiosa ben poco dovette restare, già a partire dal figlio, Mitridate II (36-20 a.C.). Infatti non solo venne abbandonato l'ambizioso progetto del Nemrud Dagh (anche dal punto di vista monumentale), ma fallì anche il tentativo di operare un 'sincretismo' religioso, come attesta la fine o comunque la mancata attestazione del culto di Apollo Mithra Helios Hermes sotto il successore.

Il sogno di creare una fusione culturale e religiosa tra mondo iranico e mondo greco-macedone era inevitabilmente destinato se non al fallimento, quanto meno ad un sostanziale ridimensionamento.

[59] «Io ho proposto ai miei figli e discendenti […] un chiaro modello di pietà che è sacrosanto introdurre per gli antenati; credo che essi imiteranno un bell'esempio di famiglia accrescendo sempre gli onori della stirpe e credo che, come me, al culmine del loro tempo, avranno aggiunto molto alla gloria familiare. Per coloro che agiscono così, io prego tutti quanti gli dei paterni della Persia, della Macedonia e della terra Commagene di persistere in ogni favore. Chiunque, re o dinasta, nel lungo corso del tempo prenda questo potere, custodendo questa legge e i nostri onori, abbia, anche con la mia preghiera, i Mani e tutti gli dei propizi. Per volere divino ho composto questa iscrizione profetessa di pietà, sulla quale sacre lettere predicono a bassa voce il grande volere degli dei a cittadini e a stranieri, parimenti a re, a dinasti, a liberi, a schiavi, a tutti quelli che, partecipando della natura umana, si differenziano per i nomi della stirpe o della condizione; a costoro, per le sollecitudini di Zeus Oromasdes e per i voleri degli altri dei, questa pietra annuncia con voce pacata le seguenti cose» (trad. Virgilio 2003, 260-261, ll. 174-198).

Bibliografia

I. Andorlini, R. Luiselli, *Una ripresa di Diotogene Pitagorico,* Sulla Regalità*, in* PBingen *3 (encomio per Augusto?)*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 136 (2001), pp. 155-166.

E. Bikerman, *Institutions des Séleucides*, Geuthner, Paris 1938.

M. Bloch, *I re taumaturghi*, Einaudi, trad. it. Torino 1989.

E. Breccia, *Il diritto dinastico nelle monarchie dei successori di Alessandro*, rist. L'Erma di Bretschneider, Roma 1966 (orig. 1903).

P. Briant, *Le roi est mort: vive le roi! Remarques sur les rites et les rituels de succession chez les Achéménides*, in J. Kellens (éd.), *La religion iranienne à l'époque achéménide*, Peeters, Gent 1991, pp. 1-11.

P. Briant, *Histoire de l'empire perse*. *De Cyrus à Alexandre*, Fayard, Paris 1996.

M. Brosius, V. Sarkhosh Curtis, J. Rose, *Investiture*, in *Encyclopaedia Iranica*, Mazda Publishers, New York 2004, vol. XIII 2, pp. 180-188.

A. Chaniotis, *Theatricality beyond the Theater. Staging Public Life in the Hellenistic World*, «Pallas», 41 (1997), pp. 219-259.

A. Chaniotis, *La divinité mortelle d'Antiochos III à Téos*, «Kernos», 20 (2007), pp. 153-171.

A. Chaniotis, *The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorcetes and Hellenistic Religious Mentality*, in P.P. Iossif *et al*. (eds.), *More than Men, Less than Gods. Studies on Royal Cult and Imperial Worship*, Peeters, Leuven 2011, pp. 157-195.

O. Coloru, *Da Alessandro a Menandro. Il regno greco di Battriana*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2009.

E. Dąbrowa, *The Parthian Kingship*, in G.B. Lanfranchi, R. Rollinger (eds.), *Concepts of Kingship in Antiquity*, S.A.R.G.O.N., Padova 2010, pp. 123-134.

E. Dąbrowa, *The Arsacids and their State*, in R. Rollinger *et al*. (Hrsgg.), *Altertum und Gegenwart. 125 Jahre Alte Geschichte in Innsbruck*, *Jahre Alte Geschichte in Innsbruck*, Verlag des Sprachwiss., Innsbruck 2012, pp. 21-52.

M. Facella, *La dinastia degli Orontidi nella Commagene ellenistico-romana*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa 2006.

H.-J. Gehrke, *The Victorious King: Reflections on the Hellenistic Monarchy*, in N. Luraghi (ed.), *The Splendors and Miseries of Ruling Alone. Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013, pp. 73-98 (orig. 1982, in tedesco).

E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza Editori, Roma-Bari 2001.

G. Gnoli, *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, in *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1974, vol. I, pp. 23-88.

G. Gnoli, *L'Iran tardoantico e la regalità sassanide*, «Mediterraneo Antico», 1 (1998), pp. 115-139.

G. Gnoli, *Farr(ah)*, in *Encyclopaedia Iranica*, Mazda Publishers, New York 1999, vol. IX, pp. 312-319.

M. Haake, *Warum und zu welchem Ende schreibt man Peri basileias? Überlegungen zum historischen Kontext einer literarischen Gattung im Hellenismus*, in K. Piepenbrink (Hrsg.), *Philosophie und Lebenswelt in der Antike*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 83-138.

M. Haake, *Der Philosoph in der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis*, Verlag C.H. Beck, München 2007.

M. Haake, *'Knockin' on Heaven's Door'. Vom Reden und Schweigen über die herrscherliche Apotheose in den hellenistischen, kaiserzeitlichen und spätantiken* peri basileias-*Schriften – einige Überlegungen*, in T. Gnoli, F. Muccioli (eds.), *Apoteosi, divinizzazione e culto del sovrano. Dall'Antichità al Medioevo*, Bononia University Press, Bologna 2014, pp. 307-319.

C. Habicht, *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, trad. fr. di M. e D. Knoepfler con aggiornamenti, Les Belles Lettres, Paris 2006^{2}.

P.P. Iossif, *The* Apotheosis *of the Seleucid King and the Question of High-Priest/Priestess: A Reconsideration of the Evidence*, in T. Gnoli, F. Muccioli (eds.), *Apoteosi, divinizzazione e culto del sovrano. Dall'Antichità al Medioevo*, Bononia University Press, Bologna 2014, pp. 129-148.

L. Koenen, *Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof*, in E. Van 't Dack *et al*. (eds.), *Egypt and the Hellenistic World*, Peeters, Lovanii 1983, pp. 143-190.

L. Koenen, *The Ptolemaic King as a Religious Figure*, in A. Bulloch *et al*. (eds.), *Images and Ideologies. Self-Definition in the Hellenistic World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993, pp. 25-115.

F. Landucci Gattinoni, *Politica e ideologia in età ellenistica*, «Politica Antica», 1 (2011), pp. 89-105.

R. Lane Fox, *Alexander the Great: 'Last of the Achaemenids'?*, in C. Tuplin (ed.), *Persian Responses. Political and Cultural Interactions with(in) the Achaemenid Empire*, The Classical Press of Wales, Swansea 2007, pp. 267-311.

A. Lichtenberger *et al.* (Hrsgg.), *Das Diadem der hellenistischer Herrscher*, Habelt-Verlag, Bonn 2012.

L. Llewellyn-Jones, *"That My Body is Strong": The Physique and the Appearance of Achaemenid Monarchy*, in D. Boschung *et al*. (eds.), *Bodies in Transition. Dissolving the Boundaries of Embodied Knowledge*, Fink Verlag, Paderborn 2015, pp. 211-248.

A.B. Lloyd, *From Satrapy to Hellenistic Kingdom: The Case of Egypt*, in A. Erskine, L. Llewellyn-Jones (eds.), *Creating a Hellenistic World*, The Classical Press of Wales, Swansea, 2010, pp. 83-105.

F. Muccioli, *Pitagora e i Pitagorici nella tradizione antica*, in R. Vattuone (ed.), *Storici greci d'Occidente*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 341-409.

F. Muccioli, *Il re Antioco e l'espulsione dei filosofi (Athen. XII, 547a-b)*, «Studi Ellenistici», 24 (2010), pp. 179-195.

F. Muccioli, *Il culto del sovrano di epoca ellenistica e i suoi prodromi. Tre casi paradigmatici: Ierone I, Lisandro, la tirannide di Eraclea Pontica*, in G. Cecconi, C. Gabrielli (eds.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*, Edipuglia, Bari 2011, pp. 97-132.

F. Muccioli, *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
F. Muccioli, *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013.
F. Muccioli, *Classical Sources and* proskynesis*. History of a Misunderstanding*, in *Alexander's Legacy. Texts, Documents, Fortune*, in corso di stampa.
S. Müller, *Herrschaftslegitimation in den frühellenistischen Dynastien*, in D. Lambach (Hrsg.), *Politische Herrschaft jenseits des Staates. Zur Transformation von Legitimität in Geschichte und Gegenwart*, VS Verl. für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2011, pp. 151-176.
D. Ogden, *Polygamy, Prostitutes and Death. The Hellenistic Dynasties*, Duckworth, London 1999.
M.J. Olbrycht, *Parthians, Greek Culture and Beyond*, in K. Twardowska *et al*. (eds.), *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues. Studies in Honour of Professor Maria Dielzska*, Historia Iagellonica, Kraków 2014, pp. 129-141.
B. Overlaet, *And Man created God? Kings, Priests and Gods on Sasanian Investiture Reliefs*, «Iranica Antiqua», 48 (2013), pp. 313-354.
A. Panaino, *Politica religiosa e regalità sacra nell'Iran preislamico*, Mimesis, Milano 2007.
A. Panaino, *Power and Ritual in the Achaemenian Royalty*, in M.J. Geller (ed.), *The Ancient World in an Age of Globalization*, Epubli, Berlin 2014, pp. 235-239.
S. Pfeiffer (Hrsg.), *Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz*, Verlag Antike, Frankfurt am Main 2007.
F. Pownall, *Callisthenes in Africa: The Historian's Role at Siwah and in the* Proskynesis *Controversit*y, in P. Bosman (ed.), *Alexander in Africa*, Acta Classica Supplementum V, 2014, pp. 56-71.
I. Ramelli, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica*, Bibliopolis, Napoli 2006.

R. Rollinger, *Herrscherkult und Königsvergöttlichung bei Teispiden und Achaimeniden. Realität oder Fiktion?*, in L.-M. Günther, S. Plischke (Hrsgg.), *Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult*, Verlag Antike, Berlin 2011, pp. 11-54.

The Sacral Kingship - La regalità sacra, Brill, Leiden 1959.

I. Savalli-Lestrade, *Rumeurs et silences autour de la mort des rois hellénistiques*, in B. Boissavit-Camus *et al*. (éd.), *La mort du souverain entre Antiquité et haut Moyen Age*, Picard, Paris 2003, pp. 65-82.

A. Soudavar, *The Aura of the Kings. Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, Mazda Publishers, Costa Mesa, Cal. 2003.

A. Squilloni, *Il concetto di 'regno' nel pensiero dello Ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati* ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1991.

S.A. Stephens, *Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2003.

R. Strootman, *Queen of Kings: Cleopatra VII and the Donations of Alexandria*, in M. Facella, T. Kaizer (eds.), *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2010, pp. 140-157.

C. Tuplin, *The Seleucids and Their Achaemenid Predecessors: A Persian Inheritance?*, in S.M. Reza Darbandi, A. Zournatzi (eds.), *Ancient Greece and Ancient Iran: Cross-Cultural Encounters*, National Hellenic Research Foundation; Hellenic National Commission for UNESCO; Cultural Center of the Embassy of the Islamic Republic of Iran, Athens 2008, pp. 109-136.

L. Van den Berghe, *Les scènes d'investiture sur les reliefs rupestres de l'Iran ancien: évolution et signification*, in G. Gnoli, L. Lanciotti (eds.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1988, vol. III, pp. 1511-1531.

B. van Oppen de Ruiter, *Lagus and Arsinoe: An Exploration of Legendary Bastardy*, «Historia», 62 (2013), pp. 80-107.

B. Virgilio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa 2003[2].

F.W. Walbank, *Two Hellenistic Processions: A Matter of Self-Definition*, «Scripta Classica Israelica», 15 (1996), pp. 119-130.

J. Wiesehöfer, *Iraniens, Grecs et Romains*, Leuven 2005.

J. Wiesehöfer, *King and Kingship in the Sasanian Empire*, in G.B. Lanfranchi, R. Rollinger (eds.), *Concepts of Kingship in Antiquity*, S.A.R.G.O.N., Padova 2010, pp. 135-152.

J. Wiesehöfer, *«Not a God, but a Person Apart». The Achaemenid King, the Divine and Persian cult Practices*, in T. Gnoli, F. Muccioli (eds.), *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bononia University Press, Bologna 2014, pp. 29-35.

ENRICO PIERGIACOMI

SUGLI DÈI TUTORI DI GIUSTIZIA. LA CRITICA EPICUREA AL GIUDIZIO DELL'ADE DEL *GORGIA* DI PLATONE[*]

Grazie al lungo quanto meticoloso lavoro di ricostruzione che Hammerstaedt e Smith hanno condotto sui frammenti del portico di Diogene di Enoanda, possiamo oggi leggere un ampio

[*] Questo articolo ricorre alle più recenti edizioni critiche dei testi di Epicuro e degli Epicurei, che sono spesso citati in abbreviazioni. Per agevolare il lettore non specialista di Epicureismo, riporto dunque di seguito un elenco delle opere e delle sigle più usate.

I frammenti di Epicuro sono tratti dalle raccolte di Arrighetti 1973 (= Arr^2.) e Usener 2007 (= Us.). Ricorro poi ai libri XIV e XXVIII della sua opera principale *Sulla natura* (= *De nat.*), riediti rispettivamente da Leone 1984 e Sedley 1973.

Anche l'attività degli epicurei Metrodoro ed Ermarco ci è nota solo per frammenti. Essi sono raccolti da Körte 1890 (= K.) e Longo Auricchio 1988.

Polistrato ha scritto un'opera dal titolo *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* (= *De contempt.*), che cito da Indelli 1978. Di Demetrio Lacone ricorro solo al papiro 831 (= *PHerc.* 831), secondo le nuove letture di Parisi 2014. Uso poi il papiro 215 di Ossirinco (= *POxy.* 215), di autore ignoto e pubblicato da Obbink 1992.

Più numerose le opere di Filodemo. Ricorro al *Sugli dèi* (= Diels 1916), al *Sulle scelte e sulle fughe* (*De elect.* = Indelli-Tsouna 1995), al *Sull'ira* (*De ira* = Indelli 1988), al *Sulla libertà di parola* (*De lib. dic.* = Olivieri 1914), al libro IV del *Sulla morte* (*De mort.* = Henry 2009), al libro IV del *Sulla musica* (*De mus.* = Delattre 2007), al *Sull'economia* (*De oec.* = Tsouna 2012), al *Sulla pietà* (*De piet.* = Obbink 1996), ai libri I e V del *Sulla poesia* (*De poem.* = Janko 2000 e Mangoni 1993), al libro X del *Sui vizi* (*De vit.* = Jensen 1911 [coll. 1-9] e Ranocchia 2007 [10-24]), al papiro ercolanese 1005 (*PHerc.* 1005 = Angeli 1988), ai libri III e VIII del *Sulla retorica* (*Rhet.* = Hammerstaedt 1992; *Rhet.* VIII = Blank 2007)

Infine, cito di frequente i frammenti di Diogene di Enoanda (= Diog. Oin.). Sono distinti in frammenti 'vecchi' (fr. = Smith 1992) e 'nuovi' (NF = Hammerstaedt, Smith 2014).

ragionamento continuo del filosofo,[1] che tra le varie cose discute l'efficacia del dispositivo che rappresenta gli dèi come sorveglianti che trattengono l'umanità dal commettere ingiustizia (coll. 3.1-6.2). L'Epicureo si mostra assai scettico sulla capacità deterrente di un tale dispositivo, che sembra attestato per la prima volta in Crizia,[2] notando come esso non può spingere né i malvagi, né i saggi, né i 'molti' a rispettare la giustizia. I primi non hanno paura degli dèi sorveglianti di cui si predica l'esistenza e commettono perciò ingiustizia, i secondi si astengono da un tale vizio perché hanno estirpato da sé le cause che potrebbero indurre a indulgervi,[3] i terzi si comportano giustamente perché già trattenuti dalla paura delle punizioni previste dalle leggi.[4] Quand'anche poi esistessero delle persone che rispettano la giustizia in virtù del dispositivo teologico-politico, Diogene sottolinea che esse sono di numero assai ridotto e, comunque, non sono trattenute a lungo in questo comportamento. La prova empirica che egli fornisce è il comportamento di Giudei ed Egizi, che, pur nutrendo fede nell'esistenza di dèi sorveglianti e la credenza in numerose superstizioni, compiono gli atti più abominevoli.[5]

Subito dopo aver respinto questo dispositivo, Diogene ne prende tuttavia in considerazione un secondo, facendo anche un interessante riferimento a Socrate e Platone. L'Epicureo si chiede se gli uomini possano essere indotti a rispettare la giustizia tramite il mito dei giudici dell'Ade, dandosi comunque un'implicita risposta negativa (col. 6.2-12):

---

[1] Si tratta della cosiddetta «Theological *Physics*-sequence», edita e tradotta in Hammerstaedt, Smith 2014, 263-270. Per una prima analisi, vedi Gordon 1996, 103-105.

[2] Cfr. Clay 2004 e il fr. 88 B 25 DK (= Sesto Empirico, *M* IX 54) e Santoro 1997. La polemica epicurea verso la religione come *instrumentum regni* è attestata anche da Epitteto (*Diatr.* II 20.23 = fr. 368 Us.) e fatica ad essere accettata anche da pensatori moderni fortemente influenzati dell'Epicureismo, come Machiavelli (Brown 2013, 83-89).

[3] Sulla giustizia 'spontanea' del saggio torno nel paragrafo 3 del saggio.

[4] Cfr. qui anche Ermarco, fr. 34 = Porfirio, *De abst.* I 7.4-8.3 e 9.4. Di diverso avviso sembrano essere Torquato in Cicerone, *De fin.* I 16.51, e Filodemo (*De elect.* col. 12.4-7). Per le differenze che intercorrono tra questi e Diogene di Enoanda, cfr. Pace 2005, 204-209.

[5] Su questo aspro giudizio, condiviso da altri autori antichi, cfr. van der Horst 2006.

διὰ ποίους οὖν οἱ ἄνθρωποι θεοὺς ἔσονται δίκαιοι (διὰ γὰρ τοὺς ὄντας οὐκ εἰσιν); ἢ διὰ τοὺς Πλάτωνος καὶ Σωκράτους ἐν Ἅ(ι)δου δικαστάς; τοῦτο γὰρ λοιπόν – εἰ μή τι μέλλουσιν οἱ τῶν νόμων καταφρονοῦντες οὐ πολὺ μᾶλλον καταγελᾶν μύθων.

Dunque, sulla base di quali dèi gli uomini saranno giusti (poiché infatti non lo sono in virtù di quelli realmente esistenti)? Forse grazie ai giudici nell'Ade di Platone e Socrate? Infatti, questo ci resta – se uno non [pensa] che coloro che disprezzano le leggi non sono ancora di più propensi a deridere i miti.[6]

Diogene compie in poche linee due operazioni degne di nota. Da un lato, egli esclude alla radice che gli uomini siano giusti grazie agli dèi davvero esistenti (διὰ τοὺς ὄντας). L'allusione va probabilmente alla divinità epicurea, ossia a quella che come è noto esiste ma non si occupa delle vicende umane, in cui già alcuni individui del V-IV secolo a.C. credevano, stando alla testimonianza del libro X delle *Leggi* platoniche (899d5-900d4), senza essere con ciò indotti a rispettare di più la giustizia.[7]

Dall'altro, Diogene ammette esplicitamente che i giudici dell'Ade potrebbero costituire un'efficace rappresentazione del divino finalizzata a distogliere gli uomini dall'ingiustizia, se non fosse per un decisivo particolare. Il breve quanto criptico inciso che segue dichiara che il dispositivo sarebbe valido solo ammettendo che chi è propenso a disprezzare le leggi non è anche portato a deridere questo e altri miti del genere. Ora, poiché si osserva che ciò accade, ne deve seguire che esso va respinto come altrettanto inefficace di quello degli dèi che sorvegliano gli uomini vivi sulla terra. Il punto è insomma che la rappresentazione di Socrate/Platone del giudizio nell'Ade dopo la morte è debole, perché non trattiene almeno la categoria umana più pericolosa: quella del malvagio incorreggibile e consapevole. Più specificamente, essa non frena chi ha la forza di opporsi alla leggi e sa

[6] La traduzione è mia, ma segue da vicino quella di Hammerstaedt, Smith 2014, 269.

[7] La bibliografia e le fonti sulla teologia epicurea sono sterminate. Mi limito a nominare lo studio fondamentale di Festugière 1987 e pochi contributi recenti, a cui si rimanda per avere ulteriori riferimenti: Santoro 2000, Koch 2005, Essler 2011, Verde 2013b, 146-157, Heßler 2014, 160-176, Spinelli 2015b. Per la credenza teologica di Diogene di Enoanda, vedi invece Clay 2000, 79-88. Alle *Leggi* di Platone, si aggiungano infine le testimonianze riportate da Vegetti 1998b, 222-224.

così riversare questa stessa potenza contro una tale raffigurazione mitica.

È vero che una simile argomentazione non si legge nel testo, ma si è comunque giustificati a supporre che essa è sviluppata indirettamente, in virtù di un parallelo con il ragionamento ipotetico delle *RS* VIII-X di Epicuro. Come ha dimostrato Spinelli, esse inducono ad accettare il contrario di ciò che è posto nella protasi, mostrando che è vero il contrario di ciò che è sancito dall'apodosi, senza tuttavia esplicitare l'inferenza.[8] Ad esempio, la *RS* X, che dice che «se non avessimo paura della morte, non avremmo bisogno di studiare la natura», *de facto* spinge a studiare la natura, giacché si osserva che noi uomini abbiamo paura della morte. L'inciso di Diogene appartiene a questo stesso *modus argumentandi*. Esso dice che «se l'uomo che disprezza le leggi non deridesse anche i miti del giudizio dell'Ade, il dispositivo sarebbe efficace», dunque sancisce che il dispositivo è inefficace, osservando che l'uomo che disprezza le leggi deride anche i giudici dell'Ade.[9]

Dal punto di vista storico, il ragionamento implicito di Diogene risulta poi interessante, perché costituisce l'unico argomento a noi noto in tutta la letteratura epicurea contro il mito della punizione nell'oltretomba. Ci si potrebbe nondimeno chiedere in più se l'Epicureo colpisce la raffigurazione mitica nel suo complesso, oppure una sua versione particolare. A mio avviso, va considerata più probabile la seconda ipotesi.

Va notato che il fatto che Diogene richiami Socrate e Platone esclude che sia colpita la rappresentazione tradizionale. Inoltre, forse la constatazione che si faccia il nome di entrambi i filosofi deve far pensare che egli non intenda colpire tutte le versioni del mito nate in ambiente socratico. Questo semplice dato induce a supporre che Diogene ha in mente di confutarne una propugnata da Socrate in un dialogo platonico. Ciò significa che egli ad esempio non attacca quella che propone Isomaco nel finale dell'*Economico* di Senofonte (21.11-12), né colpisce il *Critone* o le *Leggi*, visto che a evocare la sorte che aspetta gli uomini nel-

[8] Spinelli 2010, 19; 2012, 34; 2015a, 6

[9] Un ragionamento simile in Smith 1998, 143: «The argument is of course that people who are not deterred from wrongdoing by fear of punishment (imposed by the law) in this life are still less likely to be deterred by fear of punishment in a mythical after-life».

l'Ade sono, nell'uno, le Leggi personificate,[10] nelle altre il personaggio dell'Ateniese (X 904c9-e3; XII 959b3-7).

Anche restringendo così il campo, molte opzioni restano però ancora disponibili. Tra i dialoghi di Platone in cui Socrate richiama i giudici dell'Ade si annoverano, infatti, l'*Apologia* (40e7-41a4), il *Fedone* (63c4-7, 69c4-7, 81a4-c2, 111c5-114c8) e il mito di Er nel libro X della *Repubblica* (614b2-621d3[11]). Il *focus* del ragionamento di Diogene sul mito come dispositivo che deve indurre alla giustizia consente in ogni caso di limitare la scelta a uno solo di loro: al mito che Socrate rivolge a Callicle nel *Gorgia* di Platone, per indurlo ad abbandonare la sua condotta di vita all'insegna del piacere della sopraffazione e ad assumerne una improntata a virtù.[12] L'allusione contenuta nell'*Apologia* richiama dopo tutto i giudici, ma non il loro giudizio. Il *Fedone* evoca tale scenario solo di passaggio, avendo quale scopo ultimo la necessità di persuadere a credere nell'immortalità dell'anima. Infine, il libro X della *Repubblica* narra il mito di Er con l'obiettivo di convincere gli uomini amanti della giustizia come Adimanto e Glaucone[13] ad estirpare da sé i desideri contrari alla legge, che albergano in ogni essere umano (cfr. l'*incipit* del libro IX del medesimo dialogo) e potrebbero indurli a scegliere di incarnarsi in un tiranno nella prossima vita.[14] E poiché i destinatari del racconto si distinguono per buone qualità e intenzioni, si deve escludere che l'individuo che disprezza le leggi e i μῦθοι cui allude Diogene possa essere identificato con uno di loro.

Resta così aperta, appunto, solo l'ipotesi che l'Epicureo abbia in mente esclusivamente il mito finale del *Gorgia*. Per rinforzarla, si può notare che la letteratura filosofica epicurea annoverava anche un *Contro il «Gorgia» di Platone*, che Zenone di Sidone ascrisse a Metrodoro, pur nutrendo qualche dubbio

[10] Vedi 54c2-9 con de Luise 2015, 69.

[11] Cfr. anche *Resp.* I 330d7-e5 e II 363c4-d2.

[12] Cfr. 523a1-527e7. Ipotizza un'allusione al *Gorgia* anche Petzl 2005, 206. Sulla morale di Callicle, vedi Motte 1981, 563-565, Voelke 1982, 268-269, Kahn 1983, 97-100, Rudebusch 1992, Woolf 2000, 2-6, Gastaldi 2000.

[13] Cfr. qui *Resp.* II 367a6-368c4, Vegetti 1998a, 154-155, de Luise-Farinetti 1998, 192.

[14] Interpreto gli ultimi due dialoghi seguendo Casertano 2000, 106, de Luise (2007, 328-359; 2010, 99-120), Pucci 2010, 157-158, McCoy 2012, 138-139, Trabattoni 2014, 19-21, Donatelli 2015, 21.

sull'autenticità del secondo libro.[15] Purtroppo, il testo è andato completamente perduto, per cui non si ha modo di verificare che in quest'opera si muovessero in effetti degli attacchi contro il mito finale del dialogo. Come alcuni studiosi hanno già supposto, può anche darsi che il testo di Metrodoro esaminasse piuttosto i passi in cui si discute la funzione e la natura dell'arte retorica, o anche il confronto tra Socrate e Callicle intorno al problema dell'identità del bene con il piacere.[16] Ad ogni modo, penso che uno sguardo ravvicinato al *Gorgia* potrà provare che, se si tiene a mente il dialogo e il suo mito finale, il ragionamento di Diogene acquista pieno senso e totale pregnanza.

1. *Il mito del* Gorgia*, la sconfitta di Socrate e la critica epicurea*

Diamo in primo luogo uno sguardo all'atteggiamento e alle convinzioni di Callicle. Il personaggio si fa portavoce dell'idea che la legge e la giustizia sociale siano una cattiva invenzione, perché trattengono dall'assecondare il νόμος della φύσις, il quale prescrive che è giusto (δίκαιον ἐστιν, 483d1) che chi è più forte domini chi è debole, abbia più degli altri e assecondi i suoi desideri di piacere senza porsi alcun freno (483b4-d6, 491e5-c8). Anche se Callicle non invita mai, partendo da queste premesse, a trasgredire le regole del consorzio umano, questo è ciò a cui egli incita tra le righe, quando dichiara che è peggio subire ingiustizia che commetterla (483a7-8), ammira l'uomo che si è reso del tutto libero dalle catene e dagli incantesimi delle convenzioni legali (483e1-484a1), afferma che è brutto, per chi ha il potere, sottomettersi alla giustizia e alle leggi della società (492b1-8), approva l'idea che la potenza sia lo strumento migliore per non subire ingiustizia (510a6-b1), sancisce che non è bello trovarsi incapaci di aiutare se stessi per aver agito giustamente (522b9-c6). In questo suo comportamento, si riscontra una tendenza a disprezzare i νόμοι, che è, come si è visto, uno

[15] Cfr. *PHerc.* 1005, col. 11.1-19 (= p. 546 K.), con Kleve 1983, 229, Angeli 1988, 294, Acosta Méndez, Angeli 1992, 43-46 e 379-382.

[16] Bignone 1973, 285 (n. 79), 393-397 (con la n. 35), e 408; Isnardi Parente 1983, 69; Longo Auricchio 1995; Tepedino Guerra 2010, 48-49.

dei tratti che Diogene di Enoanda riconosce a colui che commette ingiustizia.

Ciò non basterebbe a provare che l'Epicureo pensi proprio a Callicle, se nel prosieguo del dialogo non emergesse un suo generalizzato atteggiamento a deridere cose e questioni (512c7-d1). Egli approva il riso che Polo rivolgeva alle argomentazioni socratiche usate per confutare Gorgia, mentre ride a sua volta della filosofia e di chi la coltiva 'balbettando'.[17] Non basterebbe, soprattutto, se non si notasse che questo suo atteggiamento di disprezzo derisorio si estende fino ai miti che ricorrono all'immagine dell'Ade.

Una prima indicazione in tal senso è nel passo 493d2-4, in cui Callicle risponde affermativamente a Socrate, che ha appena riferito il racconto di un mitologo che paragona il dissoluto all'anima dell'oltretomba che porta un orcio forato (492e7-493c7)[18] e ora gli chiede se risulterà vano ricorrere a questa e a molte altre narrazioni mitiche (cfr. πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ) per convincerlo a mutare vita. Più eloquenti sono comunque i passi 523a1-3 e 527a5-8. Essi sottolineano che il racconto delle retribuzioni che attendono il giusto e della punizione eterna che si deve aspettare l'ingiusto nell'Ade è in realtà un ragionamento o λόγος, che sarà ritenuto da Callicle un mito buono per le vecchiette e meritevole di disprezzo (cfr. καταφρονεῖς in 527a6).[19]

Non è possibile decifrare qui tutta la portata filosofica della dichiarazione socratica,[20] perché tale obiettivo non può esimersi

[17] Vedi 482c5-d6 e 484e1-485c2 con Levy 2013, 28. Polo deride Socrate ad esempio nel passo 473e2. Come notò già Olimpiodoro (*In Plat. Gorg.* § 20.5), la pratica di ridicolizzare il discorso serio dell'avversario per vincerlo riflette l'insegnamento di Gorgia (cfr. 82 B 12 DK = Aristotele, *Rhet.* III 1491b3-7).

[18] Il «mitologo» è forse un pitagorico (Hirzel 1877, 13-18; Dodds 1959, 296-299).

[19] Sulle possibili ragioni che inducono il filosofo a chiamarlo tale e sul perché il suo interlocutore lo riterrebbe un μῦθος, cfr. Smith 1985, 26-28, e Fussi 2006, 84-85.

[20] Ad ogni modo, il tema è stato già studiato da molti. Cfr. Dodds 1959, 376-377, Irwin 1979, 242, Annas 1982, 121, Gaiser 1984, 128, Nonvel Pieri 1991, 80-82, Vegetti 1998b, 229-232, Vallejo 2000, 334, Dixsaut 2003, 206-207, Dalfen (2002, 216-222; 2004, 480-481), Stauffer 2006, 168-169, Erler 2008, 46, Sedley 2009, 67, Ferrari 2012, 67 e 70, Rowe 2012. Per Olimpiodo-

dall'interrogarsi sul valore epistemico che detiene il μῦθος nei dialoghi di Platone.[21] Mi limito qui solo a richiamare un momento istruttivo del confronto tra Socrate e Polo nel *Gorgia*, dove il primo dichiara che il secondo non riesce a scalfire la sua idea che è più felice chi sconta la pena per l'ingiustizia commessa rispetto a chi sfugge alla giusta punizione, quando descrive in modo truculento le torture che patirebbe l'uomo ingiusto (473b10-d4). Tali descrizioni non compiono infatti una confutazione, ossia non presentano un ragionamento che nega la validità della tesi prospettata, bensì spaventano con spauracchi.[22] Da ciò si può forse inferire che il mito finale del *Gorgia*, essendo presentato come un λόγος, non intende semplicemente intimidire Callicle, altrimenti il suo discorso sarebbe equiparabile alla sfuriata di Polo, ma convincerlo ad acconsentire alla tesi che la giustizia è migliore dell'ingiustizia, enucleando una serie di nodi concettuali che la rendono plausibile. La patina mitica nasconde almeno, dopo tutto, quattro ragionamenti:[23]

1) Non bisogna giudicare la condotta altrui dall'aspetto, dai possedimenti e dallo *status*. Socrate considera un tale elemento del racconto, rappresentato in maniera immaginifica con la «nudità» dei giudici e dei giudicati (523e1-6),[24] un altro λόγος (524b1);

2) Le anime portano su di sé i segni delle azioni che compiono e risultano o belle di aspetto, o deformi (524d3-525a7). Si tratta di una tesi che Socrate deriva per ragionamento (cfr. λογίζομαι in 524b1-2).

3) La punizione ha il potere o di sanare le deformità che l'anima ha accumulato, infliggendole una sofferenza che la rende di nuovo bella, o di distogliere gli altri dal male, usando il

---

ro, la razionalità dipende dal fatto che dimostra, contro Callicle, la naturalità delle leggi umane (*In Plat. Gorg.* § 46.7).

[21] Per alcune letture, rimando a Tate 1936, 143, Gaiser 1984, 127-150, Ferrari 1998, Rossetti (1987, 12-18; 2015, 66-67), Cerri 2007, 47-58, Dixsaut 2003, 191-203, Pradeau 2006, 81-82, nonché agli studi raccolti in Collobert, Destrée, Gonzales 2012.

[22] Vedi in particolare il rigo 473d3: Μορμολύττῃ αὖ, ὦ γενναῖε Πῶλε, καὶ οὐκ ἐλέγχεις. Il verbo μορμολύττομαι deriva da μορμολύκεια. Entrambi i termini designano il timore infantile, che Platone respinge in altri dialoghi (*Crit.* 46c2-6, *Phaed.* 77e3-7, *[Axioc.]* 364b6-8).

[23] Cinque secondo Sedley 2009, 53-54.

[24] Su cui vedi Weil 2014, 93-95, e Maffi 2015, 153.

malvagio cronico e incurabile come esempio vivente delle sofferenze eterne che attendono chi compie le peggiori nefandezze (525b1-c8). Anche questi sono λόγοι che inducono a mantenersi psichicamente sani (526d3-5).

4) La giustizia attira l'ammirazione (cfr. ἠγάσθη) degli dèi che giudicano le sorti nell'Ade, inducendoli a inviare coloro che l'hanno coltivata presso l'isola dei beati. Di contro, l'ingiustizia non ispira loro alcun sentimento, ma li fa agire da meri burocrati, che mettono un timbro che indica se l'anima è sanabile o incurabile (526b4-c5).[25] Questa parte del mito è ancora una volta un ragionamento che segnala (vedi 527c6: ὡς ὁ λόγος σημαίνει) che la virtù rende felici e il vizio rende infelici o temporaneamente, cioè fino a quando l'individuo non sconta la sua punizione, o per l'eternità (527c4-d2).

Se uniamo questi punti, si può in effetti riconoscere una posizione filosofica coerente e che presenta la giustizia come uno stato desiderabile. Essa viene descritta come un possesso che non è oscurato dall'assenza o dalla presenza dei beni esterni (tesi 1), rende belli (tesi 2), tiene lontani da dolori futuri (tesi 3), attira l'amicizia e l'apprezzamento degli dèi (tesi 4).

Si potrebbe obiettare che tutti questi punti non sono argomentati nel testo, perché vengono solo dichiarati ricorrendo a immagini e metafore, che hanno in sé valore suggestivo e non dimostrativo. La replica viene tuttavia meno notando che essi sono stati in realtà già razionalmente difesi durante lo sviluppo del *Gorgia*, sicché il 'mito' non fa che usare motivi immaginifici per ribadire con forza le conclusioni di ragionamenti svolti in precedenza.

La tesi 1 trova la sua anticipazione laddove Socrate condanna la retorica come un occultamento della condizione reale dell'anima (464a7-b1). Nei riguardi della 2 e della 3, basta ricordare il passo in cui Socrate dimostra a Polo, paragonando la punizione a una operazione chirurgica, che essere puniti è un processo che cura la bruttezza e la malattia dell'anima ingiusta.[26] E in-

[25] Su cui vedi Stewart 1960, 143-145.

[26] Cfr. 474c4-480d6 e, più oltre, 505a6-b12. Sulla qualifica del vizio come malattia dell'anima, vedi poi *Resp.* IV 444d3-e2. Per approfondire, cfr. Kahn 1983, 84-97, Mackenzie 1985, 179-188 e 233-244, Brickhouse, Smith 1997, Sedley 2009, 57-60, e Radcliff 2012, 171-182. Il concetto della punizione

fine, la tesi 4 era anticipata dal ragionamento che giunge a concludere che l'anima virtuosa diventa armonica e santa, assimilandosi così all'armonia del cosmo e a un tipo di vita che rende cari agli dèi.[27] Il mito conclusivo del *Gorgia* è allora un λόγος che raccoglie le risultanze di tutti i λόγοι che sono stati finora condotti, invitando a riconsiderarli.[28] Esso va allora definito come un racconto poetico che dispiega la sua razionalità a chi, invece di fermarsi all'immagine immediata, ricorda i discorsi compiuti prima e li rimedita con maggiore attenzione.

Con ciò non si intende sostenere che il mito finale prescinda da elementi psicagogici. Lo stesso Socrate riconosce, nell'esporre la tesi 3, che i tormenti dell'anima incurabile ispirano paura, dunque che nel λόγος vi è una componente emotiva.[29] Il punto che si vuole evidenziare è semmai che la psicagogia è solo un elemento accessorio. Lo si può notare mostrando che, quando Socrate si rivolge a Callicle durante il racconto del mito, lo fa quasi sempre per indurlo a riflettere su qualcosa, come la verità del discorso (524a8-b1), la natura dell'anima (524d3-4), l'idea che possano esistere potenti giusti e buoni (525e4-526a5), l'ammirazione che dio nutre per il filosofo (526c3-5), il carattere persuasivo dei ragionamenti (526d3-4). Solo in un caso egli cerca di spaventare Callicle, intimandogli che, se non cambierà vita, sarà condotto al tribunale dell'Ade in preda a confusione e sbigottimento,[30] senza possibilità di opporsi al giudizio divino. Ma ciò costituisce solo un'ultima risorsa, ovvero è la classica eccezione che conferma la regola, dentro un discorso in cui So-

---

come un bene ricorre in altri dialoghi platonici (*e.g.* in *Resp.* II 380a5-c3 e VI 445a3-4, *Leg.* XI 920d1-921c5).

[27] Vedi 506c6-508a8 e 522c7-d2. Sono luoghi in cui si fa anche appello alla geometria, su cui cfr. Nonvel Pieri 1991, 87 e 493, e Weil 2014, 229.

[28] Così Dodds 1959, 385, Irwin 1979, 248, Morgan 2000, 191, Dalfen 2002, 225, Sedley 2009, 52-53 e 56-68, e Radcliff 2012, 182-183. *Contra* Ferrari 2012, 71-73.

[29] È su quest'unico aspetto che insistono l'autore dei *Prolegomeni alla filosofia di Platone* (§ 15) e Diogene Laerzio (III 80.1-3), quando descrivono la funzione dei miti platonici dell'Ade. Vedi anche Tauro, 14T Gioè (= Aulo Gellio VII 14.1-9), con Gioè 2002, 317-321. Giudicano fondamentale l'elemento psicagogico Stewart 1960, 57-58 e 64-67, Gaiser 1984, 140-144, Rechenauer 2002, 236 e 240, Ferrari 2006, 26, Austin 2013, 16-18.

[30] Cfr. χασμήση καὶ ἰλιγγιάσεις in 526e1-527a4 con Vallejo 2007, 140.

crate tenta perlopiù di invitare un interlocutore che rispetta (cfr. 486e5-487d7) a sforzarsi di ragionare bene.

Alla luce di questa ampia digressione, è possibile chiarire meglio perché i passi 523a1-3 e 527a5-8 sottolineano che Callicle disprezzerà il λόγος come un mito. Egli si comporta così perché non riconosce la portata razionale del discorso di Socrate. Mostrandosi disattento e indifferente a questa dimensione, egli è giustificato a burlarsene come fosse una storiella buona per i deboli, laddove invece è un resoconto che cerca di persuadere e convertire i forti come lui alla giustizia. Il suo atteggiamento è indicativo di una scarsa sensibilità verso la dimostrazione in forma di poesia.

Callicle rivela così di essere, in punti diversi del *Gorgia*, un uomo che disprezza le leggi, deride i miti, legittima la vita all'insegna dell'ingiustizia. Ora, ciò che Diogene di Enoanda fa nel suo ragionamento non è altro che assumere questi due tratti del personaggio particolare per costruire il ritratto sintetico e universale dell'individuo ingiusto. A suo dire, costui si definisce come colui che, avendo la forza di disprezzare la legge, sa anche deridere i racconti edificanti che vogliono ricondurlo con la ragione a una vita virtuosa. Non è peraltro un caso che, tra le cause della tensione all'ingiustizia cui Diogene accenna poco prima vi fosse proprio il piacere,[31] cioè la pulsione psichica maggiore che guida le azioni e le convinzioni di Callicle.

Ma forse il senso dell'operazione dell'Epicureo non si esaurisce qui. Ritorniamo infatti alla dichiarazione di Socrate che il ragionamento finale che si avvale della sorte delle anime dell'Ade è per Callicle un mito disprezzabile. Si tratta di un passaggio importante per la comprensione dell'impianto generale del dialogo, che alcuni interpreti hanno ritenuto essere 'ottimistico', perché culminerebbe nella presunta vittoria di Socrate sull'immoralità del suo interlocutore e rassicurerebbe l'uomo morale, indicando che la virtù vilipesa in questa vita riceverà adeguato riconoscimento in quella dopo la morte.[32] Esso segnala, al contrario, che Platone vuole indicare che il maestro si è per così dire accontentato di chiudere con un racconto che sod-

[31] Vedi la col. 4.3-5: διὰ ἡδονὰς ἀδικοῦσιν. Cfr. poi i testi riportati nei frr. 535, 582-583 Us. e il *GV* 51.

[32] Dodds 1959, 19; Asmis 1982, 123-125; Ferrari 2006, 48 e 243-244.

disfa il suo senso morale,[33] ma che nel concreto non ha alcuna possibilità di persuadere Callicle,[34] una conversazione che già da tempo aveva preso una piega sinistra e grottesca. Socrate è costretto dal passo 505c1-2 a parlare da solo per portare avanti il suo ragionamento.

Si tratta di un'azione e un gesto che generano inquietudine, soprattutto se si immagina il dialogo platonico come un testo teatrale,[35] in cui il significato non è espresso dalle parole di Socrate, bensì emerge dalle azioni e dalle interazioni che stringono i personaggi tra loro. Qual è, infatti, una delle caratteristiche precipue del testo drammatico? Il fatto che nella sua struttura e nel suo andamento ciò che non viene detto, ma emerge dai comportamenti dei personaggi che lo spettatore vede agire, è più importante ed eloquente di ciò che viene detto a parole, le quali possono pure essere usate per mentire o nascondere un malessere. A quanto mi consta, tra gli storici della filosofia antica, è Vegetti colui che sottolinea il punto con maggior attenzione:

> Questo comporta che alla domanda: «dov'è, nei dialoghi, la filosofia di Platone?» occorre rispondere in prima istanza «dovunque»; e che all'altra domanda: «chi parla, nei dialoghi, per conto di Platone?» occorre analogamente rispondere «tutti i personaggi».[36]

Più in generale, il discorso è messo in luce dagli artisti di teatro. Uscendo da Platone, si possono a tal proposito richiamare Tarkovsky e Pinter:

> Ma nessuno dei personaggi coincide con lui [*i.e.*, l'autore]. Ogni carattere riassume le sue impressioni esistenziali e le sue meditazioni, ma nessuno lo

[33] Secondo de Luise 2007, 330, assistiamo a un Socrate «perdente» e «che parla da solo ed esibisce certezze interiori di cui è l'unico testimone».

[34] Utili osservazioni in Morgan 2000, 188-189, Fussi (2000, 40; 2006, 80-87), Dixsaut 2003, 204-205, Trivigno 2009, 86-87 e 93-98.

[35] Su questa proposta, cfr. Tarrant 1955, Untersteiner 1980, 58-63, Kahn 1983, 76, Ostenfeld 2000, 216, Nonvel Pieri 2001, 3-5 (con la bibliografia citata nella n. 4), Vegetti 2003, 61-64, Palumbo 2008, 212-221 e 298-301, Trivigno 2009, 76-87 (che difende la tesi originalissima che il *Gorgia* sia una «paratragedia» dell'*Antiope* di Euripide), Nussbaum 2011, 267, Ferrari 2012, 74-77. Gli stessi Neoplatonici riconoscevano il carattere 'drammatico' dei dialoghi (cfr. *e.g.* Olimpiodoro, *In Plat. Gorg.* 1.1-17, e Motta 2014, 30-42). Più grezzo il pensiero esposto in Diogene Laerzio (III 52), che distingue i personaggi in portavoci e in avversari di Platone.

[36] Vegetti 2003, 76-77. Una posizione simile è in Ostenfeld 2000.

contiene come tale, in tutto lo spessore e la pienezza della sua individualità umana.[37]

[I personaggi] sono ostili, di non facile convivenza, e fanno di tutto per non farsi svelare.[38]

Ora, uno spettatore che guardasse Socrate che dialoga da solo vedrebbe un uomo che si dà e si toglie la parola, che pronuncia parole appassionate ed eloquenti che si perdono nel vuoto, che si rivolge di tanto in tanto a Callicle per richiamarne l'attenzione, ma dal quale ottiene sorrisetti sarcastici e risposte di condiscendenza. Forse uno spettatore più attento potrebbe addirittura notare il volto pallido del discepolo Cherefonte,[39] che guarda con triste impotenza il maestro che si dimena a ragionare in un consesso ostile. La battuta con cui Callicle riconosce di essere tentato di approvare il ragionamento dell'interlocutore (513c4-6) costituisce, poi, un elemento testuale che aggrava il senso di amarezza generalizzata che domina il dialogo.[40] Socrate poteva persuadere il suo interlocutore. Ma o la sua incapacità dialettica, o le circostanze non propizie, hanno impedito a questo evento di verificarsi.

La parabola del *Gorgia* che va dal dialogo di Socrate con se stesso al mito conclusivo del dialogo è allora quella del 'giusto sconfitto', di colui che recita discorsi appassionati e coerenti che arrivano indifferenti alle orecchie sorde del malvagio.[41] Ed essa non fa altro che ribadire, in forma drammatica, quello che Callicle appunto già dichiarava in 493d2-4. Non importa quanto il mito sia razionale, edificante, plausibile, esso non convincerà mai chi è fortemente convinto che la sopraffazione e la ricerca

[37] Tarkovskij 1988, 183.

[38] Pinter 2006, 154. Ringrazio Rita Frongia per avermi suggerito la lettura del testo.

[39] Questi è un personaggio che accompagna Socrate, agisce nella prima parte del dialogo (447a7-458d3) e ricompare nel passo 481b6-9, per poi restare in silenzio fino alla fine.

[40] Sul carattere 'amaro' del *Gorgia*, cfr. l'articolo di Fussi 2000, dall'eloquente titolo *Why is the «Gorgias» so bitter?*. Ma vedi le manifestazioni di cautela in Trivigno 2009, 99.

[41] Secondo de Luise, Farinetti 1998, 207-208, tale parabola è poi un segnale del dissociarsi di Platone dal Socratismo. Quest'ultimo non lo soddisfa più, perché è ormai portatore di una «forma non operativa di virtù», che non ha ripercussioni sulla vita associata.

del piacere a ogni costo siano gli atteggiamenti più moralmente desiderabili.

Se questa ipotesi di lettura è plausibile, si può aggiungere che la seconda operazione filosofica Diogene è dichiarare esplicitamente quello che il dialogo nasconde tra le righe. L'Epicureo è insomma un critico che, osservando come il personaggio di Socrate esprime il sospetto che il suo ragionamento/mito di chiusura non risulterà persuasivo, si limita a sottolineare questo punto senza ambiguità. La sua obiezione che il dispositivo deterrente del mito dell'Ade non è efficace a indurre alla giustizia non costituisce, in altre parole, una sua invenzione: è piuttosto un argomento che Diogene deriva giocando su una tensione presente nel testo stesso.

Una tale ipotesi è peraltro compatibile con quanto possiamo leggere nei soli trattati anti-platonici di matrice epicurea che ci sono pervenuti. Mi riferisco soprattutto ai papiri del *Contro il «Liside» di Platone* (*PHerc.* 208) e *Contro l'«Eutidemo» di Platone* (*PHerc.* 1032) composti da Colote,[42] che denotano una conoscenza specialistica dei due dialoghi con la loro insistenza su passi anche molto minuti dei testi, tanto che alcuni studiosi hanno elaborato per loro la felice qualifica di 'anti-commentari'.[43] Per fare un singolo esempio, il primo testo prende di mira l'implicita definizione del «buon poeta» di *Lys.* 206b5-8, forse per colpire la concezione socratica dell'amicizia e la pretesa educativa della poesia.[44] Ma anche quanto ci resta del *Contro l'«Eutifrone» di Platone* di Metrodoro e della polemica dello stesso Colote contro il mito di Er della *Repubblica*[45] rivelano una conoscenza approfondita della scrittura e del pensiero di Platone. Le colonne di Filodemo che ci dicono qualcosa sul contenuto

[42] Editi da Crönert 1965, 163-170.

[43] Kleve 1983, 229 e 239; Acosta Méndez, Angeli 1992, 44; Kechagia 2011, 53-68; Corti 2014, 78-81. Per approfondire la polemica anti-platonica degli Epicurei, che poteva accompagnarsi alla ripresa di alcune genuine dottrine platoniche (come quella dell'assimilazione a dio), vedi poi Schmid 1951, 105-114, Sedley 1976, 133-134, De Lacy 1983, Bloch 1993, 88-100, Long 1996, 10, Gigandet 1999, Verde 2013a, 336-345.

[44] Cfr. T4.10d-f. Sposo l'esegesi di Alesse 2003.

[45] Sappiamo qualcosa grazie ai testi citati e tradotti da Isnardi Parente 1983, 569-584, tra cui Macrobio (*In Cic. Somn. Scip.* I 2.1-4) e Proclo (*In Plat. Resp.* vol. 2, 111.6-9 Kroll). Essi documentano che Colote tacciava il mito di Er di Platone di essere ridicolo e infantile.

del trattato metrodoreo (*De piet.* coll. 25.701-708 e 34.958-964 = fr. 15 K.) potrebbero addirittura attestare un tentativo di mostrare che la posizione teologica del Socrate platonico non coincide necessariamente con quella del Socrate storico, il che conferma una volta di più che gli Epicurei meditavano attentamente e con spirito critico il contenuto dei dialoghi.[46] Non si può pertanto escludere che l'affermazione di Diogene potesse essere scaturita da una conoscenza altrettanto approfondita e meditata del *Gorgia*. O almeno, che dipendesse da una fonte epicurea che aveva tali caratteristiche, forse proprio il *Contro il «Gorgia» di Platone* di Metrodoro, altro potenziale esempio di 'anti-commentario' a Platone.

2. *Il riso di Epicuro a confronto con quello di Callicle*

Conclusa l'argomentazione a favore della probabile allusione al *Gorgia* nel frammento di Diogene, provo di seguito a presentare e risolvere due questioni teoriche ad essa correlate. La prima è: assodato che anche gli Epicurei negano l'esistenza dell'Ade, deridendo e disprezzando i miti che parlano di un futuro giudizio divino delle anime,[47] si può individuare qui una consonanza tra il loro atteggiamento e quello di Callicle?[48] E se sì, essi saranno propensi come lui a disprezzare le leggi e a commettere ingiustizia, qualora nutrissero la certezza di non essere scoperti e con l'intento di raggiungere una libertà superiore a quella concessa dai νόμοι, come sembrano attestare la testimonianza

[46] Obbink 1996, 383-387. *Pace* Kleve 1983, 233-234.

[47] Cfr. Lucrezio (2.47-54; 3.625-633, 776-777, 934-938, 966-967; 6.738-766), Orazio, *Sat.* I 5.98-103, Diog. Oin. frr. 18 e 72 + NF 129-130, il fr. 3 del *PHerc.* 233 (edito in Gigante-Indelli 1978, 128), Seneca, *Ep. ad. Luc.* 24.18 (= fr. 341 Us.), Plutarco (*Adv. Col.* 1125a1-2; *De defect. orac.* 398d6-9, che mostra l'Epicureo Boeto che ride dei vaticini che la Pizia fa dopo morta, e 420b1-3 = fr. 394 Us.; *Suav. viv.* 1125a1-2), [Ippolito] (*Elenchos* 22.5 = fr. 340 Us.), Agostino, *Confess.* VI 26 (= fr. 407 Us.). Vedi poi Filodemo (*De elect.* coll. 7.1-10.18, 11.6, 17.1-18.12; *De mort.* IV coll. 27.8-15 e 28.5-14; *De dis* I, coll. 2.3-14 e 16.16-19.40). Dell'ultima opera citata, è particolarmente interessante la col. 19.16-21, in cui si nomina uno spaventoso Areopago che giudica le anime, a cui allude anche Cicerone in *De nat. deor.* II 29.73-74. Su tutto ciò, vedi almeno Farrington 1967, 117.

[48] Estesa al rifiuto del sapere enciclopedico (cfr. 484c4-d2 con Heßler 2014, 67 e 153-154). Per un'altra convergenza, vedi Voelke 1982, 270.

sui *Casi dubbi* di Epicuro e due frammenti dell'epistolario del medesimo filosofo?[49] Tali sono ad esempio le conseguenze tratte sempre da Plutarco (*Adv. Col.* 1127d9-e5) e da Attico, che asserisce che l'Epicureo sarà spinto dalle sue premesse teologiche a non seguire i precetti morigerati di Platone (Eusebio, *PE* XV 5.9 = fr. 3 des Places e fr. 368 Us.).

La risposta è a mio giudizio negativa. Nei testi epicurei non si riscontra mai un disprezzo verso i νόμοι, che, come si è visto, è per Diogene ciò che induce il malvagio anche a deridere il mito dei giudici dell'Ade. Senza pretendere di proporre un resoconto completo della concezione epicurea della giustizia,[50] mi concentro qui solo sul concetto di legge, per evidenziare che gli Epicurei erano anzi rispettosi della legalità e suoi difensori.

Epicuro invitava i discepoli ad attenersi alle norme che sanciscono di partecipare al culto (Filodemo, *De piet.* coll. 26.730-737 e 31.879-889; cfr. poi *POxy.* 215, col. 2.6-8), mentre riteneva che sussistono leggi che sanciscono cosa è giusto (*RS* XXXVII) e, perciò, che esse vanno rispettate (cfr. le esplicite dichiarazioni del *GV* 51, nonché di Demetrio Lacone, *PHerc.* 831, col. 16.4-7), perché giovano agli uomini prescrivendo ciò che consente di non danneggiare gli altri / non essere danneggiati dagli altri (*RS* XXXI), ovvero di ottenere il bene della sicurezza (*RS* VII). Sulla scia della dottrina della genealogia della giustizia del maestro, che probabilmente coincide con quella esposta nei vv. 1141-1160 del libro V del *De rerum natura*,[51] i suoi discepoli Colote (cfr. Plutarco, *Adv. Col.* 1124d3-8) ed Ermarco (fr. 34 = Porfirio, *De abst.* I 7.4 e 11.1-2) supposero che la ricerca dell'ἀσφάλεια fu la ragione profonda che indusse alcuni sovrani e legislatori a porre agli albori della storia le prime norme sociali, in particolare per trattenere gli atti aggressivi dei 'molti', che non riuscivano a percepire i vantaggi di una convivenza pacifica e si divoravano l'un l'altro con facilità.

Il richiamo alla libertà svolto nei frammenti dell'epistolario epicureo va allora inteso non in senso 'eversivo', ossia come un incitamento ad agire illegalmente, bensì come la dichiarazione

[49] Le fonti sono Plutarco (*Adv. Col.* 1127d1-9 = frr. 12 e 61 Arr^2.) e Filodemo, *PHerc.* 1418 e 310, col. 32.5-8 (= Militello 1997).

[50] Fondamentali qui gli studi di Goldschmidt 1977, e Morel 2009, 82-87.

[51] Vedi Sedley 1998, 152-163, e Leone 2012, 47-51.

dell'esistenza di un diritto superiore alle leggi, che induce a rispettare la giustizia anche in assenza di sanzioni. L'ἐλευθερία è per Epicuro il frutto dell'autosufficienza (*GV* 77), che a sua volta è uno dei tratti caratteristici del sapiente (*GV* 44).[52] E il σοφός non ha bisogno dei νόμοι se non per non subire ingiustizia dagli altri (vedi i testi del fr. 530 Us.), giacché ha certamente la prudenza che, come ricorda sempre Ermarco, dota della conoscenza dell'utile della giustizia, con la relativa tendenza spontanea a rispettarla in ogni caso (fr. 34 = Porfirio, *De abst.* 8.2 e 8.4). L'idea trova ulteriore riscontro in Diogene di Enoanda (fr. 56), che riporta che un mondo in cui tutti sono sapienti e dotati di σοφία non ha bisogno di leggi, perché tutti coltivano spontaneamente la giustizia. Tutte queste indicazioni consentono di supporre, infine, che anche la testimonianza sui *Casi dubbi* rientra senza eccessive tensioni in questa prospettiva concettuale. Essa allude solo a casi-limite in cui il sapiente può in linea di principio andare contro le leggi, o per un insieme di circostanze eccezionali, o quando eventualmente si accerti che i νόμοι non rappresentano la giustizia e non danno il bene della sicurezza, ad esempio laddove prescrivono di commettere atti empi.[53]

La prospettiva secondo cui gli Epicurei non sono nemici e denigratori delle leggi e non assumono un atteggiamento paragonabile a quello di Callicle risulta così corroborata, ma non solo. Essa sembra persino aprire la possibilità che la loro concezione costituisca una risposta 'legalitaria' alle tesi del personaggio, che sostiene appunto la preferibilità dell'abbandonarsi senza freni al desiderio di piacere piuttosto che sottostare alla pratica della giustizia. Dato che per Epicuro il vero godimento che tutti – persino i criminali – cercano spontaneamente comprende il piacere catastematico della mancanza di turbamento o ἀταραξία (Diog. Laert. X 136.10-11 = fr. 7 Arr^2.), ottenuto il quale l'anima non vuole più altro (*Ad Her.* 123.3-10), e giacché il rispetto di δίκη libera da ταραχαί (*RS* XVII), gli Epicurei recriminerebbero a Callicle che chi vuole godere deve ambire a co-

[52] Inoltre, il concetto epicureo di 'libertà' non consiste nel 'fare tutto ciò che si vuole', a costo di andare contro le leggi, ma nel vivere felicemente seguendo quanto prescritto dalla natura (su ciò Diano 1974, 218-219, Manolidis 1987, 116-117).

[53] Filodemo, *De piet.* col. 48.1369-1383. Cfr. qui O'Keefe 2001 e Roskam 2012.

struire uno stato di convivenza pacifica con l'altro per smettere finalmente di desiderare, più che dedicarsi a infinite esperienze piacevoli che, a lungo andare, provocano disgusto e sofferenza (vedi *RS* X). La vita dei 'forti' professata da lui in realtà non paga mai, poiché anzi abbandona in uno stato di debolezza, qual è quello del trovarsi nel dolore (sul legame ἀσθένεια-ἀλγηδών, cfr. il *GV* 37).

Un'altra ragione che mi induce a negare l'adesione degli Epicurei alla condotta di Callicle è la constatazione che tali filosofi non respingono totalmente il mito del supplizio nell'Ade. Infatti, esso è reinterpretato da loro in chiave allegorica e morale, per suggerire allo stolto che la sua vita non è diversa da quella che si narra a proposito dei 'dannati' dell'oltretomba, quali Sisifo e Tantalo.[54] Non si può escludere che, entro tale reinterpretazione, siano persino recuperati alcuni argomenti del *Gorgia* che fanno uso del mito. Lo potrebbero forse confermare i versi 1007-1010 del libro III del *De rerum natura* di Lucrezio, che paragonano le anime ingrate alle Danaidi e sembrano echeggiare il passo 492e7-493c7 del dialogo,[55] in cui Platone riscrive questo racconto.

E infine, un'ultima ragione a favore del differente atteggiamento degli Epicurei rispetto a Callicle è rintracciabile con un'analisi delle occorrenze dei termini καταφρόνησις, γέλοιος e affini nei loro testi.[56] Esse ci rivelano anzitutto che questi filosofi distinguevano due specie di disprezzo e riso. Una è negativa, indicando una derisione praticata dal superbo per futili motivi o dal giovane immaturo, nonché una passione che distrugge la gratitudine ed è seguita spesso da ira dolorosa,[57] da

[54] Vedi il discorso di Torquato in Cicerone, *De fin.* I 18.60, e Lucret. 3.978-1023 (su cui Bailey 1986, vol. 2, 1157-1164, Gigandet 1998, 564-584, Nussbaum 1998, 230-234).

[55] Così Görler 1996, 197-201. Sulla ricezione del mito delle Danaidi, cfr. Fabiano 2011, 178-183. Anche Filodemo echeggia il *Gorgia* (Longo Auricchio 1995 e Di Matteo 2002).

[56] Per una rassegna pressoché completa dei passi sulla risata, cfr. Gigante 2007, 241-247. Sul tema, vedi poi Salem 1998, 168-174, e Cordero 2000, 237-238.

[57] Uso a sostengo di questa prima parte dell'argomentazione molti testi di Filodemo (*De ira*, coll. 7.26-8.8, 17.15-23, 26.14-25; *De lib. dic.*, fr. 61 e col. 13a; *De vit.* X, coll. 3.30-37, 4.22-32, 6.27-34, 7.30-34).

cui ci si deve tenere distanti usando il ragionamento.[58] L'altra è invece positiva, dato che annovera le forme di riso/disprezzo che contrastano i mali della vita, come il dolore e la morte, così come quelle che aiutano a non desiderare i falsi beni, quali i doni della fortuna.[59] Questa seconda specie di derisione è quella che è riversata su chi ignora o non indaga adeguatamente la natura delle cose, avvalendosi della filosofia e della φυσιολογία, dunque non ragiona, millanta di conoscere o nasconde irragionevolezza nell'animo.[60] Più in generale, essa è quella che nasce quando si smascherano inganni ed errori (Lucret. 3.1185-1191), ivi compresi quelli che commettono alcuni avversari di Filodemo che discorrono di pietà religiosa, di poesia, del ruolo della musica sul conseguimento della virtù e del sapere, dell'attività politica ed economica.[61] Inoltre, essa si rivolge contro false pratiche di conoscenza, per esempio la dialettica o l'appello socratico alla conoscenza di sé, e contro coloro che dispiegano una dissennata condotta, *e.g.* quanti inseguono la morte pur fuggendola.[62]

Potremmo dire che le due specie di derisione differiscono per il fatto che la prima è praticata dallo stolto, che si fa del male e tiene in poco conto gli altri senza avere un fondato motivo, mentre la seconda è propria del saggio che pratica la filosofia.[63] Riuscire a liberarsi dai mali con la retta conoscenza della realtà

[58] Diog. Laert. X 117.4-6 e 120a4-5; Cicerone, *De fin.* II 26.84; Plutarco, *Suav. viv.* 1102b10-c2.

[59] Vedi Epicuro (*GV* 4), Ermarco (fr. 23 = Stobeo IV 51.30) e Filodemo (*De dis*, col. 25.8-9; *De lib. dic.*, col. 14a e fr. 23.1-6; *De vit.* X, col. 15.27-30), con Verde 2007, 172.

[60] Epicuro (*Ad Her.* 80.5-7, *GV* 62, *De nat.* XIV col. 34, 37.12-17 e 38.14), Polistrato, *De contempt*, coll. 30.7-13 e 32.26-33.21, Filodemo, *De vit.* X coll. 18.34-39 e 19.24-25.

[61] *De poem.* I, col. 162.20-24 e 203.14-17, e V, coll. 14.20-26, 23.21-25, 26.20-25; *De piet.* coll. 41.1165-1176 e 51.1449-1451; *De mus.* IV, coll. 89.33-41, 127.13-15, 142.13-15, 142.35-43, 152.12-19; *De oec.*, col. 23.1-2; *Rhet.* III, coll. 9a.19-27 e 10a.17-11a1, e VIII, col. LV.12-15. Cfr. anche quanto dice Luciano (*Alex.* 25) a proposito di Epicuro. Vedi poi Diogene di Enoanda (fr. 12), Damide in Luciano (*Iov. Trag.* §§ 51-53) e Diogeniano in Eusebio (*PE* VI 8.18), che irridono gli errori degli Stoici su dio e il linguaggio.

[62] Epicuro, *De nat.* XXVIII, fr. 13, coll. 5.3-13 e 9.11-15 sup.; Filodemo, *De mort.* IV, col. 16.7-9; Cicerone, *Luc.* 30.97 (= fr. 376 Us.), Plutarco, *Adv. Col.* 1118c2-9; Seneca, *Ep. ad Luc.* 24.22-23 (= frr. 496-498 Us.).

[63] Per approfondire, cfr. Tsouna 2007, 150.

– che implica la correzione degli errori e degli inganni, portando a uno stato di salute dell'anima, che è un altro modo per riferirsi probabilmente al piacere catastematico dell'ἀταραξία – è del resto, per Epicuro, ciò che contraddistingue il filosofo e l'attività filosofica (*Ad Her.* 122.1-9, *GV* 54, fr. 221 Us.). Ne segue che la seconda specie di disprezzo e di riso non costituisce una generica forma di prevaricazione,[64] bensì un modo di filosofare. Questa è in fondo proprio quello che direbbe il *GV* 41 di Epicuro, secondo la traduzione di Diano:[65]

> Ridere è filosofare e amministrare con cura la propria casa e usare di quant'altro è a nostra disposizione e non cessare mai di far risonare le parole della retta filosofia.

Ma quand'anche non fosse così, come pare necessario ammettere, visto che la lettera del testo del *GV* 41 sembra semplicemente dire che bisogna ridere *e insieme* filosofare (γελᾶν ἅμα δεῖ καὶ φιλοσοφεῖν), il riso del saggio contribuirebbe lo stesso al fine della filosofia, dunque avrebbe valenza filosofica. Lucrezio riferisce a tal proposito che la risata si accompagna a piacere (1.8, 5.1399-1404), che potremmo presumere di identificare con un moto psichico che varia (senza accrescere) l'appena conquistata ἀταραξία (*RS* XVIII).[66] Ora, assodate queste caratteristiche, risulta evidente che il riso epicureo non è equiparabile a quello di Callicle, mancandogli il carattere prevaricatore e avendo, al contrario, una funzione terapeutica per l'anima.[67] Esso non è insomma espressione di malvagità che mira a sopraffare la legge e le convenzioni sociali, ma piuttosto una via per vincere i mali e guidare al piacere puro dell'anima in quiete.

[64] Lo stesso pensa Bloch 1993, 88.
[65] Diano 1997, 77.
[66] Per un avviamento al problema, cfr. Wolfsdorf 2013, 113-161, Verde 2013b, 172-173.
[67] Ne deriva incidentalmente che deridere l'avversario potrebbe a volte avere funzione morale-cognitiva. Ciò valeva già per Socrate (cfr. Levy 2013, 28-34).

3. *Il problema della 'rappresentazione del potere'*

La seconda questione correlata all'allusione al mito del *Gorgia* di Platone in Diogene di Enoanda ha a che fare, invece, con il problema filosofico della rappresentazione del potere. Si tratta di una tematica complessa, che potremmo definire con l'interrogativo che segue. È possibile realizzare alcune rappresentazioni poetiche del potere politico e dei suoi operatori (il giudice, il governante, ecc.) per mantenere i membri di una comunità fedeli a precise regole di convivenza, o rispettosi di istanze di giustizia trans-individuali?[68] La critica di Diogene di Enoanda al mito del *Gorgia* ci offre il destro per ipotizzare che la risoluzione di un simile problema non può accontentarsi di definire *quali* immagini debbono essere usate e *come* vanno realizzate. Occorre anche preliminarmente precisare su *chi* possano o no fare presa. La figura poetica del giudice dell'Ade crolla, in questo senso, non perché non risulta ben scelta o mal costruita. Frana perché non ha preso in piena considerazione la complessa psicologia di Callicle,[69] che avendo una personalità robusta riesce ad opporre una forza uguale e contraria all'azione coercitiva che una simile rappresentazione esercita sull'uomo. Ogni immagine che vuole raffigurare il potere in modo efficace va di conseguenza elaborata tenendo in mente il determinato destinatario che si vuole tenere sotto controllo.

Se volessimo provare a stabilire un *vademecum* del perfetto costruttore di rappresentazioni del potere, potremmo dire che egli è insieme: 1) poeta, perché ha bisogno di padroneggiare i procedimenti poetico-mimetici utili a delineare un'immagine vivida e vitale; 2) psicologo, in quanto deve capire perché un uomo ritiene desiderabile l'ingiustizia e su quali aspetti della sua personalità si può far leva per indurlo a mutare condotta; 3) politico, giacché in assenza di norme corrette a cui far confor-

[68] Questo tema è messo a fuoco da molti studiosi, nel numero di *Teoria politica* del 2015. Rimando soprattutto agli scritti che lo esaminano anche con un confronto con Platone: Ferrari 2015 (sull'immagine della nave) e de Luise 2015, 44-49 (che esamina la prosopopea delle leggi, su cui vedi anche Giannantoni 2005, 225-233, e Moretti 2013).

[69] Scrivo 'piena' perché va riconosciuto che il mito finale del *Gorgia* sia un discorso retorico pronunciato *ad hominem*, ossia che tiene da conto delle idee del personaggio (cfr. Weinrib 1989, 790-793 e 800-801).

mare il destinatario, l'immagine esercita semplicemente un movimento vuoto (infatti, non conduce allo scopo prefissato della convivenza in società); 4) ma soprattutto filosofo, dato che ha la necessità di annidare nel μῦθος dei λόγοι indirizzati a persuadere razionalmente il destinatario e a convenire che l'obbedienza alle leggi e il rispetto della giustizia è la scelta migliore che si possa fare, per vivere il più felicemente nel poco tempo concesso in questa vita.

Un tale costruttore che volesse elaborare un'immagine efficace per Callicle potrebbe lavorare, in tal senso, sui motivi che inducono il personaggio, nel passo 513c4-6, a essere sul punto di convenire con la tesi della preferibilità della virtù e della giustizia rispetto al vizio. Stando al contesto, egli sembra essere colpito da qualcosa contenuto nel lungo discorso che Socrate tiene in 511c7-514c3, che contrappone il vivere a lungo al vivere bene. Certo, ciò non basta a far pensare che l'anima di Callicle possa davvero un giorno passare alla vita conforme a virtù, essendosi mostrata sorda finora alle più ricche e sottile strategie di 'conversione' socratica. La dichiarazione del personaggio nel passo 513c4-6 potrebbe anche essere interpretata in maniera meno ottimistica: come la sopravvivenza di un unico e isolato brandello di senso morale in un individuo ormai di per sé irrecuperabile,[70] a sua volta paragonabile al momento di quiete salutare che si affaccia in qualche raro momento nel malato termine e incurabile, che per il resto del tempo è preda di intensi dolori e fitte lancinanti. Nondimeno, l'ipotesi di una reale conversione di Callicle rimane comunque aperta ed è compatibile anche con la prospettiva platonica. Egli fa a volte esprimere a Socrate, infatti, la fiducia che il suo interlocutore potrebbe mutare le sue abitudini comportamentali e cognitive, se restasse a lungo al suo fianco. Si veda a tal proposito almeno il caso tratteggiato nel *Menone*. Qui, Socrate dichiara che, se Menone non fosse appunto costretto ad andarsene l'indomani da Atene, egli po-

[70] L'idea che ci siano agenti moralmente irrecuperabili è un *topos* nel pensiero etico classico. Tra i suoi aderenti, si annoverano Democrito (68 B 257-260), Platone stesso (vedi almeno il già citato *Gorg.* 525b1-c8 e *Resp.* X 615c5-616a4) e Aristotele, che afferma che alcuni esseri umani sono affetti da μοχθηρία, ovvero da una forma incurabile di depravazione che induce a scegliere deliberatamente il male (*Eth. Nic.* III 1110b28-1111a1 e 1113b16-26, VII 1150b29-35, VIII 1165b18).

trebbe a poco a poco arrivare a preferire all'esibizione retorica, che decanta le qualità di un oggetto senza prima averne colto l'essenza, il procedere dialettico, che al contrario vuole prima determinare l'essenza dell'oggetto con una definizione e solo in seguito qualificarlo (cfr. il lungo scambio in 75c8-76e9).

Forse facendo pressione con un'immagine sul 'punto debole' della sua personalità, Callicle potrebbe finalmente abbandonare le sue tendenze prevaricatrici e diventare un buon amico-concittadino.[71] Delineare quale possa essere l'immagine adatta allo scopo e la debolezza del personaggio è cosa impossibile a farsi in sede conclusiva. Ma posso accennare ad almeno una soluzione, recuperando uno spunto presente sia nel platonico Olimpiodoro, sia in Emily Austin. L'antico filosofo e la studiosa contemporanea sono concordi nel ritenere che ciò che del discorso di Socrate impressiona Callicle è il principio che non bisogna sacrificare ciò che si ha di più caro, pur di salvare se stessi e ottenere il potere nella città, ovvero che la morte non va per forza ritenuta essere il peggiore dei mali, come il personaggio a volte manifesta di credere (cfr. *e.g.* 511b7-c2).[72] Il morire in sé non ha nulla di tremendo e temibile, anzi a volte costituisce persino un bene, perché può liberare un'anima afflitta dalla malattia del vizio – e perciò infelice – dalla sua esistenza tormentata. Il punto emerge, nel discorso di Socrate, dalla riflessione che egli attribuisce a un saggio traghettatore, che considera l'arte del navigare come dotata di valore solo se preserva la vita dei passeggeri della nave che sono buoni e, nel medesimo tempo, lascia affogare in mare i passeggeri malvagi che vivono di necessità male (511e6-512b2).

Forse è proprio da qui che un mito efficace alla persuasione di Callicle può essere costruito. Più che usare la figura del giudice dell'Ade, Socrate avrebbe potuto delineare il ritratto poetico del perfetto traghettatore di anime per dimostrare che la morte non è un male e per distinguere con la ragione l'esistenza degna di essere vissuta dall'esistenza brutta e vergognosa, da cui ci si libera solo mediante l'abbandono della vita. E, ricorrendo

[71] Trivigno 2009, 94-100, riflette a lungo su questo punto, arrivando però ad abbracciare la tesi dell'impossibilità.

[72] Olimpiodoro, cfr. *In Plat. Gorg.* 38.1, 39.6 e 45.1-2 ; Austin 2013, 3-11 e 17-19.

al racconto di illustri uomini potenti del passato, che furono razionalmente e quasi pietosamente gettati in pasto ai mostri degli abissi dei mari per salvarli da un'esistenza cattiva, egli avrebbe potuto provare che la condotta all'insegna del piacere e della prevaricazione fa sì che uno rientri nel novero dei 'sommersi', più che dei 'salvati'. Callicle sarebbe stato così posto di fronte a due possibilità di salvezza: o affogare per sanare la propria anima, o cominciare a mutare condotta, così da diventare membro dei buoni che, presso l'altra riva, potrebbero costruire una nuova città in cui tutto procede in pace, collaborazione, armonia.

Come che stiano le cose, questa riflessione finale vorrebbe lasciare aperta almeno una speranza. Persino il malvagio più incallito può essere redento, giocando attentamente sui valori in cui crede, sulle sue inquietudini e sulla sua intelligenza.

Bibliografia

AA.VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Vol. 1, Macchiaroli, Napoli 1983.

AA.VV., *Letture platoniche*, Edizioni scientifiche italiane, Perugia 1987.

E. Acosta Méndez, A. Angeli (eds.), *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Bibliopolis, Napoli 1992.

F. Alesse, *La polemica di Colote contro il «socratico» Menedemo*, «Cronache Ercolanesi», 33 (2003) pp. 101-106.

A. Angeli (ed.), *Filodemo. Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*, Bibliopolis, Napoli 1988.

J. Annas, *Plato's Myths of Judgement*, «Phronesis», 27.2 (1982), pp. 119-143.

G. Arrighetti (ed.), *Epicuro. Opere*, nuova edizione riveduta e ampliata, Einaudi, Torino 1973.

E. Austin, *Corpses, Self-defense and Immortality: Callicles' Fear of Death in the* Gorgias, «Ancient Philosophy», 33 (2013), pp. 1-20.

E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, presentazione di V.E. Alfieri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973.

D. Blank, *Aristotle's Academic Course on Rhetoric and the End of Philodemus'* On Rhetoric *VIII'*, «Cronache Ercolanesi», 37 (2007), pp. 5-47.

O. Bloch, *Le contre–platonisme d'Épicure*, in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon, I : Le platonisme dévoilé*, Vrin, Paris 1993, pp. 85-102.

T.C. Brickhouse, N.C. Smith, *The Problem of Punishment in Socratic Philosophy*, in M.L. McPherran (ed.), *Wisdom Ignorance and Virtue. New Essays in Socratic Studies*, Academic Printing & Publishing, Edmonton 1997, pp. 95-107.

A. Brown, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, traduzione di A. Asioli, postfazione di M. de Caro, Carocci, Roma 2013.

G. Casertano, *Dal mito al logo al mito: la struttura del* Fedone, in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo, Napoli 2000, pp. 86-107.

G. Cerri, *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, terza edizione aggiornata e ampliata di *Platone sociologo della comunicazione*, Argo, Lecce 2007.

D. Clay, *Diogenes and his gods*, in M. Erler (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Steiner, Stuttgart 2000, pp. 76-92.

D. Clay, *Recensione di M.F. Smith, "Supplement to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription"*, «Bryn Mawr Classical Review», http://bmcr.brynmawr.edu/2004/2004-12-28.html.

C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzales (eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*, Brill, Leiden-Boston 2012.

N-L. Cordero, *Démocrite riait-il?*, in M-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grece ancienne*, Millon, Grenoble 2000, pp. 227-239.

A. Corti, *L'*Adversus Colotem *di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven University Press, Leuven 2014.

W. Crönert, *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte*, mit einem Beitrag von P. Jouget und P. Perdrizet und einer Lichtdrucktafel, Hakkert, Amsterdam 1965.

J. Dalfen, *Platons Jenseitsmythen: eine "neue Mythologie"?*, in M. Janka, C. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, pp. 214-230.

J. Dalfen, *Platon. Gorgias*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.

P.H. De Lacy, *Lucretius and Plato*, in AA.VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Vol. 1, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 291-307.

F. de Luise, *Il mito di Er: significati morali*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica. vol. VII, libro X*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 311-366.

F. De Luise, *Curarsi dell'anima intera: esercizi avanzati*, «Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade», 24 (2010), pp. 81-123.

F. de Luise, *Nomos e kratos: scene (e aporie) di un connubio antico*, «Teoria politica», 5 (2015), pp. 37-58.

F. de Luise, G. Farinetti, *L'infelicità del giusto e la crisi del socratismo platonico*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, *vol. 2*, *libri 2-3*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 189-220.

D. Delattre (éd.), *Philodème de Gadara. Sur la musique. Livre IV*, 2 voll., Les belles lettres, Paris 2007

T. Di Matteo, *Filodemo: la politica è come «tirare già la luna»*, «Cronache Ercolanesi», 32 (2002), pp. 239-243.

C. Diano, *Scritti epicurei*, Olschki, Firenze 1974.

C. Diano (ed.), *Epicuro. Scritti morali*, Rizzoli, Milano 1997.

H. Diels (Hrsg.), *Philodemos* Über die Götter: *erstes und drittes Buch*, Akademie der Wissenschaften, Berlin 1916.

H. Diels, W. Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1956.

M. Dixsaut, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, traduzione di C. Colletta, Loffredo, Napoli 2003.

E.R. Dodds (ed.), *Plato. Gorgias*, Oxford University Press, Oxford 1959.

P. Donatelli, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, Torino 2015.

T. Dorandi (ed.), *Filodemo. Il buon re secondo Omero*, Bibliopolis, Napoli 1982.

W. Eisele, *Jenseitsmythen bei Platon und Plutarch*, in M. Labahn, M. Lang (Hrsg.), *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, pp. 315-340.
M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, traduzione italiana a cura di G. Ranocchia, Einaudi, Torino 2008.
M. Erler, L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Paper from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia, Sankt Augustin 2007.
H. Essler, *Glückselig und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von Pherc. 152/157, Kol. 8-10*, Schwabe, Basel 2011.
D. Fabiano, *"La giara forata". Un* adynaton *tra proverbio e racconto*, in E. Lelli (ed.), *ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ. Il proverbio in Grecia e a Roma*, Serra, Pisa-Roma 2011, pp. 177-183.
B. Farrington, *Che cosa ha "veramente" detto Epicuro*, traduzione italiana di F. Cardelli, Ubaldini, Roma 1967.
F. Ferrari, *Teologia e poesia mitologica*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica, vol. 2, libri 2-3*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 403-425.
F. Ferrari (ed.), *I miti di Platone*, premessa di M. Vegetti, BUR, Milano 2006
G.R.F. Ferrari, *The Freedom of Platonic Myth*, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzales (eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 67-85.
F. Ferrari, *L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone*, «Teoria politica», 5 (2015), pp. 101-112.
A.J. Festugière, *Epicuro e gli dèi*, traduzione dal francese di B. Bellotto e D. De Agostani, Coliseum, Milano 1987.
A. Fussi, *Why is the* Gorgias *so bitter?*, «Philosophy and Rhetoric», 33.1 (2000), pp. 39-58.
A. Fussi, *Retorica e potere. Una lettura del* Gorgia *di Platone*, ETS, Pisa 2006.
K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, premessa di M. Gigante, a cura di P. Tomasi, Bibliopolis, Napoli 1984.
S. Gastaldi, *La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel «Gorgia» di Platone*, «Quaderni di storia», 52 (2000), pp. 85-105.

G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005.
A. Gigandet, *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Vrin, Paris 1998.
A. Gigandet, *De l'amour: Vénus de Lucrèce & Érôs platonicien*, in R. Poignault (éd.), *Présence de Lucrèce. Actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998)*, Centre de Recherches A. Piganiol, Tours 1999, pp. 77-85.
M. Gigante, *Philodemus ridens*, in B. Palme (Hrsg.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologen-Kongresses*, Verlag der osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2007, pp. 238-247.
M. Gigante, G. Indelli, *Bione e l'Epicureismo*, «Cronache Ercolanesi», 8 (1978), pp. 124-131.
A. Gioè (ed.), *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti*, Bibliopolis, Napoli 2002.
V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Vrin, Paris 1977.
P. Gordon, *Epicurus in Lycia*, University of Michigan Press, Michigan 1996.
W. Görler, *Storing up Past Pleasures. The Soul-Vessel-Metaphor in Lucretius and in his Greek Models*, in K.A. Algra, M.H. Koenen, P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, North-Holland *et alii* 1996, pp. 193-207.
J. Hammerstaedt, *Der Schlussteil von Philodems dritten Buch über Rhetorik*, «Cronache Ercolanesi», 22 (1992), pp. 9-117.
J. Hammerstaedt, M.S. Smith (eds.), *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten years of new discoveries and research*, Habelt, Bonn 2014.
B.W. Henry (ed.), *Philodemus. On Death*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009.
J.E. Heßler (Hrsg.), *Epikur. Brief an Menoikeus*, Schwabe, Basel 2014.
R. Hirzel, *Pythagoreisches in Platons* Gorgias, in AA.VV., *Commentationes philologae in honorem Theodori Mommseni*, Weidmann, Berolini 1877, pp. 11-22.
G. Indelli (ed.), *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Bibliopolis, Napoli 1978.

G. Indelli (ed.), *Filodemo. L'ira*, Bibliopolis, Napoli 1988.
G. Indelli, V. Tsouna (eds.), *Philodemus. On Choices and Avoidances*, Bibliopolis, Napoli 1995.
T. Irwin (ed.), *Plato. Gorgias*, Oxford University Press, Oxford 1979.
M. Isnardi Parente (a cura di), *Opere di Epicuro*, UTET, Torino 1983.
R. Jackson, K. Lycos, H. Tarrant (eds.), *Olympiodorus. Commentary on Plato's* Gorgias, introduction of H. Tarrant, Brill, Leiden *et alii* 1998.
M. Janka, C. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002.
R. Janko (ed.), *Philodemus. On poems (Books 1-2)*, Oxford University Press, Oxford 2000.
C. Jensen, *Philodemi Peri kakiōn liber decimus*, Teubner, Leipzig 1911.
C.H. Kahn, *Drama and Dialectic in Plato's* Gorgias, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 1 (1983), pp. 75-121.
E. Kechagia, *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2011.
K. Kleve, *Scurra Atticus. The Epicurean View of Socrates*, in AA.VV., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Vol. 1, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 227-251.
R. Koch, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, Belin, Paris 2005.
A. Körte (ed.), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1890.
G. Leone, *Epicuro,* Della natura*, libro XIV*, «Cronache Ercolanesi», 14 (1984), pp. 17-107.
G. Leone (ed.), *Epicuro. Sulla natura. Libro II*, Bibliopolis, Napoli 2012
D. Levy, *Socrates vs. Callicles: Examination & Ridicule in Plato's* Gorgias, «Plato Journal», 3 (2013), pp. 27-36.
A.A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, in AA. Long, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 1-34.
F. Longo Auricchio (ed.), *Ermarco. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1988.

F. Longo Auricchio, *Echi del* Gorgia *nella* Retorica *di Filodemo*, «Cronache Ercolanesi», 25 (1995), pp. 191-196.
A. Maffi, *Il giudice e la giustizia nel mondo greco*, «Teoria politica», 5 (2015), pp. 145-156.
M.M. Mackenzie, *Plato on punishment*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1985.
C. Mangoni (ed.), *Filodemo. Il quinto libro della* Poetica *(PHerc. 1425 e 1538)*, Bibliopolis, Napoli 1993.
G. Manolidis, *Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs*, Athenaeum, Frankfurt am Main 1987.
M.B. McCoy, *Freedom and Responsibility in the Myth of Er*, «Ideas y valores», 149 (2012), pp. 125-141.
C. Militello (ed.), *Filodemo. Memorie epicuree (PHerc. 1418 e 310)*, Bibliopolis, Napoli 1997.
P-M. Morel, *Épicure. La nature et la raison*, Vrin, Paris 2009.
G. Moretti, *La prosopopea dei Nomoi nel Critone: forme retoriche e tradizioni letterarie*, in F. de Luise, A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and ancient Socratic literature*, Academia, Sankt Augustin 2013, pp. 119-127.
K. Morgan, *Myth & Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
A. Motta (ed.), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Armando, Roma 2014.
A. Motte, *Persuasion et violence chez Platon*, «L'Antiquité Classique», 50 (1981), pp. 562-577.
S. Nonvel Pieri (ed.), *Platone. Gorgia*, Loffredo, Napoli 1991.
M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'età ellenistica*, presentazione di G. Reale, saggio integrativo di R. Davies, traduzione di N. Scotti Muth, Vita & Pensiero, Milano 1998.
M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, traduzione di M. Scattola e R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2011.
D. Obbink, *Sulla religiosità e il culto popolare (POxy. 215)*, in AA.VV., *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte I: Autori noti, Vol. 1**, Olschki, Firenze 1992, pp. 167-191
D. Obbink (ed.), *Philodemus. On Piety, Part I*, Oxford University Press, Oxford 1996.

T. O'Keefe, *Would a Community of Wise Epicureans Be Just?*, «Ancient Philosophy», 21.1 (2001), pp. 133-146.
A. Olivieri (ed.), *Philodemi* De liberalitate dicendi *libellus*, Teubner, Lipsiae 1914.
E. Ostenfeld, *Who Speaks for Plato? Everyone!*, in G.A. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Rowman & Littlefield, Lanham *at alii* 2000, pp. 209-219.
N. Pace, *Religione ed etica nel NF 126 Smith di Diogene di Enoanda*, «Cronache Ercolanesi», 35 (2005), pp. 201-209.
L. Palumbo, *Μίμησις. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella* Poetica *di Aristotele*, Loffredo, Napoli 2008.
C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
G. Petzl, *Furchterregende Götter? Eine Notiz zu Diogenes von Oinoanda NF 126*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 153 (2005), pp. 103-107.
A. Pinter, *Arte, verità e politica*, in A. Pinter, *Chiaro di luna e altri testi teatrali*, traduzione e cura di A. Serra, Einaudi, Torino 2006.
J-F. Pradeau, *Le bon usage du discours faux: les mythes*, in L. Brisson, F. Fronterotta (éd.), *Lire Platon*, Puf, Paris 2006, pp. 77-82.
N. Pucci, *Il mito di Er: la "narrazione" della scelta morale come atto di libertà possibile (Plat.* Resp. *X 618 B-619 A)*, «Mediterraneo antico», 13.1-2 (2010), pp. 147-172.
G.E. Radcliff, *Whip Scars on the Nakes Souls: Myth and* Elenchos *in Plato's* Gorgias, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzales (eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 165-185.
G. Ranocchia (ed.), *Aristone.* Sul mondo di liberare dalla superbia *nel decimo libro* De vitiis *di Filodemo*, Olschki, Firenze 2007.
G. Rechenauer, *Veranschaulichung des Unanschaulichen: Platons neue Rhetorik im Schlussmythos des* Gorgias, in M. Janka, C. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, pp. 231-250.

G. Roskam, *Will the Epicurean Sage Break the Law if He is Perfectly Sure that He Will Escape Detection? A Difficult Problem Revisited*, «Transactions of the American Philological Association», 142 (2012), pp. 23-40.
L. Rossetti, *Linguaggio allusivo e comunicazione occultante in Platone*, in AA.VV., *Letture platoniche*, Edizioni scientifiche italiane, Perugia 1987, pp. 11-23.
L. Rossetti, *La filosofia non nasce con Talete (e nemmeno con Socrate)*, Diogene Multimedia, Bologna 2015.
C. Rowe, *The status of the myth of the* Gorgias*, or: Taking Plato seriously*, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzales (eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 187-198.
G. Rudebusch, *Callicles' Hedonism*, «Ancient Philosophy», 12 (1992), pp. 53-71.
J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Vrin, Paris 1994.
M. Santoro, *Il fr. 19 Snell del* Sisifo *di Crizia come testimonianza della concezione socratica del divino: Crizia "accusatore" di Socrate?*, «Elenchos», 18.2 (1997), pp. 257-276.
M. Santoro (ed.), *[Demetrio Lacone]. [La forma del dio] (PHerc. 1005)*, Bibliopolis, Napoli 2000.
W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, «Rheinisches Museum», 94 (1951), pp. 97-156.
D. Sedley, *Epicurus,* On Nature, *Book XXVIII*, «Cronache Ercolanesi», 3 (1973), pp. 5-83.
D. Sedley, *Epicurus and his Professional Rivals*, in J. Bollack, A. Laks (éd.), *Études sur l'Epicurisme antique*, Université de Lille, Lille 1976, pp. 121-159.
D.N. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
D.N. Sedley, *Myth, punishment and politics in the* Gorgias, in C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 51-76.
J.E. Smith, *Plato's Myths as "likely accounts", worthy of belief*, «Apeiron», 19.1 (1985), pp. 24-42.
M.F. Smith (ed.), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli 1992.
M.F. Smith, *Excavations at Oinoanda 1997: the new Epicurean texts*, «Anatolian Studies», 48 (1998), pp. 125-170.

M.F. Smith (ed.), *Supplement to Diogenes of Oinoanda the Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli 2003.

E. Spinelli, *Breviari di salvezza: comunicazione e scienza in Epicuro*, prefazione di F. Verde (ed.), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Carocci, Roma 2010, pp. 9-24.

E. Spinelli, *Physics as Philosophy of Happiness: The Transmission of Scientific Tenets in Epicurus*, in M. Sgarbi (ed.), Translatio Studiorum. *Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 25-36.

E. Spinelli(a), *Physics, Memory, Ethics: the Epicurean Road to Happiness (or better, as Miles would play it: 'Seven Steps to Heaven'...)*, in L. Castagnoli, P. Ceccarelli (eds.), *Greek Memories: Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, di prossima pubblicazione.

E. Spinelli(b), *Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane*, in E. Spinelli, M. Tulli (eds.), *Questioni epicuree: epistemologia, fisica, etica e le loro tradizioni*, Academia, Sankt Augustin 2016, pp. 213-233.

D. Stauffer, *The Unity of Plato's* Gorgias. *Rhetoric, Justice and the Philosophical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

J.A. Stewart, *The Myths of Plato*, now edited and newly introduced by G.R. Levy, Macmillan and Co., London 1960.

A. Tarkovskij, *Scolpire il tempo*, a cura di V. Nadai, Ubulibri, Milano 1988.

D. Tarrant, *Plato as Dramatist*, «Journal of Hellenic Studies», 75 (1955), pp. 82-89.

J. Tate, *Plato, Socrates and the Myths*, «The Classical Quarterly», 30.3/4 (1936), pp. 142-145.

A. Tepedino Guerra, *Le opere* Contro l'Eutifrone di Platone *e* Contro il Gorgia di Platone*: per una nuova edizione dei frammenti di Metrodoro di Lampsaco*, «Cronache ercolanesi», 40 (2010), pp. 39-49.

F. Trabattoni, *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (eds.), *Il libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 15-38.

F.V. Trivigno, *Paratragedy in Plato's* Gorgias, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), pp. 73-105.

V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, Oxford University Press, Oxford 2007.
V. Tsouna (ed.), *Philodemus. On property management*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2012.
M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Schirollo e M. Venturi Ferriolo, Cisalpino-Goliardica, Milano 1980.
H. Usener (ed.), *Epicurea*, trad. di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2007.
A. Vallejo, *Maieutic,* epôidê *and myth in the Socratic dialogues*, T. Robinson, L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Carmides*, Academia, Sankt Augustin 2000, pp. 324-336.
P.W. van der Horst, *«The Most Superstitious and Disgusting of All Nations». Diogenes of Oenoanda on the Jews*, in A.P.M.H. Lardinois, M.G.M. van der Poel, V.J.C. Hunink (eds.), *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 291-298.
M. Vegetti(a), *Glaucone*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica, Vol. 2, libri 2-3*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 151-172.
M. Vegetti(b), *Adimanto*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica, vol. 2, libri 2-3*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 221-232.
M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica, vol. 2, libri 2-3*, Bibliopolis, Napoli 1998.
M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.
F. Verde, *Recensione a "J. Warren, «Facing Death. Epicurus and His Critics»"*, «Elenchos», 28.1 (2007), pp. 172-179.
F. Verde, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven University Press, Leuven 2013.
F. Verde, *Epicuro*, Carocci, Roma 2013.
A-J. Voelke, *Droit de la nature et nature du droit: Callicles, Épicure, Carneade*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 172.2 (1982), pp. 267-275.
S. Weil, *La rivelazione greca*, a cura di M.C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014.
E.J. Weinrib, *Law as Myth: Reflections on Plato's* Gorgias, «Iowa Law Review», 74.4 (1989), pp. 787-806.

R. Woolf, *Callicles and Socrates: Psychic (Dis)harmony in the* Gorgias, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18 (2000), pp. 1-40.
D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

ARETE

FEDERICO ZUOLO

È POSSIBILE UNA TIRANNIDE STABILE? LA TIRANNIDE COME MODELLO POLITOLOGICO NELLA GRECIA CLASSICA

1. *Introduzione. Categorie politologiche per un tipo umano*

In questo intervento cercherò di analizzare il modello tirannico da un punto di vista prettamente teorico, come se si trattasse di un modello di teoria politica. In particolare mi concentrerò sulla questione se sia possibile una tirannide *stabile*.

Perché può essere interessante rispondere a questa domanda? Da un lato essa può sembrare poco pertinente, visto il carattere individuale e non istituzionale della tirannide, per cui ogni tiranno fa più o meno storia a sé. Dall'altro può sembrare ovvio che una certa stabilità sia possibile anche nella tirannide.

L'interesse di questa domanda si manifesta a partire dal fatto che il fenomeno della tirannide nella Grecia classica, pur comparendo sotto diverse forme e in diverse epoche, ha alcuni tratti costanti. Tra questi vi è certamente la dinamicità. Ma non si può ignorare la diffusa presenza di tirannidi piuttosto stabili, o per lo meno non meno stabili di altri sistemi politici coevi. E tuttavia, benché la tirannide risulti un sistema politico abbastanza diffuso, persiste la tendenza a considerarla un'eccezione, dal punto di vista teorico. Per i pensatori antichi di maggiore rilievo la tirannide rimane un sistema politico estremo, che costituisce sempre il limite della politicità in quanto ultima degenerazione (Platone)[1] oppure forma di governo peggiore tra quelle non finalizzate a perseguire il bene comune (Aristotele).[2] Pertanto, può essere

[1] Cfr. Gastaldi 2005; Giorgini 1991; Giorgini 2005; Pasini 1979.
[2] Cfr. Christodoulou 2009; Gastaldi 2009; Giorgini 1991; Pasini 1979.

interessante cercare di analizzare se e come si può definire a livello teorico la stabilità della tirannide.

Per perseguire questa pista teorica occorre operare una preliminare restrizione di campo. In quanto segue, mi occuperò esclusivamente di discorsi sulla tirannide elaborati a un certo livello teorico e non di tutte le testimonianze sulla tirannide classica. Per teoria intendo un discorso che mira all'astrazione e alla generalità, che utilizza argomenti che hanno plausibilità argomentativa razionale e che non è prevalentemente concentrato sulla ricostruzione narrativa o espressiva di una storia specifica, con caratteri specifici. In tal senso analizzerò esclusivamente i discorsi di Platone, Aristotele e Senofonte sulla tirannide, lasciando in questo modo da parte le ampie presenze di rappresentazioni dei tiranni nel teatro o nella storiografia. Queste ultime testimonianze hanno in un certo senso anche una rilevanza teorica nel fornire materiale e considerazioni più generali. Ma le testimonianze storiche e letterarie mirano, ovviamente, in senso primario a rappresentare un caso storico specifico o personaggi specifici da un punto di vista artisticamente espressivo. In altre parole, non è tanto il contenuto a distinguere uno scritto teorico da una rappresentazione di tipo storico o letterario, quanto le modalità argomentative. Il discorso teorico, infatti, mira a rappresentare la verità generale della tirannide o a argomentare normativamente a favore di certe azioni. Inoltre, i vincoli del discorso teorico sono di natura prevalentemente logica, mentre quelli del discorso teatrale o storico sono più di credibilità narrativa. Chiaramente, questa distinzione, che intreccia intenzioni del testo e forme argomentative, non poggia su una linea di discrimine sempre chiara, ma la si può certamente usare con un buon grado di approssimazione.

Per analizzare la questione della stabilità della tirannide mi avvalgo di uno schema teorico minimale che mi pare abbia una credibilità generale difficilmente controversa. Si può pensare, in una sorta di fenomenologia minima, che ogni sistema politico abbia tre fasi principali: movimento ascendente, fase stabile e movimento discendente.

Per movimento ascendente si intende il tipo di azioni che portano all'instaurazione di un determinato modello di governo, ovvero al risultato desiderato di un'azione politica. Nel discorso teorico tale risultato è solitamente connotato in maniera norma-

tivamente positiva, cioè come istituzione di un certo tipo di ordine sociale in uno schema che oppone l'ordine sociale al disordine. Per stabilità si intende il mantenimento dello stato precedentemente ottenuto, cioè di uno stato giudicato in maniera positiva o almeno neutra, più in generale semplicemente il mantenimento dell'ordine.

In tal senso la stabilità si pone sempre in termini di mantenimento di qualcosa di positivo, poiché la stabilità del negativo è collocata indistintamente sotto la categoria della degenerazione. Per movimento discendente si intende invece sempre il tipo di azioni che portano a un risultato considerato negativo (dove negativo sta per un risultato caratterizzato coi termini della disgregazione, della mancanza di bene comune, del disordine, del conflitto).

Si pone qui il problema di avere un criterio normativo per distinguere i governi buoni da quelli cattivi. Ciò è particolarmente pressante e necessario per distinguere il re dal tiranno. In generale si possono usare almeno tre criteri. Il primo è un criterio sostantivo. Ovvero il governo buono si distingue dal cattivo se il monarca governa in funzione del bene della città. Il secondo è un criterio legale, e stabilisce che il governo è buono se rispetta il *nomos* (tradizionale). Il terzo è un criterio procedurale, e si chiede se il potere si è affermato in maniera conforme a una tradizione, una procedura o una forma di filiazione diretta, oppure se ha usurpato un altro potere con la forza o l'inganno. Chiaramente si tratta di criteri spesso intrecciati, in particolare il primo e il secondo. Inoltre il criterio sostantivo solitamente ha la predominanza poiché la questione procedurale nel pensiero antico spesso è messa in secondo piano rispetto a quella sostanziale.

È importante chiarire che il senso di stabilità che userò qui non si riduce a una mera assenza di mutamenti politici per un certo lasso di tempo. Il mero senso fattuale e descrittivo di stabilità non può essere utile ai nostri fini teorici perché il fatto che la realizzazione di un sistema politico sia meramente 'stabile' può semplicemente dipendere da fattori esterni casuali e non derivare dal modello politico stesso. Si intende dire che la stabilità del sistema può non essere una 'virtù' del sistema, ma l'effetto di un concorso di cause esterne (ad esempio il sostegno di un altro sistema politico).

Il senso di stabilità che si ricercherà qui, invece, è più normativo. Per sistema stabile si deve intendere un sistema politico capace di generare autonomamente e internamente motivazioni diffuse per la sua continuazione.[3] Questo criterio rimanda, come è ovvio, al problema del consenso e al problema della capacità del governo di perseguire il bene comune. Non è però riducibile a questi due aspetti poiché ci possono essere sistemi che mirano al consenso e perseguono il bene comune ma sono instabili a causa di qualche meccanismo istituzionale o di trasmissione del potere. Rimanendo nell'ambito della teoria politica antica, un esempio ipotetico ma emblematico in tal senso è l'instabilità della *kallipolis* platonica, che degenera per colpa di un errore nel calcolo del meccanismo di accoppiamenti eugenetici.

Il discorso qui condotto è chiaramente schematico, ma ha la sua utilità nel configurare i tre movimenti principali di una fenomenologia della tirannide. Per anticipare le conclusioni, questa fenomenologia può aiutarci a comprendere che il momento della stabilità sembra difficile da inquadrare, poiché il tiranno figura sempre in una dinamica ascendente, discendente o comunque instabile.

In quanto segue analizzerò le teorizzazioni più significative per il movimento ascendente e discendente attraverso il pensiero platonico. Successivamente cercherò di individuare l'eventuale presenza nel pensiero aristotelico e senofonteo di casi rilevanti di stabilità della tirannide, teorizzati come tali. Pertanto mi soffermerò maggiormente su quest'ultimi rispetto a Platone, e su Senofonte in particolare, perché sembrano poter dare una risposta alla questione che ci interessa: a quali condizioni può esistere una tirannide stabile?

[3] Come risulta evidente il senso di stabilità che sto qui impiegando si rifà al concetto rawlsiano di stabilità (Rawls 1993). Per questo motivo si tratta di un significato normativo di stabilità, che non può ridursi alla mera assenza fattuale di variazioni del sistema. Per stabilità normativa si intende la capacità di un sistema di generare motivazioni, per il suo mantenimento, che siano accettabili da almeno una buona parte della popolazione. Di conseguenza il problema per una stabilità tirannica sarà come fare in modo che i cittadini siano motivati al mantenimento della tirannide oltre alla mera spinta della paura del tiranno.

2. *La fase ascendente. Platone I*

Può sembrare strana o controintuitiva la scelta di riferirsi a Platone per rappresentare la fase ascendente del tiranno, dato che sono molto più note le analisi che il filosofo dedica al tiranno come tipo di uomo sommamente degenerato e ingiusto. Vedremo nel prossimo paragrafo questi passi molto noti. Qui invece iniziamo con la visione platonica del tiranno come figura ascendente. Nel pensiero platonico questa funzione è possibile poiché, nonostante il tiranno rappresenti in molti casi l'estrema degenerazione psichica e politica, egli ha anche una grande forza dirompente. L'ipotesi, che emerge sorprendentemente da alcuni testi platonici è che questa forza può essere usata in maniera utile per mettere in pratica la città giusta.

Nelle *Leggi*, infatti, i legislatori, che hanno approntato una legislazione per una nuova colonia non riuscirebbero a renderla effettiva senza un surplus di forza e di iniziativa politica, che può essere dato solo da un tiranno.

> Datemi – dirà – una città retta da un tiranno, e questo tiranno sia giovane, dotato di buona memoria, pronto nell'apprendere, valoroso e magnanimo per natura […]. Il nostro tiranno abbia dunque questa natura in aggiunta alle altre doti se la città deve dotarsi nel modo più rapido e migliore possibile di una costituzione che, una volta ottenuta, le permetterà di godere nel tempo della massima prosperità. Non c'è né vi sarà mai modo più rapido e più efficace di questo per allestire una costituzione.[4]

Il tiranno in sostanza è in grado di fornire quell'insieme di carisma, decisione pratica e spirito di iniziativa che serve per mettere in pratica la città giusta.[5] Questa posizione sembra rinnegare quanto sostenuto nel *Gorgia* e nella *Repubblica* (si veda il prossimo paragrafo 3). Non tanto perché si ammette la necessità di un uso della forza per attuare un ordine sociale nuovo, dal momento che già nella *Repubblica* l'instaurazione della città ideale era possibile solo tramite una conversione dei governanti alla filosofia o una conquista del potere da parte dei filosofi; piuttosto perché, in modo decisamente sorprendente, la forza necessaria al cambiamento viene individuata nel tiranno, figura che nel pensiero platonico, così come nella percezione collettiva

[4] Platone, *Leggi* IV, 709e6-710b9, trad. it. F. Ferrari.
[5] Su questo tema si veda in generale Zuolo 2009.

dell'Atene coeva, evoca un portato di negatività e incontrollabilità che mal si concilia con i caratteri qui richiesti (memoria, intelligenza, magnanimità). Questo apparente corto circuito intellettuale ci spinge a prendere in considerazione due elementi ulteriori per comprendere il rapporto tra Platone e la tirannide: l'esperienza siracusana e la possibilità di una psicagogia delle anime dotate e ambiziose, presa esplicitamente in considerazione in un testo che è stato considerato platonico. Come è noto, Platone nella *Lettera VII* racconta dei suoi viaggi a Siracusa e del suo tentativo di educare Dionisio II a un sistema di vita improntato al sapere e alla virtù, al fine di realizzare un governo giusto. Non posso entrare qui nella disputa sull'autenticità della *Lettera VII*. Mi basti assumere, assieme a molti altri studiosi, che vi sono buoni motivi per considerarla una testimonianza fedele e attendibile anche qualora non fosse autentica, poiché il viaggio siciliano di Platone è attestato anche da fonti indipendenti (si veda ad esempio Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, III, 18; Plutarco, *Dione*, 11), e le indicazioni biografiche e i dettagli qui presentati fanno pensare a una conoscenza di prima mano della situazione descritta.[6]

Non siamo in grado di stabilire quanto effettivamente Platone considerasse possibile convincere Dionisio a un cambiamento di vita. Anche se Platone fosse stato effettivamente scettico a tal riguardo, abbiamo però molti elementi per pensare che in generale considerasse possibile, oltre che auspicabile, condurre l'anima di una persona ben dotata verso un cambiamento intellettuale ed etico. Ma in ciò si annida un problema. Da un lato, la possibilità della psicagogia costituisce uno dei cardini del pensiero etico platonico (e ancora prima socratico); dall'altro la rieducazione di un'anima potenzialmente o attualmente tirannica costituisce un paradosso etico e politologico.[7] C'è un paradosso poiché, se ci chiediamo cosa succeda dopo la tirannide nella fenomenologia delle costituzioni degenerate rappresentata nei libri VIII e IX della *Repubblica*, non c'è alcun motivo di pensare che dalla massima degenerazione si torni al modello migliore che precede tutti gli altri, con un movimento che pare di com-

[6] Su questo in generale si veda Vegetti 2003, 12ss.

[7] Per una lettura possibilista, sia in termini teorici sia dal punto di vista pratico, cfr. Giorgini 2005, 461.

pleto rovesciamento. La tirannide è un punto di non ritorno o dopo la tirannide inizia un nuovo 'ciclo' umano e costituzionale? La prima ipotesi suona come una sorta di campana a morto per il succedersi degli eventi sociali e individuali che mal si concilia con qualsiasi prospettiva di progresso sociale, anche in una concezione non lineare della storia come quella antica. La seconda ipotesi è suggerita da Aristotele con l'idea che il tiranno della *Repubblica* non costituisca il termine ultimo di un percorso degenerativo, ma possa essere anche l'inizio di un nuovo ciclo con cui giungere direttamente alla città perfetta, se si riuscisse a rieducare il tiranno indirizzandolo verso il bene (*Politica*, V, 1316a25-29).

La psicagogia del tiranno potrebbe essere quindi il punto di contatto tra l'estrema degenerazione e il modello perfetto. Questa possibilità è però un paradosso antropologico, perché l'anima del tiranno, se costui è tale, dovrebbe essere completamente corrotta e non rieducabile. Bisogna osservare, però, che il tiranno menzionato nel passaggio precedente delle *Leggi* sembra essere più un tiranno potenziale che un tiranno effettivo, ovvero una persona estremamente dotata, carismatica e ambiziosa, cui la sorte ha destinato una posizione di potere, senza che egli abbia ancora avuto il tempo di esercitarlo. È evidente che una tale persona, se non opportunamente indirizzata, diventerebbe in breve tempo, in un contesto sociale corrotto, effettivamente un tiranno, con i caratteri delineati nella *Repubblica*. La fase ascendente della tirannide in Platone si caratterizza quindi per una forma di speranza teorica, nel senso che esiste un benché minimo auspicio che un individuo dotato delle virtù pratiche tipiche del tiranno possa anche essere più suscettibile di altri a una buona educazione etica e abbia inoltre la fortuna di incontrare al momento opportuno legislatori-filosofi con il progetto normativo giusto.

3. *La fase discendente. Platone II*

Veniamo ora a presentare in maniera succinta i noti caratteri del tiranno nelle altre principali opere platoniche. Se l'immagine della tirannide era stata ampiamente sviluppata nella tragedia e nella cultura comune come un dominio arbitrario e violento di

un uomo a sua volta dominato dalle passioni più irrazionali, una tale caratterizzazione trova il suo apice nei dialoghi platonici (escluse le *Leggi*) in cui la tirannide viene incardinata in una più ampia visione antropologica. Lo sguardo platonico si nutre, tuttavia, della prospettiva popolare poiché indaga sul *bios* tirannico in quanto opzione di vita che apparentemente garantisce piaceri e beni desiderati dalla maggior parte degli uomini.

Nel *Gorgia* questa sfida è portata avanti rispondendo alla provocazione di Callicle e Polo. Quest'ultimo in particolare chiede, sorpreso, a Socrate, il quale sostiene che è meglio subire che fare ingiustizia, se non è forse vero che anche lui, come naturalmente tutti gli uomini, non voglia a sua volta diventare tiranno (469c3). Con questo passaggio la preferenza di Polo per la tirannide si esplicita come qualcosa di ovvio, perché si riferisce a una condizione a cui tutti mirano per natura. La risposta socratica si svolge, da un lato smontando il principio secondo cui è diritto del più forte per natura l'impadronirsi di ciò che è del più debole, dall'altro mostrando come i piaceri a cui mira la vita tirannica sono incapaci di dare una vera soddisfazione. Questo tipo d'uomo che vive ogni sorta di eccesso viene paragonato, infatti, a un vaso bucato (493d), che non può mai giungere a un riempimento e a una vera soddisfazione, e, pertanto, non realizza quella compiutezza e auto-limitazione tale da rendere il suo tipo di vita desiderabile in quanto perfetto.[8]

Nella *Repubblica* lo sguardo si allarga ulteriormente, inquadrando la vita tirannica all'interno di un'indagine sulla preferibilità di tutti i tipi di vita possibili rispetto al rapporto tra piacere, felicità e bontà della vita. Nel libro IX della *Repubblica*, infatti, seguendo il quadro dell'omologia tra città e individuo, la tirannide viene analizzata sia come sistema politico sia come tipo di vita. Partendo dall'ipotesi che il tipo di vita dei governanti di un certo sistema politico e la vita dei cittadini si influenzino reciprocamente (il che consente l'applicazione ai casi di ingiustizia della famosa tesi platonica dell'isomorfismo tra anima e città), Platone analizza in successione i diversi sistemi provenienti per degenerazione dal modello perfetto della *kallipolis*. Socrate emette il verdetto definitivo dichiarando la vita tirannica come il più miserabile tipo di vita, trattandosi della vita più in-

[8] Cfr. Gastaldi 2005, 520ss.

giusta e di conseguenza della più infelice. A partire dall'aristocrazia governata dal valore dell'onore, passando attraverso l'oligarchia retta dalla ricerca della ricchezza e la democrazia pervasa da una libertà anarchica, si giunge alla tirannide, dominata dalla passione per l'*eros* carnale. Tale passione risulta essere l'ultimo stadio degenerato in cui domina un impulso irrazionale. Qui la ragione, come centro non solo di criteri razionali di valutazione, ma anche di autonome spinte e volizioni, è pienamente soggiogata dalle passioni incontrollate e dalla mancanza di misura. «Un uomo diviene tirannico […] quando o per natura, o per modo di vita, o per entrambi, sia diventato al tempo stesso ubriacone, erotico e melancolico».[9]

Qui ritornano molti aspetti della psicologia tirannica presenti in altre opere antiche (ad esempio nello *Ierone* di Senofonte). Innanzitutto, al dominio dell'*eros* fa da contraltare il dominio della paura, dovuta all'impossibilità di fidarsi dei propri sudditi-cittadini. Il tiranno è costretto a continuare a ricercare la soddisfazione di piaceri che non possono essere soddisfatti a causa della paura che ha nei confronti dei propri sudditi. Di conseguenza, il tiranno è privo della libertà di vivere in pubblico, e si auto-relega a una massima privatezza.

Il paradosso del tiranno è quindi il seguente: primo tra i pari, per la sua condizione eccezionale e superiore agli altri, non può beneficiare dei pregi dell'essere pari agli altri cittadini (si tratta di temi che, come vedremo, ricorrono nello *Ierone* seonfonteo, §4.1). In secondo luogo, questa condizione non rende soltanto il tiranno schiavo delle passioni erotiche o della paura, ma lo rende anche dipendente dagli individui peggiori dal punto di vista morale (575e4-576a2). La miseria della condizione tirannica mostra che la vita ingiusta non è da perseguire sia in sé, in quanto contraria al bene, sia in quanto portatrice della più grande infelicità. Mescolando un punto di vista eudaimonistico e cenni di prospettiva deontologica, Platone ritiene di aver risposto a Trasimaco e aver mostrato che la giustizia paga anche in termini di ricompense di felicità. La parabola discendente della tirannide trova nel libro IX della *Repubblica* il suo massimo compimento negativo, poiché a un massimo di degenerazione individuale (tiranno maniaco, erotomane, solo e a suo modo disperato) corri-

[9] Platone, *Repubblica* IX, 573c7-9.

sponde una città dominata dalle passioni peggiori, completamente disgregata e incapace di perseguire l'obiettivo minimo di una *polis*, che è quello di essere un'unità civile.

Riannodando le fila di un discorso già iniziato nel *Gorgia* sulla priorità del bene sul piacere, la *Repubblica* sembra chiudere i conti con il tiranno mettendo un'ipoteca antropologica forte: l'uomo massimamente ingiusto è anche il più infelice perché preda di passioni irrazionali, beni illusori, schiavo di sé e del sistema sociale che lui ha creato e che lo ha creato. Da un punto di vista strettamente politologico questa condanna senza appello è ribadita anche nel *Politico*, in cui la tirannide figura come il peggiore dei governi.[10] Se il governo di un uomo solo dotato di una vera scienza politica costituisce il migliore governo possibile, poiché un tale uomo sarebbe capace di conoscere il bene di ogni individuo in ogni situazione senza bisogno di essere costretto dalla fissità delle leggi, in assenza di questo è preferibile un governo che segua le leggi esistenti.[11] Tra i governi legali è preferibile il governo di uno solo, ma in assenza di leggi il governo di uno solo (tirannide) è di gran lunga il peggiore poiché la mancanza di conoscenza e di leggi non pone freno all'arbitrio individuale.

Con queste considerazioni si può chiudere la ricognizione sui luoghi platonici dedicati alla tirannide, in cui prevale il movimento discendente su quello ascendente. In questo quadro, la visione ottimistica del tiranno nelle *Leggi* sembra costituire più che altro un contraltare teorico: un'ipotesi dettata dall'esigenza pragmatica di trovare un corrispettivo al bisogno di realizzare la teoria. Invece nella gran parte degli altri dialoghi domina l'immagine negativa e discendente della tirannide. Più in generale, in entrambe le immagini ci viene restituita una visione fortemente dinamica del tiranno. Tale dinamismo, nella visione platonica, non dipende tanto dalla stranezza politologica della tirannide, quanto dai caratteri estremi della figura del tiranno: un uomo dalle pulsioni molto forti che hanno la capacità di rompere equilibri in senso positivo, ma più spesso negativo.

[10] Cfr. Lane 1998; Zuolo 2011.

[11] È opportuno ricordare che nel *Politico* il vero politico dotato di scienza politica è poco più che un'ipotesi teorica. Non è in linea di principio impossibile, ma la sua esistenza è altamente improbabile. Cfr. Lane 1995; Zuolo 2007.

4. *Una stabilità possibile? Aristotele e Senofonte*

Possiamo affrontare ora il tema principale di questo saggio, ovvero la domanda sulla possibilità di una tirannide stabile. Le analisi di Aristotele nella *Politica* e il dialogo senofonteo *Ierone* forniranno i punti di vista privilegiati per esplorare questa possibilità.

4.1 *Senofonte*

In questo paragrafo analizzerò esclusivamente lo *Ierone* di Senofonte come possibile teorizzazione di una tirannide stabile. Chiaramente in Senofonte ci sono altre figure di tiranno, soprattutto nelle sue opere storiche. E lo stesso *Ierone* potrebbe essere utilizzato come opera per rappresentare la tirannide nella sua forma discendente e degenerata. Tuttavia, sembra più interessante concentrarsi sull'aspetto originale e propositivo dello *Ierone* poiché possiamo trovare anche altrove la disamina della tirannide come movimento discendente, mentre è più raro e interessante vedere la possibilità della tirannide stabile.

L'opera consiste in un dialogo, tra Simonide e Ierone, piuttosto breve, diviso in due parti di lunghezza diseguale (capp. I-VII, capp. VIII-XI). Il poeta Simonide, che gioca il ruolo del saggio notoriamente amico di diversi tiranni e potenti, interroga Ierone ponendosi apparentemente come colui che non sa e si rivolge a chi conosce. Ierone, avendo esperienza, figura come l'esperto da interrogare secondo un'ispirazione socratica inversa, avendo Ierone conoscenza sia della condizione di privato cittadino, sia della condizione del tiranno. Non si tratta infatti di un confronto tra un presunto esperto (come un sofista) che viene sfidato da Socrate sulla fondatezza del suo sapere apparente e smascherato nella sua ignoranza arrogante. Al contrario, è lo stesso sapiente a interrogare il tiranno, il quale, per lo meno all'inizio del dialogo, non ha l'atteggiamento e la presunzione degli interlocutori dei tipici dialoghi socratici platonici. Vi è però un andamento in parte socratico nella progressiva scoperta di una condizione (l'infelicità del tiranno) che è paradossale e contraria al senso comune. A differenza di un dialogo socratico

standard, è il tiranno stesso a svelare la propria condizione infelice e a mostrare l'indesiderabilità della propria vita. Il presunto fortunato ma non sapiente, cioè il tiranno, si rivela essere infelice ma vero saggio.

L'argomento generale del dialogo riprende un motivo classico di gran parte del pensiero antico, ovvero l'indagine sulla bontà di un certo tipo di vita rispetto al raggiungimento del fine ultimo, cioè la felicità. Questo procedere argomentativo, basato su un approccio eudaimonistico, parte dal primo criterio per accertare la bontà di una vita: il piacere che si prova a viverla (I.3-37). Il dialogo si svolge con un movimento drammaticamente crescente in cui vengono analizzati via via quelli che il volgo pensa siano i piaceri della vita tirannica. I piaceri presi in considerazione sono quelli della vista, dell'udito, del palato e del sesso. Il tiranno mostra che, contrariamente all'opinione del volgo, non può godere dei beni che ha a disposizione, visto che non può recarsi alle rappresentazioni teatrali (piacere della vista), non crede alle lodi che le persone intorno a lui gli indirizzano, dato che gli sembrano insincere (piacere dell'udito), non si fida dei cibi che può gustare (piacere del palato) e non apprezza appieno i piaceri sessuali perché il partner non gli corrisponde liberamente. I piaceri sono ordinati secondo un'importanza crescente, dal più pubblico, ma meno importante (la vista), al più privato e nascosto, ma più essenziale (l'amore e il sesso).

L'analisi dei piaceri, tuttavia, viene accantonata in quanto «di poco conto» (II.1), per lasciare spazio all'analisi delle azioni e dei beni esteriori. I tiranni, infatti, secondo Simonide, possono disporre di molte cose, agire con facilità e progettare grandi azioni (II.2). A questo argomento Ierone risponde che, sebbene il tiranno goda di molte cose visibili, la sua sofferenza è invisibile poiché tutto ciò di cui dispone è caratterizzato dall'insicurezza, innanzitutto rispetto ai propri sudditi. Oltre a investire la vita, nel timore di essere sempre a rischio di essere assassinato, tale incertezza investe anche, e in maniera più drammatica, la sfera dell'amicizia e dell'amore, anche famigliare (III). Tale insicurezza vitale pervade e affligge in maniera più strutturale e generale gli stessi beni che dovrebbero dare piacere al tiranno. Costui, infatti, risulta essere sempre frustrato per un doppio ordine di ragioni. Innanzitutto, non può godere appieno dei beni a disposizione di tutti. In secondo luogo, desidera piaceri crescen-

ti che soddisfino il suo bisogno di supremazia nei confronti dei cittadini. Al tiranno non basta il possesso di un bene materiale, poiché ha bisogno in ogni caso di primeggiare simbolicamente rispetto ai sudditi e rispetto ai propri seguaci. Rispetto a questi ultimi, il tiranno può soddisfarsi solo con beni, azioni e conquiste molto difficili da ottenere, mentre un privato si accontenta di beni tutto sommato raggiungibili. Il tiranno vive una situazione di estrema insicurezza e disparità nel godere i beni: ponendosi come radicalmente al di sopra di tutti gli altri cittadini/sudditi, gli è precluso anche il rapporto di amicizia che prima aveva con coetanei e pari, proprio perché da tiranno non ha nessuno che sia al suo livello e l'impossibilità di fidarsi della sincerità delle intenzioni altrui gli impedisce anche di avere amici (VI.2-3), fino al paradosso secondo cui il tiranno ha come compagni solo degli schiavi.

L'impossibilità di circondarsi di uomini liberi porta il tiranno ad avere intorno solo «ingiusti, dissoluti e servili» (V.2) e poiché costoro sono gli unici tipi umani che possono essere fedeli al regime tirannico, dal momento che sono gli unici a trarne un beneficio. Anche il tiranno infatti deve basarsi su un blocco sociale che gli è fedele per interesse o per scelta. Come farebbe altrimenti a usare la forza e la coercizione con la restante parte della città? In ciò sta il duplice paradosso della tirannide: il tiranno può fidarsi solo dei peggiori, in quanto vili, servili di natura e viziosi, poiché questi sono gli unici che apprezzano la tirannide. Ipoteticamente, se la tirannide dovesse esprimere in pieno la propria essenza, il tiranno dovrebbe assoggettare tutti. Ma se facesse così, «su chi poi comanderebbe ancora tra di essi?» (VI.14). L'apice di questa serie di impossibilità pratiche è raggiunto dalla tirannide nei confronti dell'onore. Questo, nella scala progressiva dei beni – da quelli fisici a quelli relazionali – è il bene sommo (VII.3). Ma il tiranno non può trarre vero godimento dagli onori che gli vengono tributati in pubblico poiché questi riconoscimenti non sono espressi liberamente, ma estorti o concessi per piaggeria (VII.5-6). Rielaborando una sorta di morale arcaica, paritaria con i propri pari, ma competitiva con gli altri, Senofonte individua chiaramente nella libertà e nell'uguaglianza dei soggetti le due precondizioni essenziali per il godimento del bene più propriamente umano e politico: l'onore (*time*).

Il culmine di questo atto di denudamento di un'esistenza piena di angoscia è raggiunto quando Ierone rivela che dalla sua condizione miserabile non si può uscire liberamente, poiché la tirannide non è una carica come le altre da cui dimettersi. Avendo fatto subire molte ingiustizie, chi è stato tiranno non si può liberare della sua carica, non solo perché la sua è una condizione esistenziale, ma perché corre il rischio di essere ucciso per vendetta. Di conseguenza tiranni si diventa, ma non si può tornare privati cittadini (VII.11).[12] L'unica via d'uscita consisterebbe nell'impiccarsi (VII.13). La prima parte del dialogo culmina con un'autodenuncia disperata che sembra non avere soluzione.

Tutta questa lunga spiegazione può sembrare strana rispetto al mio intento di verificare se lo *Ierone* può rappresentare uno modello di stabilità tirannica, poiché sembra rappresentare la tirannide nella sua tipica dinamica discendente. Vedremo a breve quanto questa rappresentazione così negativa è funzionale alle proposte di stabilizzazione. Ma oltre a questo, tutta la prima parte dello *Ierone* è sì caratterizzata da una dinamica discendente, ma non da una denuncia in termini morali poiché è lo stesso tiranno che denuda in prima persona la propria infelicità. Quindi la rappresentazione sembra voler dire che la possibilità di cambiamento nella condizione tirannica non ha preclusioni morali esterne, ma solo problemi di fattibilità politica e psicologica, denunciati da parte del tiranno stesso.

Dopo questo apice di disperazione umana, il dialogo cambia tono e Simonide prende l'iniziativa per mostrare una possibile via di soluzione nella trasformazione della tirannide in un governo accettato, se non ben voluto dai cittadini. Si tratta del primo elemento in cui possiamo forse trovare una prospettiva di stabilizzazione della tirannide, poiché, sulla base di quanto detto precedentemente, l'ipotesi è che sia il tiranno stesso ad avere interesse a cambiare vita e a cambiare il sistema di potere. Il primo passo di questa possibile soluzione consiste nel rompere la connessione tra esercizio del comando e odio dei sudditi (VIII.1). Se appropriatamente utilizzato, infatti, il comando conferisce un surplus di considerazione, poiché nel fare del bene chi

[12] Cfr. Squilloni 2004, 145, rileva, anche se a proposito di Platone, la tragicità della figura del tiranno che per decisione consapevole intraprende la vita tirannica, dalla quale però non può più liberarsi.

comanda è maggiormente apprezzato (VIII.4-5). Ma come farà un tiranno, si chiede Ierone, a poter essere amato, se è costretto, dal suo stesso ruolo, a fare comunque cose che lo rendono impopolare, come punire i colpevoli ed esigere tributi? (VIII.8) La risposta di Simonide a tali dubbi consiste nel prendere gli elementi positivi di questa condizione e sfruttarli appieno al fine di trasformare il rapporto tra tiranno e sudditi.

La strategia di trasformazione della tirannide in un governo basato sul consenso opera, da un lato, sul piano dell'immagine (ad esempio, il tiranno dovrà delegare ad altri lo svolgimento dei compiti ingrati, come comminare le punizioni, IX, 3), dall'altro, sul piano della sostanza, attraverso un sistema esteso di premi nei diversi campi della vita collettiva. In questo modo la spinta al riconoscimento e all'onore (*time*), motore delle azioni più degne e propriamente umane, verrebbe incanalata verso il perseguimento del bene collettivo e sottratto alla sua controparte negativa, l'invidia (*phthonos*), che genera insicurezza e lotta intestina. Fare in modo che i migliori vengano premiati potrà così portare benefici economici e commerciali (IX.7-9) e trasformare la condizione generale della vita sociale. La pressione sociale verticale nei confronti dell'unico detentore del potere dovrebbe essere trasformata in una pressione diffusa e orizzontale verso i propri simili affinché ciascuno possa primeggiare in un proprio campo.

Così come la competizione è socialmente positiva e riconosciuta negli agoni fisici e teatrali, lo stesso principio può essere esteso in diversi altri ambiti sociali, da quelli militari, alle interazioni commerciali, fino all'agricoltura. Qui Senofonte si fa portatore di un'idea che ai moderni e contemporanei può apparire persino ovvia: l'uso socialmente positivo del desiderio di riconoscimento individuale come modo per incanalare le passioni competitive in una maniera socialmente produttiva. In questo modo le pulsioni di disgregazione sociale vengono utilizzate in maniera funzionale alla stabilità sociale. Sebbene questo possa mostrare un modo genuino in cui costruire un modello di tirannide stabile, non è del tutto chiaro, però, quale sia la motivazione di fondo. Sembrerebbe che il tema dell'uso socialmente positivo della competitività sociale sia suggerito come una strategia di immagine e di abbassamento della tensione che, da un lato, intende collegare la figura del potere soltanto alla dimensione

positiva del riconoscimento, e dall'altro cerca di stemperare le pulsioni aggressive dei cittadini, indirizzandole verso forme di riconoscimento sociale non pericolose per l'assetto di comando. Contrariamente alle strategie tradizionali di distruzione dei possibili competitori (si veda qui sotto i suggerimenti in proposito di Aristotele) la strategia che Simonide indica a Ierone suggerisce di non indebolire le forze sociali, e anzi di riconoscerle con un sistema di distribuzione di premi. Non è chiaro però quanto sia una mossa volta meramente al rafforzamento dell'immagine del tiranno e quanto miri effettivamente a un uso positivo sociale delle passioni competitive. Infatti potrebbe anche sembrare una strategia volta a distogliere l'attenzione dalla brama di sovvertire la tirannide, che usa in maniera difensiva l'arsenale di astuzie e dissimulazioni tipiche dello spirito tirannico.[13] In tal senso può essere ricordato l'episodio di Pisistrato che si ferì da solo, fingendo di essere stato attaccato, in modo da chiedere e ottenere un servizio di guardie personali, con cui poi conquistò il potere (Erodoto, *Storie* I, 59). Oppure si può pensare sempre a Pisistrato quando fece credere di essere accompagnato da Atena in persona (Erodoto, *Storie* I, 60).

Anche i mercenari, una delle cause primarie di sfiducia e di malcontento dei cittadini, possono diventare a loro volta un elemento da sfruttare positivamente: visto che il tiranno che agisce bene non sarà più odiato, avrà meno bisogno delle guardie personali, che potranno essere utilizzate anche per la difesa generale della città (X.4-5). Infine, le stesse ricchezze private del tiranno, da puro strumento di creazione di lusso personale, dovranno in parte essere usate per l'arricchimento, il rafforzamento e l'abbellimento della città (XI.2-4). In tal modo colui che prima era un tiranno potrà diventare un governante ben voluto o addirittura amato dai cittadini (XI.11-12). Spostando l'oggetto di interesse del governante dalla sua vita personale alla città intera, il governante stesso potrà finalmente godere dei beni di cui prima non poteva godere e beneficiare anche della gloria di aver reso la città più ricca, forte e felice. Ancora una volta, però, non

[13] Catenacci 1996, 222-225. Per un'analisi più esaustiva di questo tema nello *Ierone* e per i confronti con il modello presentato da Ciro nella *Ciropedia*, mi permetto di rimandare all'*Introduzione* dell'edizione da me curata dello *Ierone.*

è chiaro se queste mosse sono strategie estemporanee per alleggerire la pressione sul tiranno, o soluzioni permanenti che creano un modello nuovo di tirannide, ovvero la tirannide stabile e buona. Data la personalizzazione estrema del tipo di governo e anche la forma del dialogo in cui i consigli vengono elargiti a un tiranno specifico, sembra sempre che queste proposte, che pure possono avere un potenziale di costruzione istituzionale, rischiano di non andare oltre la soluzione *ad hoc*.

Tutta la strategia di trasformazione positiva della tirannide in buon governo illuminato gioca sullo spostamento dell'oggetto da prendere in considerazione: dalla vita del tiranno alla città intera. Se i problemi della tirannide derivano dalla radicale distanza tra tiranno e sudditi e dalla conseguente impossibilità di godere i beni di cui costui dispone a causa dell'incertezza della sua vita, la soluzione consisterà nel condividere con la città parte dei suoi beni. Le guardie così dovranno occuparsi anche del controllo della città e le ricchezze del tiranno dovranno essere usate anche per scopi pubblici. La produzione dei beni e l'attività sociale dovranno essere motivate non più dalla costrizione e dalla paura, ma dalla speranza di primeggiare, per chi eccelle nei diversi campi, in un'estesa competizione. L'onore e il riconoscimento come sostituti della diffidenza e della paura renderanno volontario e spontaneo ciò che prima doveva essere estorto.

Un tale capovolgimento di attitudini potrebbe sembrare a prima vista un'inversione moralistica proposta da un autore che si è distinto e viene ricordato come l'encomiasta di Socrate e l'idealizzatore di Ciro e Agesilao. È bene precisare però che i consigli di Simonide a Ierone non vengono formulati nel gergo degli imperativi o delle prescrizioni che predicano la superiorità del valore intrinseco del bene pubblico su quello privato. Al contrario, è alla luce dell'infelicità dimostrata nella prima parte che si danno consigli a un tiranno che ha buoni motivi per trasformare la sua tirannide in un buon governo. È proprio perché il tiranno nei primi sette capitoli ha esposto la sua infelicità che il suo interlocutore può spingerlo a cambiare vita, proprio al fine di poter godere della propria condizione.

In altre parole, l'impianto argomentativo dell'opera, nella parte critica così come in quella propositiva, rimane fortemente legato ad un'impronta consequenzialista ed eudaimonista. Il

perseguimento di una vita buona, il godimento dei piaceri corporei, sessuali, materiali e la ricerca della stima altrui non possono essere perseguiti dalla vita tirannica poiché tutti questi beni possono essere goduti solo se ci si trova in una condizione di sicurezza sociale e di relativa libertà dei cittadini. Quindi, per poter godere di questi beni, e a maggior ragione per poter scoprire altri motivi di realizzazione (la gloria e l'onore tributato dalla città intera), il tiranno dovrà cambiare gradualmente la propria maschera ed agire per il bene della città.

In conclusione, a differenza del tiranno platonico e anche in parte tradizionale, che è violento, completamente irrazionale, dominato dall'eros o dalle passioni più incontenibili, il tiranno tratteggiato da Senofonte risulta caratterizzato da un notevole grado di autocoscienza e da una profonda angoscia esistenziale dovuta alla pervasività della paura e all'impossibilità di uscire dalla propria condizione.[14] Il "dramma esistenziale" della prima parte del dialogo è apparentemente risolto in maniera non traumatica con una serie di riforme politiche, come se una condizione drammatica sul piano personale fosse risolvibile completamente con una buona politica. I consigli di Simonide – e cioè l'uso pubblico di denaro privato, l'istituzionalizzazione della guardia personale anche per fini pubblici, il perseguimento (vago) del bene comune della città e l'incentivo alla competizione sociale positiva attraverso un sistema di premi – dovrebbero fare in modo che il tiranno diventi qualcosa di molto simile a un re. Ma questo passaggio non è completo. Sebbene di fatto non esista nessuna trasformazione completa, sarebbe lecito attendersi una certa completezza almeno a livello teorico. Invece, la stessa scelta terminologica senofontea lo segnala: Ierone non diventa "re" (*basileus*), bensì un più neutro "governante" (*archon*).[15] Del resto, se prendiamo sul serio la drammaticità dell'autoanalisi di Ierone nella prima parte del dialogo, la soluzione prospettata da Simonide nella seconda parte sembra essere una tattica di tamponamento, se non un palliativo, incapace di risolvere

[14] Sulla pervasività della paura nello *Ierone* si veda Pasini (1979, pp. 220-238).

[15] Anche rispetto alla definizione fornita nei *Memorabili* da Socrate, un eventuale Ierone riformato non potrebbe diventare un re, poiché, pur esercitandosi su soggetti consensuali e senza costrizione, mancherebbe il governo conforme alla legge. Cfr. Morrison 2004, 185-6.

la radicale infelicità della vita tirannica. Eppure i suggerimenti simonidei devono essere sembrati a Senofonte una prospettiva realistica, ovvero una strada perseguibile e raccomandabile proprio in quanto unica via e strategia minima per il tiranno.

È riscontrabile comunque una sorta di asimmetria. Se l'analisi dell'infelicità drammatica del tiranno della prima parte del dialogo si svolge interiormente, la soluzione, vera o presunta, si situa tutta nelle opere e nelle relazioni esteriori con i cittadini della *polis*. Curiosamente Senofonte non sembra vedere discrepanza tra una prima parte di analisi 'esistenziale' e una seconda parte che prospetta soluzioni che consistono soprattutto in una sorta di 'terapia comportamentale'.[16] Ma proprio questo potrebbe essere espressione della personalità pragmatica dello stesso Senofonte. Non sappiamo se le contraddizioni interiori del tiranno gli permetteranno, anche dopo le riforme suggerite da Simonide, di diventare antropologicamente diverso, e forse c'è motivo di dubitarne,[17] visto che la radicale infelicità della sua condizione è dovuta in gran parte all'insaziabilità dei suoi desideri. Ma anche se questa fosse la strategia più realistica al riguardo, sorprende, ancora, che l'insieme di soluzioni esteriori possa raggiungere realmente il suo effetto, giacché, per riuscirci, ovvero per dare sicurezza al tiranno spaventato, i rimedi dovrebbero permettere di raggiungere una forma istituzionale capace di mantenersi stabile nel tempo. Se questo accadrà o no non ci è dato sapere. Possiamo però dubitarne perché certamente il *tiranno* non diventerà mai *re*. Il potere arbitrario, illegittimo e violento non potrà diventare un potere basato sulle leggi, e perciò legittimo, o accedere ad altre forme di legittimazione: la stabilità non determina di per sé la legittimità di un potere; la tirannide potrà tuttavia diventare un potere che gode di un certo consenso e che persegue il bene comune. Del resto questa mancanza di piena legittimazione appartiene alla logica stessa del dialogo. Sebbene il fine del dialogo sia quello di mostrare l'infelicità del tiranno, non l'illegittimità del governo tirannico, la soluzione all'infelicità tirannica sembra voler indicare anche

[16] In termini simili anche se più generici, cfr. Squilloni (1990 p. 118).

[17] Per questo motivo Zimmermann 1992, 235, sbaglia ad includere anche Ierone nella lista dei capi idealizzati (Ciro, Agesilao e Iscomaco) che possono vantare il possesso anche di virtù filosofiche e socratiche come *enkrateia*, *sophrosyne*, e *dikaiosyne*.

la via a una forma minore di legittimazione, attraverso il buon uso della tirannide. Su questo aspetto, Senofonte si allinea a suo modo alle considerazioni dell'ultimo Platone (*Leggi*) e all'analisi aristotelica sul modo di conservare la tirannide o di trasformarla eventualmente in un governo quasi regale.

In definitiva la stabilizzazione della tirannide avviene solo a metà poiché, *in foro interno*, l'insieme dei rimedi non sembra essere pienamente soddisfacente per le turbe esistenziali del tiranno infelice, mentre, *in foro externo*, il tiranno rimane un governante mancante di piena legittimità. Le soluzioni proposte da Simonide sono sempre e comunque sottoposte al beneplacito e all'arbitrio del tiranno e non diventeranno mai a loro volta "istituzioni" cioè regole avente norme e stabilità propria.

4.2 *Aristotele*

Le caratterizzazioni del potere tirannico nella tragedia, così come in Platone e Senofonte, sono state dominate dalla ricostruzione della personalità del tiranno e dalla personalizzazione estrema del potere nella figura del singolo. La ricostruzione fatta da Aristotele, invece, fornisce per la prima volta una rappresentazione più neutrale del tiranno di per sé e un'analisi più politologica che, pur considerando la tirannide la forma di governo peggiore, non si accompagna ad una correlata analisi critica del carattere morale del tiranno in quanto persona. Sebbene Aristotele dica che al tiranno non manca alcuna forma di malvagità (*mochteria*),[18] lo sguardo scientifico aristotelico non si concentra sulla valutazione morale del tiranno. Quindi, benché il governo tirannico costituisca il governo peggiore nello schema delle costituzioni, poiché non è vincolato da leggi, non persegue il bene comune e non rispetta l'uguaglianza tra i cittadini, con Aristotele tale governo viene analizzato come puro sistema di potere al pari delle altre forme di governo. Non solo lo sguardo 'scientifico' permette di dare conto della struttura di un potere che fuoriesce dalla dimensione del politico, visto che nega la dimensione comune della politica, accentrando il *koinon* nel bene di uno solo, ma permette anche di misurare le possibilità che la tirannide diventi a suo modo un governo stabile. Date queste

[18] Aristotele, *Politica*, V,1314a13-14. Cfr. Gastaldi 2009, 150.

premesse metodologiche, quindi, l'analisi aristotelica può forse fornire una prospettiva autentica e funzionale per costruire un modello di tirannide stabile. Del resto, a differenza di quella senofontea, l'analisi aristotelica non è così legata al proporre soluzioni per una specifica persona (reale o fittizia che sia). La prospettiva pienamente politologica dovrebbe inquadrare le soluzioni, che nello *Ierone* sembravano ad hoc, in un quadro più istituzionalizzato.

Aristotele, infatti, immette la tirannide nella più ampia analisi delle cause di rovina e salvezza della monarchia (intesa in senso neutro come governo di una sola persona). La tirannide si differenzia dal regno (governo di uno solo connotato positivamente), poiché mira all'interesse personale e governa contro il volere dei sudditi. Inoltre ha origine dal popolo e serve a difenderlo dai nobili. La tirannide ha come scopo il piacere di chi governa, mentre la monarchia persegue il bello moralmente connotato e l'onore.

Da un certo punto di vista la tirannide è contro natura, poiché costituisce la massima degenerazione dello scopo per cui esiste una comunità propriamente politica, ovvero il perseguimento dell'interesse comune e la distribuzione secondo l'uguaglianza proporzionale delle cariche politiche ai cittadini. Tuttavia, il fatto che, nella trattazione aristotelica, la tirannide venga studiata come sistema di potere, al pari degli altri, e analizzata da un punto di vista 'scientifico' e spassionato, fa sì che questa forma di governo venga inserita in una prospettiva di realismo politico. Infatti, Aristotele indica i tre tipi di strumenti con cui il tiranno può al meglio mantenere il proprio potere. In primo luogo, per salvare la tirannide si può perseguire una pura e semplice *Realpolitik* di cui Aristotele è sorprendentemente antesignano ben prima di Machiavelli. Per mantenere il potere un tiranno innanzitutto deve, da un lato, «1) provocare la sfiducia reciproca dei sudditi, 2) togliere loro ogni possibilità di agire, 3) far sì che si abbia un animo meschino».[19] Dall'altro lato, però, in secondo luogo, Aristotele consiglia al tiranno che voglia consolidare il suo potere una politica dell'immagine, al fine di assomigliare più a un re e a un amministratore che a un tiranno (V, 1315b), apparire nobile e non arcigno (V, 1314b20), rendere conto delle

[19] Aristotele, *Politica*, V,1314a27-29.

spese e utilizzarle per il bene pubblico (V, 1314b15), moderarsi o non farsi vedere (V, 1314b35), adornare la città (V, 1315a). Alla maniera di un attore il tiranno dovrà indossare una maschera regale o da amministratore virtuoso. In terzo luogo, il tiranno dovrà perseguire politiche che lo avvicinino al regno, pur mantenendo l'elemento finzionale di proliferazione delle apparenze. «Come infatti uno dei modi in cui i regni vanno in rovina consiste nell'accentuazione tirannica del potere, così la salvezza della tirannide sta nel suo avvicinamento al regno, con la sola conservazione della potenza, che permette di governare non solo con il consenso dei sudditi, ma anche senza».[20] Inoltre, nella distribuzione degli onori, Aristotele consiglia al tiranno di perseguire una strada non dissimile da quella consigliata da Simonide a Ierone. «Bisogna poi onorare i cittadini che si sono mostrati bravi in qualcosa, in modo tale che essi non credano di poter essere onorati di più da cittadini liberi; non solo, ma sarebbe opportuno che il tiranno stesso distribuisse questi onori, incaricando invece degli altri, magistrati e giudici, di infliggere le pene».[21] Analogamente si veda nel testo dello *Ierone*, IX.3.

Cosa pensare di queste politiche? Sono sufficienti e adeguate per realizzare una vera tirannide stabile? La risposta preliminare potrebbe essere positiva. Ma ad uno sguardo più attento, è difficile scorgere in che senso il tiranno sarebbe ancora un tiranno perseguendo effettivamente queste politiche, e se non diventi invece una specie di re. Non è chiaro se con queste osservazioni Aristotele volesse cogliere i gradi intermedi e sfumati nella scala tra i due estremi della tirannide e del regno, o se avesse un qualche fine protrettico o prescrittivo, nel mostrare ai tiranni cosa dovrebbero fare o cosa converrebbe a loro stessi fare, cioè trasformarsi in qualcos'altro.[22] Del resto questa incertezza viene segnalata terminologicamente da Aristotele stesso. Il filosofo, infatti, non si sbilancia e segnala che il tiranno, vestendo una maschera di re e di buon amministratore, potrebbe anche addolcire il suo carattere interiore e divenire virtuoso a metà (*hemichrestos*), o malvagio a metà (*hemiponeros*).[23] In maniera più

[20] Aristotele, *Politica* V, 1314a33-37.
[21] Aristotele, *Politica* V, 1315 a4-8.
[22] Boesche1993, 22.
[23] Gastaldi 2009, 153.

ottimistica, basandosi sull'assunto dell'etica aristotelica secondo cui la virtù etica di un individuo sia determinata dal carattere che si costruisce attraverso l'abitudine ad azioni corrette, si potrebbe pensare che valga anche il processo inverso, ovvero che un carattere corrotto diventi almeno in parte virtuoso attraverso la pratica continua di azioni corrette, benché compiute in modo strumentale. Tale possibilità risulta alla fine però soltanto abbozzata e sarebbe difficile prescriverla seriamente a coloro che possiedono un carattere pienamente corrotto. Anche nell'analisi 'scientifica' e puramente politologica che Aristotele ci offre, la tirannide rimane indissolubilmente legata alla storia personale del tiranno e al suo carattere. Le prescrizioni prudenziali al tiranno sembrano infine rimanere nel campo della finzione strategica e non del cambiamento morale.[24]

Aristotele, pur non risparmiando una bocciatura di principio del valore della tirannide come sistema politico, analogamente a Senofonte non indulge in una critica al carattere proprio del tiranno e scorge una possibilità di cambiamento della tirannide nelle azioni esteriori che il tiranno può perseguire. Tuttavia, diversamente da Platone, che incardina il rifiuto della tirannide nella stessa antropologia dell'uomo tirannico, ma ammette in certi casi particolari la possibilità di convertire una natura individuale in linea di principio radicalmente corrotta, Senofonte e Aristotele giungono a conclusioni di gran lunga più realiste nel proporre un cambiamento nell'apparenza del tiranno, che avrà conseguenze positive sul suo rapporto con i cittadini e con la gestione del bene comune, ma molto probabilmente non sulla sua vera natura. Per la prospettiva senofontea il cambiamento del rapporto tra tiranno e cittadini è necessario per rendere la stessa tirannide una condizione di vita più felice, in quanto tranquilla e capace di godere appieno dei beni di cui dispone. Per Aristotele, invece, questo cambiamento è necessario solo al fine di conservare con una certa stabilità il sistema di potere tirannico.

Senofonte, Aristotele e Platone concordano nel considerare la tirannide un sistema di potere estremamente instabile e insicuro, non solo per i cittadini, ma anche per il tiranno stesso. Tutti e tre condividono l'idea che sia possibile trasformare il siste-

[24] Christodoulou 2009, 176.

ma tirannico in un governo più moderato. Ma se Senofonte e Aristotele, concentrandosi il primo sulle ragioni eudaimonistiche, e il secondo sulle ragioni prudenziali per cui il tiranno dovrebbe riformare il suo sistema di potere, ammettono questa possibilità da un punto di vista teorico, Platone non giunge a sostenerlo esplicitamente. Possiamo ipotizzare che lo considerasse possibile dal punto di vista pratico, altrimenti risulterebbero inspiegabili i suoi viaggi a Siracusa. In ogni caso le considerazioni sulla riformabilità della tirannide come sistema di potere o come genere di vita tra Senofonte, Platone e Aristotele colpiscono per la loro problematicità e per la ricchezza delle sfumature. Un tale sguardo sfaccettato, possibilista o semplicemente realista sulla natura del tiranno, che si allontana progressivamente dal rifiuto ideologico che il teatro e il pensiero del V secolo avevano espresso nei confronti del tiranno, già con Isocrate lascia il passo a una rivalutazione quasi encomiastica della figura del tiranno. Ma più in generale, e in senso critico, pur ammettendo che tutti e tre gli autori concepissero la possibilità di riformare la tirannide, non è chiaro se la tirannide pienamente riformata possa assurgere a sistema stabile, capace di perpetuarsi autonomamente. Infine, rimane il dubbio ricorrente se il sistema così riformato possa essere considerato ancora tirannide o se, piuttosto, non diventi qualcosa di diverso, sul tipo del regno o di una monarchia senza connotazioni morali.

5. *Conclusione. L'impossibilità di una tirannide stabile*

In conclusione, nonostante due importanti tentativi teorici tra di loro molto diversi, la teorizzazione di una tirannide stabile sembra incontrare insuperabili problemi teorici. Nel caso di Senofonte l'insieme dei consigli forniti al tiranno possono sicuramente aiutare a mantenere il potere, ma in generale non sembrano pienamente convincenti, se non per il loro aspetto pragmatico e rivolto a una situazione specifica; essi non delineano in sostanza alcun nuovo modello di sistema politico. In Aristotele non sembra esserci spazio per una vera stabilità tirannica poiché un tiranno che fosse capace di seguire tutti i consigli indicati nella *Politica* sarebbe certamente efficace nel controllo del pote-

re, ma diventerebbe anche troppo simile a un re che persegue il bene della città.

Più in generale ci si può chiedere perché è così difficile stabilizzare la tirannide. Una risposta tradizionale e sostanzialmente corretta potrebbe sostenere che la tirannide non si stabilizza perché è per definizione un governo caratterizzato dalla novità e dalla non-istituzionalizzazione.[25] La tirannide non può essere stabile perché una tirannide stabile diventerebbe un modello politico difficilmente distinguibile da un regno, in cui il monarca deve in qualche modo perseguire il bene dei governati e darsi delle leggi.

Entrando nel dettaglio, ci sono due ragioni principali che remano contro la stabilizzazione della tirannide. In primo luogo, la tirannide non può che essere per natura instabile in quanto strutturalmente legata al carattere e alle volizioni di una singola persona. Senza un'istituzionalizzazione vera e propria o un riconoscimento del valore della legge indipendentemente dal volere del tiranno, fattori che trasformerebbero radicalmente la natura della tirannide, l'apparato decisionale non può che restare dipendente esclusivamente dal volere del tiranno. Come è noto, è sapienza antica l'idea che la psicologia di un individuo, se non opportunamente limitata e confinata da altre persone di pari autorità o da strumenti formali come leggi e istituzioni, tende a essere instabile e incontrollabile. E questo concorda con l'analisi platonica degli ultimi libri della *Repubblica*. In secondo luogo, da un punto di vista più politologico, la tirannide per definizione poggia su un fondamento instabile, non potendo vantare titoli di legittimità ed essendo sorta dalla trasgressione di un ordine precedente. Del resto il tiranno, anche il tiranno 'buono' o non chiaramente degenerato altro non è che un monarca che detiene il potere al di fuori di canoni di legittimazione standard. Di conseguenza è l'emblema del potere puro, nel senso di forza priva di istituzionalizzazione. È vero che ci sono casi di tirannide trasmessa dai padri ai figli, e in questi casi la distinzione tra regno e tirannide non è così netta. Ma ciò che si vuole sostenere qui è che da un punto di vista politologico la trasmissione ereditaria di una tirannide non equivale alla sua trasformazione in una monarchia.

[25] Su questa tesi in generale si veda Giorgini 1991.

Va detto anche, da ultimo, che quasi tutte le forme di potere antico sono molto poco istituzionalizzate. E di certo lo sono molto meno rispetto alle forme di potere moderno. Ma la tirannide è una forma di potere che si sottrae alla logica stessa delle istituzioni, fondate comunque sulla continuità di una regola. Per questo ciò costituisce una piccola prova indiretta per il nostro ragionamento: Aristotele stabilizza il tiranno suggerendo che egli dovrebbe diventare una specie di re (*basileus*), mentre viene chiamato soltanto governante (*archon*) nello Ierone.

A parte questi aspetti aporetici, può essere interessante usare lo schema della stabilizzazione della tirannide per capire che immagine di questo modello politico viene privilegiata dagli autori qui considerati. In estrema sintesi, si può dire che Platone abbia un'immagine essenzialmente dinamica del tiranno caratterizzata dalla sua forza ascensionale o degenerativa. Prevale l'immagine, anche teatrale, dell'eccesso e del turbamento dell'ordine. Concentrandosi prevalentemente sulla psicologia tirannica e sul suo effetto dirompente sull'ordine (o sul disordine) sociale, il tiranno è un potere politico che muove, e che è potere proprio perché rompe i meccanismi in maniera ascendente o discendente. Aristotele, puntando a definire la forma del potere tirannico, una volta che questo si sia instaurato, ne dà una visione meno dinamica, anche se non statica: se il tiranno seguisse i consigli per la conservazione del potere diventerebbe infatti *hemichrestos* e *hemiponeros*. Forse l'immagine aristotelica è quanto più si avvicina a un tentativo di stabilizzazione della tirannide come forma di potere, pur con tutte le ambiguità già segnalate. Senofonte nello *Ierone* fornisce un'immagine a metà tra i due e decisamente più personalizzata: assumendo la prospettiva di un individuo specifico, anche se a modo suo rappresentativo, l'intento risulta però chiaramente etico-pratico più che teorico.

Bibliografia

Aristotele, *La politica*, trad. di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002.

R. Boesche, *Aristotle's 'Science' of Tyranny*, «History of Political Thought», 14 (1993), fasc. 1, pp. 1-25.

C. Catenacci, *Il tiranno e l'eroe. Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Bruno Mondadori, Milano 1996.

P. Christodoulou, *Le tyran dans le rôle du roi. À propos du chapitre 11 du livre V de la* Politique *d'Aristote*, in S. Gastaldi, J.-F. Pradeau (eds.), *Le roi, le philosophe, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Academia, Sankt Augustin 2009, pp. 157-177.

S. Gastaldi, *L'infelicità del giusto: il caso del tiranno*, in M. Vegetti (ed.), *Platone*. *La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 499-538

S. Gastaldi, *La tirannide nella* Politica *di Aristotele*, in S. Gastaldi, J.-F. Pradeau (eds.), *Le roi, le philosophe, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Academia, Sankt Augustin 2009, pp. 139-155.

G. Giorgini, *La città e il tiranno*, Giuffrè, Milano 1991.

G. Giorgini, *Il tiranno*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, vol. VI, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 423-470.

M. Lane, *A new angle on utopia: the political theory of the Statesman*, in C.J. Rowe (ed.), *Reading the* Statesman. *Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1995, pp. 276-291.

M. Lane, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

D. Morrison *Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon*, «Les Études philosophiques», 2 (2004), pp. 177-192.

D. Pasini, *Tirannide e paura in Platone, Senofonte e Aristotele*, Jovene, Napoli 1979.

Platone, *Il politico*, traduzione e cura di G. Giorgini, Rizzoli, Milano 2005

Platone, *Le leggi*, traduzione e cura di F. Ferrari e S. Poli, Rizzoli, Milano 2005.

Platone, *Repubblica*, traduzione e cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2006.

J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.

Senofonte, *Ierone o della tirannide*, traduzione, commento e cura di F. Zuolo, Carocci, Roma 2012.

A. Squilloni, *Lo "Ierone" di Senofonte e il tiranno felice*, «Atti e memorie dell'accademia toscana la Colombaria», 55 (1990), pp. 107-125.
A. Squilloni, *La libertà interiore. Due aspetti del pensiero greco*, Olschki, Firenze 2004.
M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.
B. Zimmermann, *Macht und Charakter. Theorie und Praxis von Herrschaft bei Xenophon*, «Prometheus», 18 (1992), pp. 231-244.
F. Zuolo, *La techne del politico tra conoscenza e saper fare*, «Filosofia politica», 21 (2007), pp. 179-197.
F. Zuolo, *Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2009.
F. Zuolo, *Sull'ambiguità della democrazia nel Politico di Platone*, «Archai. Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental», 7 (2011), pp. 25-36.

POSTFAZIONE

Questo libro si pone in linea di continuità con altre due pubblicazioni: il volume intitolato *Ripensare i paradigmi del pensiero politico: gli antichi, i moderni e l'incertezza del presente* (a cura di Fulvia de Luise, Trento 2013); e la sezione dedicata a *Il legislatore, il governante, il giudice: tre figure del potere*, nel vol. V/2015 della rivista «Teoria politica». Sono tre frutti di una riflessione collegiale, sviluppata negli ultimi anni in tre momenti successivi di incontro fra gruppi di studiosi con orientamenti e specializzazioni scientifiche differenti, ma accomunati da due grandi passioni: l'amore per i classici, anzitutto antichi, e l'attrazione fatale per la politica.

Gli incontri, promossi e realizzati in alternanza dall'Università di Trento e dall'Università di Torino, sono nati dalla convinzione condivisa che sia necessario, in un tempo di turbinosa labilità e rapida obsolescenza dei linguaggi, riconsiderare la lunga durata della nostra cultura, tornare sulle sue fonti classiche, ripensare le categorie fondamentali della politica e ripercorrere le vicende attraverso cui si sono medellate nei secoli. Il seminario tridentino del 2011 sui grandi paradigmi – platonico, aristotelico, hobbesiano, hegeliano, con l'apertura al presente e al futuro (incerto) del paradigma della democrazia costituzionale – ha inaugurato l'orizzonte del nostro dialogo. La sintonia tra i partecipanti e la fecondità della discussione ci hanno indotti a perseverare, rinnovando e arricchendo l'esperienza del primo incontro con il convegno torinese del 2013, dedicato alle archetipiche «figure del politico» che esprimono e incarnano le funzioni pubbliche essenziali: il legislatore, a partire dalla figura mitico-storica del *nomothetes*, creatore della comunità, alla quale dona forma e identità istituendo le norme fondamentali della

convivenza; il governante, il cui nome è calco del greco *kybernetes* e poi del latino *gubernator*, che richiamano l'antica metafora della «nave dello stato», inaugurata da Alceo; il giudice, il greco *dikastes*, emblematico potere «terzo» sopra le parti, cui è affidato il compito di risolvere le controversie, esigenza primaria e indispensabile per l'istituzione e la conservazione dello *status societatis*.

Il tema del convegno torinese ha trovato un naturale sviluppo nell'articolato argomento problematico affrontato dai partecipanti all'incontro più recente, nuovamente tridentino, del 2015, dal quale trae origine il presente volume: i fondamenti dell'autorità politica, i diversi e alternativi principi di legittimazione e giustificazione del potere di decisione collettiva, identificati da Mario Vegetti con le nozioni chiave di *plethos*, *nomos*, *kratos*, *areté*, *episteme*. Ora che disponiamo delle tre pubblicazioni, potrebbe essere fecondo riprendere i vari contributi secondo percorsi di lettura incrociati, riportando i vari fondamenti del potere nell'ambito dei grandi paradigmi, per misurane i gradi di compatibilità con ciascuno di essi e il diverso rilievo che vi assumono; o riconnettendo i principi fondamentali di legittimazione alle differenti figure-funzioni del politico, per valutarne la consistenza specifica, la plausibilità e la capacità giustificante. Un esercizio come questo può offrire nuovi spunti di riflessione e nuove occasioni di dialogo.

Tre incontri, tre pubblicazioni, costituiscono già una tradizione. Crediamo valga la pena di proseguire, attingendo all'inesauribile ricchezza delle fonti classiche della nostra cultura. Ora il turno tocca a Torino: è una promessa.

MICHELANGELO BOVERO

COLLANA «STUDI E RICERCHE»

1 Renato Dionisi, *L'opera attraverso lo studio critico delle fonti*, a cura di Salvatore de Salvo Fattor e Marina Rossi, 2011.
2 *Francesco Milizia e il teatro del suo tempo. Architettura, musica, scena, acustica*, a cura di Marco Russo, 2011.
3 Sergio Fabio Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, 2013.
4 Alessandro Salvador, *La guerra in tempo di pace. Gli ex combattenti e la politica nella Repubblica di Weimar*, 2013.
5 Michele Pancheri, *Pensare 'ai margini'. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, 2013.
6 Enrica Ballarè, *Casa Rosmini e Rovereto. Note dal passato pensando a un museo futuro*, 2014.
7 *Rosmini e l'economia*, a cura di Francesco Ghia e Paolo Marangon, 2015.
8 *Büchner artista politico*, a cura di Enrico Piergiacomi e Sandra Pietrini, 2015.
9 Alberto Baggio, *Incivilimento e storia filosofica nel pensiero di Antonio Rosmini*, 2016.