

Cittadinanza.
Inclusi ed esclusi
tra gli antichi e i moderni

a cura di Fulvia de Luise

STUDI
E RICERCHE

17

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Studi e Ricerche

17



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 17
Direttore: Andrea Giorgi
Segreteria di redazione: Lia Coen
© 2018 Università degli Studi di Trento-Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar 14 - 38122 TRENTO
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

[http:// www.lettere.unitn.it/221/collana-studi-e-ricerche](http://www.lettere.unitn.it/221/collana-studi-e-ricerche)
e-mail: editoria@lett.unitn.it

ISBN 978-88-8443-798-3

Finito di stampare nel mese di giugno 2018

Cittadinanza.
Inclusi ed esclusi
tra gli antichi e i moderni

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, <i>Introduzione</i> Cittadinanza. Inclusi ed esclusi per gli antichi e i moderni	9
<i>Appartenenza</i>	
FULVIA DE LUISE, L'invenzione del cittadino e le aporie della cittadinanza democratica antica	17
SILVIA GASTALDI, L'autoctonia degli Ateniesi: un mito civico di identità	51
<i>Identità politica</i>	
LUCILLA G. MOLITERNO, La figura del <i>demos</i> : un'invenzione dei demagoghi?	71
VALENTINA PAZÈ, Cittadinanza e diritti, tra antichi e moderni	93
<i>Inclusione ed esclusione</i>	
LUCIO BERTELLI, Il cittadino in Aristotele: criteri di inclusione/esclusione	125
ERMANNIO VITALE, Inclusi ed esclusi. La cittadinanza dei moderni	165

Cittadini oltre la polis

EMIDIO SPINELLI, Norme giuridiche, partecipazione politica e scelte filosofiche in Epicuro	191
ENRICO PIERGIACOMI, I piaceri del cittadino epicureo. Cittadinanza e virtù in Lucio Manlio Torquato	221
SILVIA FAZZO, Un caso di cittadinanza privilegiata in epoca romana imperiale: Alessandro di Afrodisia	261
Gli autori. Note bio-bibliografiche	295

*Alla memoria di Mario Vegetti,
incomparabile maestro di pensiero,
luminoso esempio di passione civile*

FULVIA DE LUISE

INTRODUZIONE
CITTADINANZA. INCLUSI E ESCLUSI
PER GLI ANTICHI E I MODERNI

Il volume raccoglie in gran parte i contributi al Seminario di studio *Cittadinanza: chi è incluso e chi no, per gli antichi e i moderni* (Trento, 22-23 febbraio 2017) e ne ripropone gli intenti: realizzare un confronto sul tema della cittadinanza, con un taglio interdisciplinare e temporalmente trasversale, tra gli antichi e i moderni.

L'interesse per questo tipo di riflessione incrociata ha già dato luogo a diverse iniziative nel quadro di una consolidata collaborazione tra il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento e il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Torino, generando convegni dedicati a temi come il confronto tra i grandi paradigmi del pensiero politico (Trento 2011), le figure del potere nel mondo antico (Torino 2014), i criteri della legittimazione politica nella cultura greca (Trento 2015), la fondazione del pensiero costituzionale nel III libro della *Politica* di Aristotele (Torino 2017).

Venendo all'oggetto di questo volume, la rilevanza del tema della cittadinanza nell'attualità del dibattito politico e la sua ampia risonanza sul piano della riflessione etica non hanno bisogno di essere discusse. Lo è piuttosto il vantaggio di prenderne le distanze, per rivisitare esperienze politiche molto diverse dalla nostra, in cui la questione di chi sia il cittadino è emersa con analoga urgenza ma differente problematicità.

Perché cominciare dagli antichi? Che cosa ci spinge a indagare criteri e implicazioni dell'idea di cittadinanza in dialogo con i Greci? Che cosa può ancora insegnarci la loro esperienza

della democrazia, così distante nel tempo e nei presupposti dai movimenti rivoluzionari della modernità che ancora riconosciamo come storia nostra, patrimonio politico inestimabile di cui siamo eredi? Benché non ci sia alcun rapporto evolutivo tra i Greci e noi, in termini di storia delle istituzioni, e benché sia da tempo superata l'inclinazione a considerare l'Atene 'classica' un modello di perfezione politica, ciò che accadde per opera di Solone e Clistene, di Efialte e Pericle, e che fu sotto gli occhi di Socrate, Platone e Aristotele, ha per noi il fascino della novità assoluta: un esperimento politico che non smette di provocarci, tanto per la sua audacia quanto per le sue contraddizioni.

La questione della cittadinanza nasce in effetti con le *poleis* greche tra IX e VII secolo a.C., nello scenario di un vuoto di sovranità, in cui, per la prima volta, la figura del cittadino viene definita, in un certo senso inventata, senza riferimento ad autorità precostituite, ma secondo le intenzioni 'costituenti' di una comunità politica. Sulla base di questo fenomeno e ancora in tempo reale, come precoce «nottola di Minerva», Aristotele rende conto nel IV secolo, da scienziato della politica, del potere che la città detiene sui suoi cittadini, legando in un unico ordine la sua costituzione (*politeia*), le prerogative di azione in ambito pubblico spettanti a ciascuno in quanto cittadino (*polites*) e quelle del corpo politico (*politeuma*) nel suo insieme.

La pluralità dei regimi (espressione assai ampia e variegata del dinamismo costituzionale che attraversa il mondo greco fino alla fine del IV secolo a.C.) mostra la varietà delle forme di mediazione politica messe in opera dalle *poleis* in materia di cittadinanza, poiché – sottolinea Aristotele – «non tutti si accordano nel riconoscere le stesse persone come cittadini: infatti chi lo è in una democrazia spesso non lo è in un'oligarchia» (*Pol.* III 1).

C'è nel dibattito antico una forte consapevolezza di quanto il riconoscimento della cittadinanza caratterizzi un ordine politico, esprimendo la condivisione di un determinato sistema della legalità e producendo negli individui un effetto identitario. Esso sancisce infatti la differenza tra chi è considerato 'parte' di una

comunità politica, con le implicazioni di tutela e di azione sociale che tale *status* rende accessibili, e chi, in quanto escluso dall'appartenenza, è considerato privo di identità politica.

Tra i Greci, schiavi, donne e stranieri sono figure notoriamente escluse dal godimento della cittadinanza piena; e tuttavia la loro presenza, la loro integrazione nella vita sociale o quanto meno la necessità del loro contributo al sussistere della comunità politica, sono in qualche modo oggetto di attenzione e di riflessione. Di contro sussiste, nella città della democrazia, il conflitto sulla legittimità del riconoscimento per quei soggetti (maschi, adulti e liberi) cui la cittadinanza spetta, ma di cui si discute l'attitudine a prendere parte attiva alla gestione politica del bene comune. Proprio l'*isonomia* (valore cardine del sistema e garanzia di uguale appartenenza per i soggetti collocati sui piani bassi della gerarchia sociale) risulta anzi l'oggetto del contendere nell'esperienza della democrazia ateniese, che nasce e si sviluppa mantenendo aperto il conflitto sulla cittadinanza paritaria.

La modernità, che è stata chiamata da Bobbio «l'età dei diritti», non scioglie le ambiguità dell'idea di cittadinanza, che si ripropongono in termini di conflitto in ognuno dei grandi momenti rivoluzionari, che pure hanno segnato le tappe di un percorso progressivo verso la più ampia apertura democratica. Ad ogni conquista realizzata e consolidata all'interno di una forma costituzionale corrispondono effetti di esclusione per altre categorie di soggetti, che rientrano in quell'orizzonte politico senza le garanzie dell'appartenenza. Per molti aspetti la riflessione contemporanea spinge a guardare indietro per tentare di sciogliere quel nodo inestricabile di inclusioni e esclusioni che l'idea di cittadinanza comporta: un'idea in cui si intrecciano, tra mito e realtà, questioni di identità politica, istanze di uguaglianza e di differenza, motivi di consenso e di conflitto.

Il confronto sul tema della cittadinanza tra antichi e moderni, tra alcune esperienze politiche del passato e noi, si mantiene ad alti livelli di interesse proprio perché evidenzia questioni irrisolte nella discussione ricorrente sui criteri per distinguere chi può

essere cittadino e chi no; criteri che attribuiscono ‘facoltà’ o ‘diritti’, attraverso un’indubbia componente ideologica e una altrettanto chiara, ma non sempre esplicita, intenzione strategica.

Dal mito dell’autoctonia degli Ateniesi ai dibattiti di Putney sulla rilevanza della proprietà per identificare il vero cittadino, dallo *jus sanguinis* allo *jus soli*, la questione della cittadinanza domanda di essere sciolta con un atto di consapevolezza politica: perché decidere dove passa il confine dell’inclusione non è solo l’atto costitutivo di una comunità, ma la dichiarazione della forma di giustizia di cui tale comunità si fa garante. Anche in un mondo come il nostro, dove molte frontiere sono divenute permeabili, ma la questione identitaria può riproporsi nelle forme più arcaiche e irriflesse dell’appartenenza, senza diventare oggetto di seria considerazione nel dibattito pubblico.

La realizzazione del seminario e di questo volume ha richiesto l’intreccio di diverse competenze disciplinari (storiche, giuridiche, filosofiche, politiche) e anche una forte volontà di superare le barriere linguistiche e metodologiche che separano le pratiche di ricerca, per formulare domande che risultassero trasversali a diversi campi e che consentissero di collegare interpretazioni del passato e attualità delle questioni. Naturalmente ciascuno dei saggi riflette la specificità dell’ambito visuale di chi scrive e trae dalla concretezza del suo oggetto di analisi materia per il dialogo sul tema comune. Una rapida ricognizione sugli oggetti dei diversi contributi potrà renderne l’idea.

Il tema della cittadinanza come segno di appartenenza a una comunità politica è stato declinato in due prospettive diverse nei primi due saggi: Fulvia de Luise ne ha tratteggiato la prospettiva storica in rapporto alla realizzazione di una forma di democrazia radicale in Atene e all’impatto che questa esperienza ha avuto sulla riflessione politica di Platone e Aristotele; Silvia Gastaldi ha presentato uno studio delle fonti sull’uso dell’argomento dell’autoctonia nel contesto ateniese, evidenziando la connessione tra il suo insorgere nel cuore dell’età periclea e l’esigenza di auto-rappresentazione che investe la *polis* al tempo della sua ege-

monia, mentre alcune varianti sembrano segnalare un adattamento del mito all'evoluzione delle circostanze storiche.

All'aspetto identitario della cittadinanza rimandano due saggi che in modo diverso aprono la prospettiva del confronto tra antichi e moderni: Lucilla Moliterno analizza il concetto di *demos*, come figura di un'identità collettiva, presente con diverse accezioni nel contesto letterario antico e come referente carico di ambiguità nel dibattito sul populismo in ambito moderno e contemporaneo; Valentina Pazè focalizza l'attenzione sul concetto di diritto di cittadinanza in quanto costitutivo dell'identità del cittadino come soggetto politico, ponendone in questione la classica attribuzione alla sola modernità e proponendo un confronto a largo raggio con quanto concerne l'attribuzione di facoltà e prerogative al cittadino nel mondo delle *poleis* antiche.

Il duplice valore di inclusione/esclusione connesso alla cittadinanza è stato indagato in due saggi che rimandano rispettivamente alla prospettiva degli antichi e dei moderni: Lucio Bertelli analizza il modo in cui questo nodo problematico appare in Aristotele, che ne delinea il canone e le varianti, in una prospettiva tanto descrittiva quanto normativa; Ermanno Vitale assume come punti di riferimento, per valutare quanto emerge di specificamente moderno in materia di cittadinanza, due momenti cruciali di dibattito e di definizione politica all'interno della Rivoluzione inglese (i dibattiti di Putney del 1647) e della Rivoluzione francese (la Costituzione del 1793).

Un ultimo gruppo di saggi si spinge oltre la dimensione della *polis* classica, per indagare da angolature particolari, ma proprio per questo significative, che cosa ne è dell'idea di cittadinanza nel contesto ormai profondamente modificato dell'età ellenistica e poi romana, in cui nuove forme di sovranità stabiliscono e differenziano le prerogative di sudditi e cittadini.

Emidio Spinelli presenta, secondo un'inedita lettura della tradizione epicurea in materia di legge e giustizia, la visione che della cittadinanza ebbe una comunità filosofica proverbialmente gelosa della propria posizione appartata e marginale rispetto alla

città e alle sue istituzioni. Enrico Piergiacomi indaga, in un'analoga prospettiva di revisione di alcuni canoni interpretativi, la possibilità di includere la virtù del cittadino (più o meno distinta dalla saggezza) tra le questioni rilevanti per una teoria etica come quella epicurea, facendo particolare riferimento alla riflessione morale del pretore romano Lucio Manlio Torquato. Silvia Fazzo propone lo studio di un caso di cittadinanza privilegiata nel contesto dell'età imperiale, quello del filosofo Alessandro di Afrodisia, che deve alle particolari prerogative riconosciute alla sua città natale e al suo *status* di *civis romanus* le condizioni per svolgere un ruolo decisivo nella trasmissione del patrimonio aristotelico.

Questi 'casi', nella loro singolarità, mostrano la profondità degli effetti dell'idea di cittadinanza nata con l'esperienza greca delle *poleis*, che non solo sopravvive alla fine del loro modello di partecipazione politica, ma continua ad alimentare il dibattito sulle prerogative, i doveri e i privilegi di *status* del cittadino, ristabilendo in ogni caso i confini tra chi possiede un'identità politica (con le potenzialità di azione ad essa connesse) e chi ne è escluso.

Un ringraziamento sentito va agli studenti che con la loro presenza partecipe e appassionata hanno reso significativo lo sforzo di tenere insieme la complessa problematica che è stata oggetto del seminario.

APPARTENENZA

FULVIA DE LUISE

L'INVENZIONE DEL CITTADINO
E LE APORIE DELLA CITTADINANZA DEMOCRATICA ANTICA

La democrazia ateniese solo in senso molto limitato può essere dichiarata progenitrice della moderna democrazia [...] Perché, allora, dovremmo interessarci alle origini della democrazia nell'antica Grecia? Che cosa ha a che fare questo con noi? Ebbene, anche se non c'è alcun rapporto di evoluzione diretto, ciononostante la democrazia e l'idea democratica ebbero origine in Grecia.¹

1. *Invenzione e progettualità*

La figura del cittadino è un'invenzione greca. Non esattamente nel senso che greco fu il *protos eures*, il «primo scopritore» del concetto, cosa che i Greci amavano indicare quando si trattava di classificare una tecnica o un oggetto di esperienza. L'invenzione del cittadino ha radici nella materialità di un fenomeno di vaste proporzioni che interessò il mondo greco in modo intensivo tra il IX e il VII secolo: la fondazione *ex novo* di comunità politiche svincolate da ogni potere costituito, dopo la fine delle monarchie micenee.² Il fenomeno della nascita delle *poleis*, alimentato da una serie ininterrotta di migrazioni verso oriente e occidente, deve molto a quel vuoto di sovranità, che trasformò il mondo greco in una fucina di esperimenti politici, pieni di audacia e di inventiva, ma anche di tensioni interne, con pericolose propensioni all'instabilità.

¹ Kurt Raaflaub, *Introduzione*, in Raaflaub, Ober, Wallace 2011, 16.

² Sul tema della nascita delle *poleis* e della loro novità istituzionale, oggetto di profonde indagini e ricorrenti discussioni tra gli storici, cfr. la sintesi di Ampolo (1996) e la penetrante messa a punto, in rapporto ai fondamenti del potere politico, di Vegetti 2016 e 2017. Cfr. anche Cantarella 2002.

La storia delle *poleis* greche fino alla fine del IV secolo a.C. appare di fatto animata da un eccezionale dinamismo costituzionale, abbinato a ricorrenti rischi di *stasis* o *metabole*³ delle forme di governo, costruite a ridosso di situazioni nuove o difficili. Perciò l'esperienza greca della politica appare a noi come una pratica di progettazione continua,⁴ dentro la novità assoluta del modello della *polis*, che in tutte le sue varianti si presenta come una forma di ordine politico condiviso da una comunità di cittadini.⁵ L'enfasi sull'aspetto costitutivo e creativo di questo processo ha permesso a Christian Meier di sostenere che ai Greci delle *poleis* spetta «l'invenzione della categoria del politico».⁶ Luciano Canfora ha evidenziato alcune implicazioni paradossali dell'idea secondo cui la *polis* «sono le persone dotate di cittadinanza», soffermandosi sugli effetti che investono il rapporto tra il tutto e le parti della città, nel caso di conflitti di potere, guerre civili, cambi di regime.⁷ A monte delle diverse interpretazioni del fenomeno, sta il modello teorico costruito da Aristotele nei primi tre capitoli del libro III della *Politica*, dove il filosofo riconduce la pluralità di esperienze costituzionali realizzate dalle *poleis* greche a uno schema politico unitario: la costituzione (*politeia*) come ordine (*taxis*) condiviso, che incorpora ed esprime, secondo una specifica declinazione, il nesso che lega la città (*polis*) ai suoi cittadini (*politai*).

³ La sovversione politica, nella forma della guerra civile (*stasis*) o del rovesciamento costituzionale (*metabole politeion*) è eventualità sempre temuta nella cultura letteraria e filosofica del mondo antico. Sulla *stasis*, cfr. Bertelli 1989 e Gehrke 1996; sulla *metabole*, cfr. Bertelli 1989a.

⁴ Per una panoramica completa sul significato della progettazione politica nella cultura greca e sui suoi imponenti presupposti teorico-pratici, prima e oltre Platone, cfr. l'importante studio di Bertelli 1996. Cfr. anche Bertelli 1994 per gli inizi del dibattito teorico sulle forme costituzionali, prima di Erodoto e Platone.

⁵ Sul costituirsi di questo «spazio politico» come «ambito di omogeneità del corpo sociale» resta di grande interesse lo studio pionieristico di Lanza e Vegetti 1977.

⁶ Meier 1988.

⁷ Canfora 1991, 134-137.

Tra tutti gli esperimenti politici, la democrazia (e in particolare quella ateniese, di cui possediamo la più ricca documentazione) fu certo quello più straordinario,⁸ del tutto inedito nel mondo antico e senza continuità rispetto alla reinvenzione dei moderni. Raaflaub (2007), nella stessa pagina citata in epigrafe, lo definisce «un binario morto» dal punto di vista della storia delle costituzioni, benché a dare l'illusione della continuità stia l'immagine fortemente idealizzata dell'esperienza politica di Atene, come madre di tutti i valori che da democratici professiamo.

La riflessione che si intende proporre mira innanzitutto a rivisitare su basi realistiche l'interesse a confrontarsi con quella esperienza, ben consapevoli della distanza, in termini di riferimenti sociali e di categorie di pensiero, che ci divide dall'universo di forme materiali e mentali del mondo greco. Paradossalmente, solo allontanando l'idea della perfezione, così a lungo proiettata sulla prima democrazia della storia, una nuova stagione di studi ha potuto far emergere motivi di interesse assai più profondi: per i conflitti di ordine economico-sociale che l'uguaglianza politica nascondeva;⁹ per la qualità delle forme organizzative messe in opera con successo da un sistema radicale di democrazia partecipativa;¹⁰ per le risorse ideologiche messe in campo dai suoi sostenitori e detrattori;¹¹ per l'influenza determinante che l'esperienza della democrazia ha avuto su pensa-

⁸ Cfr. Anderson 2003 e Ober 2007, che indagano le condizioni della nascita della democrazia ad Atene, focalizzando l'attenzione su Clistene e la sua riforma; cfr. Raaflaub 2007, per la fase centrale di costruzione della democrazia ateniese, caratterizzata dalle riforme di Efialte e Pericle; cfr. Robinson 1997 e Giangiulio 2015, per una focalizzazione a più ampio raggio sulle democrazie greche.

⁹ La dimensione perennemente conflittuale del contesto politico in cui si sviluppa la democrazia è al centro dei lavori di Anderson 2003, Raaflaub, Ober, Wallace 2007, Canfora 2011 e 2015.

¹⁰ Cfr. Hansen 1991, Camassa 2007, Cambiano 2016.

¹¹ Cfr. Musti 1995, Canfora 2004 e 2015.

tori del calibro di Platone e Aristotele,¹² obbligandoli ad andare ben oltre la formulazione di penetranti critiche al sistema egualitario e a misurarsi con la possibilità di costruire forme nuove di integrazione politica.

Il caso di Atene è da molti punti di vista un condensato del tutto anomalo di eccezionali circostanze favorevoli, che spiegano la sua lunga durata in un tempo storico irto di conflitti, in cui altre esperienze costituzionali si consumano rapidamente.¹³ A maggior ragione ci interessa l'irriducibile difficoltà che il sistema democratico incontrò nel realizzare compiutamente proprio quello che era l'obiettivo strategico della sua costituzione: la piena integrazione dei cittadini in un'istituzione politica che ne garantiva la parità di fronte alla legge (*isonomia*) e l'uguale possibilità di accesso alle decisioni pubbliche (*isegoria*).

Prima e dopo le due gravi crisi istituzionali del 411 e del 404 a.C., questa difficoltà si manifesta attraverso la dissonanza delle fonti di cui disponiamo¹⁴ sul valore della cittadinanza egualitaria, cioè sul principio fondativo della democrazia come modello costituzionale: l'uguale appartenenza dei cittadini alla comunità politica, sia in termini di tutela che di esercizio attivo di facoltà. La cittadinanza è materia del contendere in un dibattito politico di lunga durata, che pone questioni di legittimità, risalendo alla rivoluzionaria apertura realizzata con la riforma di Clistene, e che ripetutamente discute le implicazioni del riconoscimento di prerogative uguali a cittadini disuguali, sollevando questioni sia in termini di esercizio del potere politico da parte dei singoli, sia in termini di equilibrio tra le parti della città. L'interesse a studiare a fondo l'evoluzione interna del caso di Atene, nella sua anomalia, sta nel fatto che più di ogni altro mostra gli sviluppi

¹² Sul complesso rapporto dei filosofi con la democrazia, cfr. Finley 1973, Vegetti 1989, Canfora 2000 e Cambiano 2016. Sul coinvolgimento di Platone, cfr. le tesi in parte divergenti di Monoson 2003, Pradeau 2005, Bertelli 2005. Sull'interesse di Aristotele per una forma moderata di democrazia, cfr. in particolare Bouchard 2011 e Gastaldi 2016.

¹³ Su questo aspetto si sofferma Giangiulio 2015 e 2016.

¹⁴ Per lo studio delle fonti cfr. Robinson 2004.

difficili e controversi dell'idea di cittadinanza come fattore di integrazione e di stabilizzazione politica. Alla forza e all'ambiguità di questa idea sono dedicate le riflessioni che seguono.

2. *Appartenenza e identità comune: aporie e ambiguità della koinonia*

Non c'è dubbio che l'idea di cittadinanza appaia come una forza laddove si lega al valore dell'unità cittadina: la *polis* non è soltanto una forma di aggregazione, ma un fattore identitario, che si trasferisce come una proprietà a tutti i suoi membri, differenziando tra loro i Greci di tante città in base alla provenienza. Ed è in questo senso di appartenenza primaria che il potere di omologazione della cittadinanza viene evocato sia dai fautori e ideologi della democrazia, sia dai suoi detrattori, tra cui bisogna annoverare la maggior parte degli intellettuali che scrivono sull'argomento tra V e IV secolo.

La forza di questa idea è nello stesso tempo la matrice del conflitto. Ciò che unisce o divide è l'implicito sottinteso dell'idea di cittadinanza, e cioè il richiamo a una comunanza (*koinonia*) di interessi e intenzioni, che dovrebbe costituire la base della coesione politica, ma di cui si contesta l'indebita estensione. La cittadinanza 'isonomica', che la democrazia riconosce a tutti i liberi, senza distinzioni di censo, non cessa di essere oggetto del contendere; e la comunità politica si divide proprio in rapporto al valore identitario dell'appartenenza politica, alzando o abbassando le pretese di omogeneità per coloro che devono riconoscersi nell'ordine di una stessa *politeia*. Il valore di condivisione attribuito all'essere cittadini assume così significati diversi, e di parte, a seconda della provenienza sociale e dell'orientamento politico di chi parla.

Per cogliere i termini radicali della divergenza, basterà mettere a confronto due notissimi testi del V secolo: il discorso di

Pericle in Tucidide,¹⁵ e il dialogo tra due cittadini filo-oligarchici riportato dall'Anonimo dell'*Athenaion Politeia*.¹⁶

Il discorso di Pericle, un *Epitafio* dedicato ai caduti del primo anno della guerra del Peloponneso, costituisce in realtà un ritratto e un elogio della città democratica, come possiamo facilmente cogliere in alcuni passaggi:

37. Abbiamo una costituzione che non emula le leggi dei vicini, in quanto noi siamo più d'esempio ad altri che imitatori. E poiché essa è retta in modo che i diritti civili spettino non a poche persone, ma alla maggioranza, essa è chiamata democrazia: di fronte alle leggi, per quanto riguarda gli interessi privati, a tutti spetta un piano di parità, mentre per quanto riguarda l'amministrazione dello stato, ciascuno è preferito a seconda del suo emergere in un determinato campo, non per la provenienza da una classe sociale, ma più che per quello che vale. E per quanto riguarda la povertà, se uno può fare qualcosa di buono alla città, non ne è impedito dall'oscurità del suo rango sociale [...] Senza danneggiarci esercitiamo reciprocamente i rapporti privati e nella vita pubblica la reverenza soprattutto ci impedisce di violare le leggi, in obbedienza a coloro che sono nei posti di comando, e alle istituzioni, in particolare a quelle poste a tutela di chi subisce ingiustizia o che, pur essendo non scritte, portano a chi le infrange una vergogna da tutti. [...] 39. Ma anche nelle esercitazioni di guerra noi siamo diversi dai nemici [...] noi siamo disposti ad affrontare pericoli più col prendere le cose facilmente che con un esercizio fondato sulla fatica, e con un coraggio che non è frutto di leggi, ma di un determinato modo di vivere [...] 40. Amiamo il bello, ma con semplicità, e ci dedichiamo al sapere, ma senza debolezza; adoperiamo la ricchezza più per la possibilità di agire, che essa offre, che per sciocco vanto di discorsi, e la povertà non è vergognosa ad ammettersi per nessuno, mentre lo è assai più il non darsi da fare per liberarsene. Riuniamo in noi la cura degli affari pubblici insieme a quella degli affari privati, e se anche ci dedichiamo ad altre attività, pure non manca in noi la conoscenza degli interessi pubblici.¹⁷

Più che esaltare, secondo le regole del genere, l'eroismo e l'appartenenza familiare dei morti in battaglia, l'orazione ri-

¹⁵ Thyc. II 35-46.

¹⁶ L'autore ignoto della *Costituzione degli Ateniesi*, spesso citato come Pseudo-Senofonte, è denominato Anonimo Ateniese nella traduzione di Luciano Canfora 1982.

¹⁷ Thyc. II 37-41, trad. di C. Moreschini, rivista da F. Ferrari.

manda alle prerogative comuni che ogni cittadino possiede in virtù della sua appartenenza alla *polis* di Atene: un sistema originale, capace di indurre i cittadini a identificarsi con le istituzioni politiche, al di là delle loro differenze di *status* economico e sociale. Stabilendo che esse non saranno di ostacolo al riconoscimento delle qualità distintive degli individui, il Pericle tucidideo fornisce una giustificazione *bipartisan* al criterio dell'*isonomia*, allo stesso tempo una garanzia per tutti (in termini di 'pari opportunità') e una concessione di stampo meritocratico ai valori competitivi della tradizione aristocratica. Ugualmente strategica è la difesa indiretta dell'*isegoria* attraverso l'idea della reverenza per le leggi, che tutti sentono come un patrimonio comune: un effetto di integrazione indotto dall'esercizio attivo della cittadinanza democratica. In questo quadro, perfino il coraggio (qualità dei 'pochi', secondo il modello spartano e filoligarchico) appare virtù diffusa, motivata dalla forte adesione a un sistema di vita che tutti si sentono chiamati a difendere. Forma e contenuti del discorso evocano la cittadinanza come espressione di reale e profonda comunità: in questo senso parla l'uso costante del «noi» da parte di Pericle, per riferirsi a un modo di pensare, di sentire e di agire, che coinvolge ogni membro della città di Atene, e non solo i suoi eroi. Non c'è dubbio che l'effetto retorico atteso dalla rappresentazione sia appunto un'esaltazione e un incremento del senso di appartenenza alla comunità politica.¹⁸

Del tutto opposto è il quadro offerto dall'Anonimo dell'*Athenaion politeia*, che riporta, in un dialogo tra due fautori dell'oligarchia, le peggiori critiche al sistema democratico, considerato un dominio di parte, esercitato dalla massa (il *plethos*) sui «migliori»:

4. C'è chi si meraviglia che gli Ateniesi diano, in tutti i campi, più spazio alla canaglia, ai poveri, alla gente del popolo, anziché alla gente perbene; ma è proprio così che tutelano – come vedremo – la demo-

¹⁸ Una lettura del discorso di Pericle come compiuta teoria della democrazia si trova in Musti 1995.

crazia. Giacché appunto, se stanno bene e si accrescono i poveri, la gente del popolo, i peggiori, allora si rafforza la democrazia. Quando invece il popolo consente che prosperino i ricchi e la gente per bene, non fa che rafforzare i propri nemici. 5. Dovunque sulla faccia della terra i migliori sono nemici della democrazia: giacché nei migliori c'è il minimo di sfrenatezza e di ingiustizia, il massimo di inclinazione al bene; nel popolo invece c'è il massimo di ignoranza, di disordine, di cattiveria [...] 8. Ma proprio da quello che tu chiami "malgoverno" (*kakonomia*) il popolo trae la sua forza e la sua libertà. 9. Certo, se è il buon governo (*eunomia*) che cerchi, allora lo scenario è tutt'altro: vedrai i più capaci imporre le leggi, e la gente perbene la farà pagare alla canaglia, e sarà la gente perbene a prendere le decisioni politiche, e non consentirà che dei pazzi siedano nel Consiglio o prendano la parola in assemblea. Così in poco tempo, con saggi provvedimenti del genere, il popolo cadrebbe in schiavitù. [...] 20. Ma io al popolo la democrazia gliela perdono! È comprensibile che ciascuno voglia giovare a se stesso. Chi invece, pur non essendo di origine popolare, ha scelto di operare in una città governata dal popolo piuttosto che in una oligarchica, costui è pronto ad ogni mala azione e sa bene che gli sarà più facile occultare la propria ribalderia in una città democratica anziché in una città oligarchica.¹⁹

La contrapposizione costante dei «migliori» ai «peggiori» segnala che nessuna conciliazione, e tanto meno integrazione, è considerata possibile: se la democrazia è il regime che sancisce il dominio dei *kakoi*, l'oligarchia sarà, auspicabilmente, il regime del dominio degli *agathoi*.²⁰ Entrambe le parti, nella rappre-

¹⁹ Anonimo ateniese, *La Costituzione degli Ateniesi*, trad. di L. Canfora.

²⁰ La logica oppositiva su cui si organizza il discorso è analizzata nei suoi presupposti di violenza politica e epistemologica in Vegetti 1977, che correda l'analisi con una *Tavola delle opposizioni polari* presenti nel testo dell'Anonimo. Di fatto, l'intenzione oligarchica, che si esprime nel rifiuto di ogni mediazione col popolo e nella dichiarata volontà di dominarlo, è sostenuta nel testo da un'impressionante dicotomia di valori: il disordine, l'ignoranza, la cattiveria del *demos*, da un lato; la responsabilità, la cognizione, la virtù degli aristocratici dall'altro. Tutto ciò ha il suo antecedente in un luogo comune del pensiero sapienziale (condiviso dai Pitagorici, da Eraclito e da Parmenide), secondo cui solo «i pochi» sono in grado di pensare, mentre la massa oscilla nel suo vuoto mentale, in preda alle emozioni e ai desideri del momento. In aree importanti del mondo greco a queste convinzioni si erano associati concreti progetti di dominio politico, come quello dei Pitagorici a Crotone, sul versante ionico della Magna Grecia, nella prima metà del V secolo. Nel testo dell'Anonimo ateniese leggiamo perciò anche la convinzione di essere parte

sentazione dell'Anonimo, si muovono secondo un disegno di esclusione reciproca, che impedisce di immaginare un esercizio non conflittuale della piena cittadinanza. La posta in gioco è a quale dei due gruppi spetterà il potere di decisione politica; e in democrazia esso è inevitabilmente consegnato alla massa, in virtù del principio di maggioranza. La cittadinanza egualitaria, come espressione di *koinonia* politica tra parti sociali che restano diverse e contrapposte, non è che pura finzione.

All'interno dello stesso modello costituzionale si manifestano dunque due visioni del tutto opposte della comunità politica, due modi diversi di declinare il sentimento dell'appartenenza e della condivisione civile. La cittadinanza democratica realizzata ad Atene si rivela così una forma di identità controversa, un progetto ideologico ambizioso, da un lato, una forzatura che divide, dall'altro. E poiché è della *politeia* il potere di stabilire i confini della comunità politica, la forma costituzionale resterà il primo oggetto di contesa, nella battaglia delle idee o nella guerra civile.

3. *La politeia come fabbrica di cittadini*

Quando, molto più avanti, Aristotele spiega nei primi capitoli del III libro della *Politica*, parlando da scienziato e non da cittadino, che ogni costituzione produce un determinato modello di cittadinanza, usa la formula comica proposta un secolo prima dal sofista Gorgia per dire che ogni *politeia* si comporta come se fosse una «fabbrica» di cittadini, ordinati su commissione per essere adatti al regime cui appartengono:

di un conflitto che supera la dimensione cittadina: «il Popolo di Atene», con la sua aberrante imposizione dell'*isonomia*, è una minaccia al mondo greco dei valori aristocratici, all'idea stessa del «buon governo», legata al privilegio dei «migliori». Ed è con particolare risentimento che il testo allude agli aristocratici di nascita che si erano piegati a stringere uno scellerato patto col popolo, prestando ai suoi desideri le proprie capacità di direzione politica.

Gorgia di Leontini, in parte trattando seriamente la questione, in parte ironizzando, diceva che, come i mortai sono quegli strumenti fatti dai fabbricanti di mortai, così cittadini di Larissa sono quelle persone che sono state fatte tali da artigiani adibiti a quella funzione, perché ci sono dei fabbricatori di Larissei.²¹

Forgiare un modello di cittadinanza corrisponde infatti, secondo il filosofo, all'atto istitutivo di una costituzione; un atto insindacabile, che, identificando i cittadini secondo caratteristiche volute e attribuendo loro determinate prerogative di accesso alla direzione della *polis*, rivela il carattere d'ordine della *politeia*, ovvero i valori e le finalità che essa sceglie di perseguire. «Vediamo che tutta l'attività (*pragmateian*) dell'uomo politico e del legislatore riguarda la città, ma la costituzione è un certo ordine (*taxis tis*) di coloro che la abitano»,²² dice Aristotele in apertura della sua ricerca sui fondamenti delle istituzioni politiche. Subito dopo l'indagine si concentra sulla figura del cittadino, che costituisce l'unità di base di ciascun sistema:

Poiché la città è un composto, come una qualsiasi altra totalità costituita da molte parti, è chiaro che bisogna prima cercare che cos'è il cittadino: infatti la città è costituita da una moltitudine di cittadini, sicché sorge il problema di determinare a chi spetti questa qualifica e che cosa essa significhi. E anche nella soluzione di questo problema si è spesso in dubbio, perché non tutti si accordano nel riconoscere le stesse persone come cittadini: infatti chi lo è in una democrazia spesso non lo è in un'oligarchia.²³

Tra *politeia* e *politai* si stabilisce così un rapporto originario di co-implicazione e di reciproco riconoscimento. Fissato questo punto, la ricerca può da un lato definire in astratto la cittadinanza, come condizione propria di chi è considerato parte attiva della città,²⁴ dall'altro studiare i criteri di attribuzione della cit-

²¹ Aristotele, *Pol.* III 2, 1275 b 26-30. Per le citazioni dalla *Politica* di Aristotele, si userà la traduzione di Carlo Augusto Viano 2002, con alcune modifiche.

²² *Pol.* III 1, 1274 b 36-1275 a 5.

²³ *Pol.* III 1, 1274 b 36-1275 a 5.

²⁴ La definizione del cittadino in quanto tale è centrata sulla facoltà di partecipare attivamente alla direzione politica della città, includendo nel concetto

tadinanza come dispositivi miranti al fine che la città nel suo insieme si è data. Nel libro IV della *Politica*, dove il filosofo sembra raccogliere in sintesi i risultati teorici raggiunti nel libro III, in vista della loro applicazione a casi e situazioni specifiche, il valore strategico delle forme costituzionali si rende esplicito nella definizione tecnica della *politeia*: «La costituzione è un ordine per le città, riguardante le cariche pubbliche (*peri tas archas*), il modo in cui sono distribuite, quale sia il potere supremo (*to kyrion*) della costituzione e quale sia il fine (*telos*) di ciascuna comunità».²⁵ La scelta dei parametri che identificano i cittadini, consentendo o negando l'accesso alle pratiche di esercizio attivo della cittadinanza, è dunque, agli occhi del filosofo, un atto politico strategico, mai neutro, e carico delle più rilevanti conseguenze.

Senza citare il passo aristotelico, il costituzionalista Zagrebelsky, intervenendo recentemente sulle pagine di un quotidiano nazionale, ne parafrasava evidentemente il linguaggio per dire che le scelte procedurali con cui si attribuisce e disciplina il potere del cittadino elettore, sono in realtà atti costitutivi dell'elettore in quanto tale:

Gli elettori non esistono in natura. Sono il prodotto delle leggi e dei sistemi elettorali. Neanche le parole degli elettori, i loro voti, sono un dato naturale. Dipendono dagli artifici in cui sono inseriti e conteggiati per produrre un risultato [...] Gli elettori sono l'effetto delle leggi elettorali. Queste, per così dire, "fanno l'elettore", lo rispettano e lo usano; sono neutrali o sono faziose; sono sincere o sono mentitorie. Trasformano l'elettore da una realtà virtuale a una realtà concreta.²⁶

Aristotele, guardando alla grande esperienza delle *poleis*, è il primo a spiegarci come funziona davvero la «fabbrica dei citta-

di *arche* sia le cariche individuali a tempo determinato, sia la partecipazione a collegi deliberanti o giudicanti: cittadino a pieno titolo è in definitiva «colui che ha la facoltà (*exousia*) di condividere una carica deliberativa e giudiziaria» (III 1, 1275 b 19-21).

²⁵ *Pol.* IV 1, 1289 a 15-18.

²⁶ G. Zagrebelsky, *A chi appartiene la legge elettorale*, «Repubblica», 7 febbraio 2017, p. 1.

dini»,²⁷ al di là dello scherzo di gorgiana memoria. La sua messa a fuoco della *politeia* come modello costituzionale, declinabile in molte varianti, è un invito a leggere le disposizioni che riguardano la cittadinanza e le pratiche partecipative ad essa connesse come atti di strategia politica.

4. *Cittadinanza come soluzione di conflitti e strategia di distribuzione*

Sulla varietà delle scelte possibili, lo scienziato Aristotele ostenta un disincanto che non corrisponde certo al clima in cui si svolse la tormentata e gloriosa vicenda che portò a realizzare una forma radicale di democrazia ad Atene. Le istituzioni ateniesi si forgiarono nel vivo di aspri conflitti sociali, che spinsero a cercare forme nuove di equilibrio politico e a intervenire a questo scopo sulle leggi che regolano la cittadinanza e le prerogative dei cittadini. Ripercorriamone brevemente i momenti-chiave.

All'inizio del VI secolo, nel cuore di una grave crisi, che vede schierati i *gene* proprietari di terre e detentori del potere politico, contro il *demos* non possidente e sistematicamente escluso da ogni decisione, si realizza la prima grande riforma di cui ci è stata trasmessa memoria: la costituzione di Solone, che istituisce un ordine gerarchico censitario tra quattro classi di cittadini. Nella sua opera poetica egli la presenta come un difficile compromesso tra le parti, realizzato col porre se stesso in una posizione mediana, come «limite» di giustizia, impedendo la prevaricazione di uno schieramento sull'altro. Se indubbia è l'importanza dei provvedimenti presi da Solone per la risoluzione del conflitto, la novità sta soprattutto nell'idea di 'mediazione', qui chiaramente enunciata come spazio proprio della politica, in

²⁷ Conoscere e comparare i modelli costituzionali prodotti dalle *poleis* dovette essere lo scopo della raccolta commentata di 158 *politeiai*, di cui l'unica rimasta documenta istituzioni e storia della città di Atene.

quanto luogo di un ordine condiviso.²⁸ «Retta giustizia» (*euthenia dike*) e «buon ordine» (*eunomie*)²⁹ resteranno i punti-chiave dell'eredità di Solone, espressione dell'imparzialità del potere politico, che promuove l'unità dei cittadini e si fa garante di una legge riconoscibile da tutti.

Il dibattito sulla giustizia ha certo radici più antiche e possiamo naturalmente rintracciare già nella tradizione omerica e esiodica³⁰ il concetto di 'limite' come opposto e correlativo di violazione: colpevole di *pleonexia* (sopraffazione) è per tutti chi supera il confine della propria *moira*, che è la parte assegnata in una ipotetica distribuzione corretta di beni e prerogative; la 'parte del lupo' è proverbialmente quella di chi pretende di avere di

²⁸ Cfr. in particolare il fr. 30 West, in cui Solone rivendica di aver scritto leggi ugualmente valide per i ricchi e per i poveri e di avere così recuperato molti uomini, prima sottoposti a padrone, fuggiti lontano o venduti come schiavi, restituendoli alla *polis* come cittadini; per farlo ha dovuto muoversi «come lupo tra molti cani». L'eliminazione della schiavitù per debiti e i dispositivi di difesa legale per i poveri avevano di fatto limitato il potere degli eupatridi, pur senza sottrarre il monopolio del potere politico e giudiziario alla parte nobile e ricca. Nel IV secolo, dopo gli sviluppi e le ripetute crisi della democrazia realizzata, saranno soprattutto i moderati a proporre il ripristino di quella forma di governo bilanciata, ma non egualitaria, che viene evocata sotto il nome di «*patrios politeia*», «costituzione dei padri». Sul tema cfr. Gastaldi 2008.

²⁹ Cfr. in particolare il fr. 3 West, vv. 30-39, sull'opposizione tra *dysnomie* e *eunomie*, e il fr. 4 West.

³⁰ Ben rappresentata in Omero è l'idea di giustizia come forma di riconoscimento condiviso, affidata nell'*Iliade* al giudizio dell'assemblea dei guerrieri, nell'*Odissea* all'intelligenza morale di personaggi autorevoli come Ulisse. Il significato di *dike* (giustizia) è fissato per contrasto rispetto a *hybris* (oltraggio) e a *bia* (violenza), definendo un limite, oltre il quale l'azione si trasforma in violazione; chi lo viola scivola in una condizione sub-umana, il cui modello negativo sono i Ciclopi che «non hanno assemblee di consiglio, non leggi» (*Od.* IX 112) e sono più forti e più antichi di Zeus. La giustizia ha la sua prima trattazione organica in Esiodo, che ne fa il canone del limite (*Le opere e i giorni*, vv. 202-292), e nella *Teogonia* delinea la discendenza della dea *Dike* da Zeus e dalla più antica *Themis*. Solone ne riproduceva in parte il patrimonio simbolico, ma trasformava l'opera di giustizia in un impegno del tutto umano, e specificamente politico, descrivendo in termini di contenimento e di corretta misura la sua mediazione tra le parti sociali.

più in ragione della sua forza. Ma se fare le parti è opera di giustizia, molto dipende da chi e come decide il criterio della distribuzione. Per questo, come Aristotele rileva, il destino costituzionale di una comunità si decide a partire dalla cittadinanza, il primo dei beni soggetti a distribuzione politica.

Meno di un secolo dopo Solone, Clistene reinventa il modello dell'appartenenza politica, ridefinendo il corpo civico e istituendo, per la designazione dei membri degli organi di governo della *polis*, un criterio di rappresentanza puramente territoriale, che rende formalmente irrilevanti l'appartenenza familiare e la posizione censitaria dei cittadini.³¹ Anche in questo caso, la riforma interviene nel vivo di un conflitto e di una frattura istituzionale (la caduta della tirannide dei Pisistratidi e i concomitanti disordini interni). Senza entrare nel dettaglio e nelle difficoltà della ricostruzione, che si basa su un numero limitato di fonti, con lacune e parzialità, possiamo assumere per certo che la riforma di Clistene (508 a.C.) segni almeno l'inizio di un modello politico fondato sull'uguaglianza giuridica dei cittadini e l'accesso paritario alla parola pubblica.³² Con Clistene, il valore

³¹ Abolito l'accesso politico differenziato secondo la gerarchia censitaria di Solone, la popolazione cittadina si articola ora in dieci «tribù», ciascuna delle quali riunisce al suo interno tre «trittie», che raccolgono a loro volta un certo numero di «demi» di provenienza territoriale diversa (afferenti cioè a tre distretti di differente composizione sociale: la costa, la città, le regioni dell'interno). I «demi» (in tutto 139) esprimono la loro rappresentanza attraverso la tribù e ogni tribù invia 50 rappresentanti al Consiglio dei Cinquecento (Boule), detentore del potere di governo. La tribù funziona dunque come una circoscrizione elettorale e un organo di governo intermedio (con compiti amministrativi e di reclutamento militare), che realizza già in sé l'integrazione di cittadini di provenienza sociale diversa. Tutti coloro che sono riconosciuti come cittadini accedono all'*ekklesia*, l'assemblea cui spetta il potere di approvare le leggi proposte dal Consiglio dei Cinquecento. Ne sono esclusi i «meteci» (stranieri residenti) e naturalmente le donne e gli schiavi. Le classi censitarie hanno ancora un ruolo per la determinazione degli obblighi tributari e per il servizio militare, ma non condizionano l'accesso all'elettorato attivo e passivo.

³² Sul ruolo di Clistene come *nomothetes* e sulla sua almeno parziale *damnatio memoriae*, cfr. Vegetti 2015.

dell'uguaglianza sembra imporsi alla politica come potente fattore di coesione interna in un momento di grave crisi politica, sancendo l'alleanza tra una parte dell'aristocrazia e il popolo,³³ per diventare poi l'elemento centrale della rappresentazione ideologica della città.

Ciò che accade nella storia e nel corpo politico di Atene dopo la riforma di Clistene (dalla vittoria nelle guerre persiane al ruolo egemonico conseguito da Atene come potenza marittima, con una composizione interna delle forze sociali profondamente mutata) spiega la nuova, tumultuosa e contrastata fase di riforme, realizzate da Efialte e poi da Pericle intorno alla metà del V secolo: esse costituiscono nel loro insieme un perfezionamento delle forme della sovranità popolare, che rende possibile una straordinaria esperienza collettiva di governo partecipato e diffuso.³⁴

³³ Le fonti (Erodoto, *Storie* V 66, 2 e V 69, 2; Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 20, 1) identificano le ragioni del successo di Clistene nell'appoggio del popolo, ma non sono affatto chiari i termini e il peso di questo appoggio, su cui ferve il dibattito (cfr. Raaflaub, Ober, Wallace 2007). Resta difficile immaginare che alla fine del VI secolo esistesse già un 'partito' del popolo, ma sono di grande e suggestivo interesse le argomentazioni di Ober 2008 a sostegno della possibilità che un evento a carattere collettivo si sia determinato, in una situazione di grave conflitto interno, in modo autonomo, trovando poi rapidamente le condizioni per una direzione politica. D'altra parte, una scelta di campo così netta, come quella che trasforma l'aristocratico Clistene (membro della famiglia degli Alcmeonidi) in paladino del *demos*, doveva poter contare sulla forza di un movimento politico popolare già significativo.

³⁴ Alcune istituzioni, come il sorteggio e la rotazione delle cariche o la corresponsione di un pagamento (*misthos*) per la presenza in assemblea o lo svolgimento di un incarico pubblico, sono innovazioni che caratterizzano la democrazia periclea; altre, come la deliberazione a maggioranza, appartengono già alla pratica consolidata della democrazia (e come tali vengono significativamente criticate dai suoi detrattori), ma in età periclea non riguardano soltanto il funzionamento dell'assemblea dove il popolo esercita il potere legislativo. Esse trovano applicazione in una miriade di micro-organismi decisionali che nel loro insieme regolano il funzionamento amministrativo, giudiziario e politico del sistema. Il fatto che a tutti i cittadini (maschi, adulti e liberi) fosse non solo possibile, ma concretamente richiesto nel corso della vita di occupare cariche pubbliche per un tempo limitato determinava di fatto il

Sembra dunque che la *polis* abbia trovato nella realizzazione piena dell'uguale cittadinanza una soluzione strategica, che, accompagnando la crescita della sua egemonia sul mondo greco, assicurò, per un tempo relativamente lungo, integrazione e potere alla città nel suo insieme, pur senza riuscire a pacificarla. Ma sarebbe fuorviante pensare a questi momenti, ciascuno dei quali fa i conti con una diversa fisionomia del conflitto tra le parti della città, come a tappe di un progresso costituzionale continuo e inevitabile. Questa idea risponde in realtà a un modo codificato di raccontare la storia della *polis* che prende forma solo a partire dalla democrazia periclea ormai realizzata.

5. *L'ideologia della città*

Per l'uso ideologico dello *story telling*, la democrazia deve molto a Erodoto, che, oltre a rappresentare efficacemente le ragioni dell'*isonomia* nel famoso dialogo persiano (il cosiddetto *logos tripolitikos*),³⁵ si fa sostenitore autorevole del mito anti-tirannico con cui Atene esalta la sua identità politica. Nel cuore dell'età periclea (e forse a sostegno di un'egemonia che cominciava già a incrinarsi), Erodoto scrive: «Atene, che già prima era grande, allora, liberata dai tiranni, divenne anche più grande» (*Storie* V 66). Con questo avvicina direttamente, come causa e effetto, l'evento della liberazione dalla tirannide (510 a.C.) con l'inizio delle guerre persiane (490-479 a.C.), in cui l'energia

coinvolgimento di un altissimo numero di persone e in un certo senso l'accumulo nella popolazione di una competenza amministrativa decisamente superiore a quella di cui dispone oggi un cittadino comune. Su questo aspetto e in generale sull'efficienza del sistema di rotazione, cfr. Cambiano 2016. Impedire il consolidamento delle posizioni di responsabilità nella gestione politica in una burocrazia rispondeva d'altra parte a una precisa strategia di controllo democratico, che possiamo considerare frutto della diffidenza popolare per la concentrazione del potere. Per questo, la democrazia ateniese non solo ammette l'aleatorietà nella scelta dei dirigenti, ma ne promuove sistematicamente l'instabilità, disseminando in una vasta gamma di poteri a rotazione il governo della vita della *polis*.

³⁵ Erodoto, *Storie*, III 80-82.

morale degli Ateniesi avrebbe dimostrato la superiorità dei popoli liberi su quelli asserviti dal dispotismo. Lo storico rinvia a Solone il merito di avere per primo preso posizione a favore del *demos*, ma enfatizza l'importanza della libertà riconquistata direttamente dal popolo, facendone la matrice della sua forza interna e del suo destino di grande potenza.

Elaborando il mito anti-tirannico e trasformando in eroi i tirannicidi Armodio e Aristogitone,³⁶ la memoria storica della città si riorganizzava intorno ai valori della cittadinanza democratica, mentre nel campo che era stato degli eupatridi, e che raccoglieva gli eredi di una tradizione di potere indiscusso, si sviluppavano i termini della frattura ideologica aperta dalla riforma di Clistene. Essa continuerà ad alimentare il risentimento contro le istituzioni democratiche da parte dei cosiddetti «oligarchici» (disposti a passare a vie di fatto contro il sistema dell'*isonomia*) e anche dei «moderati», che ne mettono in dubbio i fondamenti, preferendo come riferimento politico Solone e non Clistene.³⁷

Il conflitto tra le parti sociali non corrisponde esattamente all'opposizione politica che divide i fautori della cittadinanza democratica dai suoi detrattori, ma è significativo che Platone e Aristotele riconducano entrambi ogni dissenso capace di intaccare l'unità cittadina all'ineliminabile differenza di interessi tra i poveri e i ricchi.³⁸ La disparità sociale contribuisce ovviamente

³⁶ Armodio e Aristogitone, uccisori nel 514-513 del pisistratide Ipparco (fratello del tiranno Ippia), diventarono oggetto di culto nel V secolo, in quanto tirannicidi: la loro figura è parte integrante della costruzione ideologica che oppone sul piano valoriale democrazia a tirannide. Cfr. Erodoto V 55, VI 109, 3 e VI 123, 2, Thyc. VI 55, 4, Arist. *Athen. Pol.* 18, 1-19, 2 e 58, 1. Sul tema, cfr. Monoson 2000, 16-17, 21-50.

³⁷ Sul moderatismo del IV secolo cfr. Gastaldi 2008.

³⁸ Cfr. Pl. *Rep.* IV 422 e-423 a e Arist. *Pol.* II 7; IV 4 e 11. Aristotele traccia la linea di demarcazione tra democrazia e oligarchia stabilendo che la prima è la costituzione in cui governano «i poveri», la seconda quella in cui governano «i ricchi» (*Pol.* III 8); ed è tenendo presente la matrice economico-sociale di ogni conflitto che il filosofo procede all'analisi e alla comparazione dei regimi, assumendo per certo che ciascuno di essi orienterà la produzione legislativa all'obiettivo di mantenere stabili le istituzioni e la forma di governo.

alla creazione di un confine ideologico, alimentando una differenza di fondo nei sentimenti civili di appartenenza alle istituzioni.

Se consideriamo rappresentativi i due testi del V secolo prima citati, i fautori della democrazia (secondo il modello proposto dal Pericle tucidideo) sembrano propensi a riporre fiducia nel potere di integrazione e pacificazione della cittadinanza isonomica, laddove i suoi critici (secondo il modello dell'Anonimo Ateniese) sembrano diffidare dell'idea stessa di comunità politica, che, ai loro occhi, maschera la prevaricazione del *demos* (componente peggiore e maggioritaria del popolo ateniese) sui pochi «migliori». Ovviamente fiducia e sfiducia sono sentimenti reversibili all'interno del gioco delle parti, ma, mentre la diffidenza anti-democratica ha un chiaro indirizzo sovversivo, quella popolare nei confronti del potere dei pochi si concretizza in un più forte investimento sulle istituzioni, determinando un imponente sviluppo delle forme collegiali di deliberazione e di controllo politico.³⁹

L'esperienza antica della democrazia sembra aver dato alla lunga ragione ai fautori dell'unità politica, anche sul piano ideologico: sconfitta e archiviata nei fatti, l'idea democratica della *koinonia* non ha potuto più essere cancellata dal vocabolario politico, continuando ad agire come mito operativo e ad essere usata come criterio di valore anche da chi, come Platone, era molto lontano dal condividere il modello isonomico della cittadinanza.⁴⁰

³⁹ Sulla rilevanza di questa dinamica per lo sviluppo delle istituzioni democratiche in Atene e per la riflessione dei filosofi sulle forme di governo, cfr. Cambiano 2016 e anche de Luise 2017.

⁴⁰ Monoson (2000) parla in senso molto forte di «Democratic entanglements» di Platone (cfr. in part. 113-153 e 181-205), ipotizzando un suo profondo coinvolgimento con le forme reali e con elementi del discorso democratico circolante ad Atene, al di là delle esplicite sue critiche al sistema dell'*isonomia*. Nel prosieguito del discorso si accennerà ancora ai possibili ef-

6. *Cittadinanza come linea di confine. Inclusi, esclusi e «autoctoni»*

La dinamica di integrazione identitaria attivata dalla cittadinanza è tanto più forte quanto maggiori sono i privilegi che essa comporta. Nel caso di Atene, che resta l'esperienza di maggiore successo nella storia della democrazia antica, si registra una netta correlazione tra i processi di riduzione della disuguaglianza interna e l'incremento delle pratiche di dominio esterno, che permettono di usare a vantaggio della *polis* anche le risorse degli alleati; mentre, all'inverso, l'esaurimento dell'egemonia ateniese incrina il valore della cittadinanza egualitaria, riportando in primo piano i criteri della distanza sociale e determinando la crisi della democrazia.

D'altra parte, proprio in quanto assicura l'inclusione in un'area di garanzia e vantaggi, la cittadinanza funge da dispositivo di esclusione, che diventa più rigido in ragione dell'entità del privilegio che essa comporta. È di grande interesse notare l'oscillazione dei criteri che determinano il riconoscimento della cittadinanza, in un contesto che mantiene fermo il valore di omologazione sociale dell'*isonomia*: mentre la svolta 'territoriale' di Clistene permette un significativo aumento del numero dei cittadini con l'inclusione di molti residenti, la legge di Pericle del 451 a.C. limita l'attribuzione della cittadinanza per i nuovi nati, concedendola ai soli figli di entrambi i genitori ateniesi. Contro l'affermazione strisciante e certamente controversa di uno *jus soli* potenzialmente prevalente, torna in auge uno *jus sanguinis* mai così ristretto, che blocca l'espansione dell'area di privilegio della cittadinanza e ne consolida i confini. Siamo nel momento più alto di sviluppo della democrazia ateniese, quando essere cittadini comportava l'accesso a fonti di reddito, oltre che a prerogative politiche, attraverso le istituzioni.

fetti di lungo periodo dell'esperienza della democrazia e del suo fascino ideologico sul filosofo impegnato a costruire la città perfetta.

Può essere sorprendente scoprire che è proprio in questo contesto che si sviluppa il mito dell'autoctonia degli ateniesi: un'idea apparentemente arcaica, legata al culto degli antenati, che in realtà risponde a un'esigenza nuova di rafforzamento identitario, di valore ideologico e politico. Il mito di Erittonio e quello di Eretteo, fondatori remoti di una stirpe che da sempre abita la medesima terra, sono ora evocati per differenziare gli Ateniesi dagli altri Greci e per rafforzare in loro il sentimento di una comune ed esclusiva appartenenza.⁴¹

Come si può evincere dal saggio di Gastaldi in questo stesso volume, il riferimento ai miti dell'autoctonia si manifesta nello stesso contesto democratico-pericleo in cui nasce l'ideologia della città, che ha il suo perno nell'uguaglianza dei cittadini. Ricorrente nelle pitture vascolari a partire dal V secolo, il motivo mitico dell'autoctonia si presenta come una componente di repertorio obbligata negli *epitafi*, composizioni retoriche che celebrano appunto il valore dei cittadini morti in battaglia e quello della *polis* nel suo insieme, risalendo alle radici di un'identità comune.

Pur non essendo i soli a vantare un'origine unitaria alla propria stirpe⁴² o un'ininterrotta permanenza sul suolo patrio, gli Ateniesi hanno forti motivazioni a presentarsi come 'più autoctoni' degli altri, in un contesto conflittuale che li contrappone agli Spartani (discendenti dei Dori, quindi non autoctoni) e sempre più contesta il loro ruolo di difensori dell'Ellade. Essere

⁴¹ Sulla struttura interna del complesso di motivi mitici e sulle forme rappresentative e rituali della loro presenza nella storia di Atene, sono fondamentali gli studi di Loraux 1981a e 1981b. Sul riproporsi di schemi e motivi simbolici legati al mito dell'autoctonia nella contemporaneità, cfr. Detienne 2004.

⁴² L'autoctonia, come sinonimo di purezza e nobiltà di lignaggio, può essere rivendicata da singole *poleis*, ma in generale connota l'unità di stirpe di tutti gli Elleni, in contrapposizione ai «barbari», considerati privi di identità civile. Il criterio può diventare più o meno inclusivo, a seconda delle esigenze politiche, ideologiche o retoriche. Basti pensare che verrà invocato da parte di Isocrate per giustificare l'investitura di Filippo il Macedone come campione dei Greci contro i barbari persiani.

autoctoni significa essere padroni legittimi della propria terra, alieni dalla colpa di aver violato all'origine diritti altrui e poco disposti a farlo nell'attualità, motivati ad accogliere come ospiti gli stranieri più che a invadere come stranieri altre città. Nel quadro di questa rappresentazione ideologica, il progetto di rafforzamento dell'identità politica degli Ateniesi coincide con un'istanza di chiusura del gruppo titolare di un'appartenenza originaria alla *polis* e una correlativa istanza di esclusione dei non-cittadini come estranei per natura.

La posizione di Platone, critico severo della cittadinanza democratica, può forse aiutarci a capire meglio le aporie che sorgono dall'interno del sistema e anche i motivi che spingono il filosofo a usare determinati argomenti nella ricerca di soluzioni alternative. Il filosofo sanziona duramente la pratica politica democratica che concede a tutti i cittadini uguale accesso al potere, ridicolizzandone gli effetti sulla credibilità delle istituzioni;⁴³ attacca direttamente il valore-cardine dell'*isonomia*, tracciando un ritratto beffardo dell'uomo democratico che vive la sua vita pubblica e privata secondo questo criterio.⁴⁴ E tuttavia

⁴³ La composizione aleatoria degli organismi deputati a prendere decisioni politiche è motivo sufficiente, agli occhi di Platone, per considerare la democrazia un «mercato di costituzioni» (*Rep.* VIII 557 d 6), in cui le disposizioni di legge variano di continuo e restano in gran parte inapplicate, determinando uno stato di impunità latente per tutti.

⁴⁴ L'uomo democratico, educato all'*isonomia* per quanto concerne i poteri politici, trasferisce il medesimo criterio al rapporto che intrattiene con i piaceri. Il risultato è che vive «compiacendo» di volta in volta il desiderio che da ultimo gli si presenta, senza istituire alcuna gerarchia di priorità tra essi: «ora beve vino al suono del flauto, poi beve solo acqua e fa una cura dimagrante; ora si dà agli esercizi fisici, a volte invece si impigrisce e non si cura di niente, poi si atteggia come se dedicasse il suo tempo alla filosofia. Spesso prende parte alla vita politica, e balza alla tribuna per parlare e agire a casaccio. E se mai gli capita di provare invidia per certi uomini di guerra, si lascia trascinare in quella direzione, oppure per gli uomini d'affari si rivolge a quest'altra e non c'è nella sua vita alcun ordine né obbligo; tuttavia, chiamando questa forma di vita piacevole, libera e beata, vi si dedica per l'intera esistenza». «Hai perfettamente descritto» disse lui [Glaucione ndr] «la vita di un uomo isonomico» (*Rep.* VIII 561 c 6-e 2).

sta ben attento a tenere alto il valore della *koinonia*, che costituiva il pilastro dell'ordine democratico, ponendolo a sostegno ideologico del suo progetto di *kallipolis*.

Come è noto, all'inizio del libro IV, prima di impegnarsi in quella che sarà una vera e propria «fondazione» politica, il Socrate platonico si sofferma sul fatto che la città dovrà essere trattata come un intero⁴⁵ e mantenersi innanzitutto «una» (*mia*),⁴⁶ perché sarebbe impossibile attribuire il nome di *polis* a aggregazioni di «parti», che sono ciascuna una città. Di conseguenza, alla base della ricostruzione di una città degna di questo nome, dovrà porsi il rifiuto di distinguere interessi e aspirazioni proprie di gruppi o di individui, senza mai accettare l'apparente naturalità antropologica del conflitto e della *pleonexia*, che mette ciascuno contro tutti. Obiettivo iperbolico della *kallipolis* diventerà anzi quello di sopprimere *ogni* altro sentimento di appartenenza, familiare o di gruppo, per lasciare in vita soltanto quello generato dall'identità civile: il senso della *koinonia*, che dovrebbe indurre tutti a considerare i propri concittadini come consanguinei, per poter dire così all'unisono «mio» o «non mio», pensando a gioie e dolori di ciascuno di essi.⁴⁷

È interessante notare che questo esito è preparato con molto anticipo nel libro III della *Repubblica*, dove, usando l'idea di fratellanza come emblema dei sentimenti che tengono insieme una comunità politica, Platone non disdegna di ricorrere all'arma antica del mito, facendo risuonare in chi già la possiede la simbologia profonda dell'autoctonia, sia pure nella forma esplicitamente falsa di una «nobile menzogna»:

Ma a proposito di quelle menzogne che, come dicevamo or ora, possono rendersi opportune, quale espediente potremo trovare per raccontarne una nobile e farla credere in primo luogo a quegli stessi governanti, altrimenti almeno al resto della città? [...] Cercherò di convin-

⁴⁵ Cfr. *Rep.* IV 419 b 3-c 4.

⁴⁶ Cfr. *Rep.* IV 422 e 1-423 b 2 per il tema della *mia polis*: l'unità cittadina non tollera divisioni in parti sociali tra loro estranee e contrapposte, ma solo articolazioni funzionali al bene comune.

⁴⁷ Cfr. *Rep.* V 462 a 9-463 b 8.

cere in primo luogo i governanti stessi e i soldati, poi anche il resto della città, che solo in un sogno essi pensavano che gli fosse capitato di ricevere da noi tutto quell'allevamento e quell'educazione; ma che in verità durante quel tempo essi si trovavano giù nelle viscere della terra, dove venivano plasmati e allevati, loro e le loro armi, ed era fabbricato ogni altro equipaggiamento. E quando furono perfettamente approntati, la terra come una madre li mandò fuori, ed ora quindi essi sono risolti a proteggere il suolo in cui vivono come se fosse una madre e una nutrice, nel caso che qualcuno lo invada, e a darsi pensiero degli altri cittadini come di fratelli, anch'essi nati dalla terra.⁴⁸

Questi «nati dalla terra» sono una reinvenzione ottenuta mescolando frammenti di storie di matrice esiodea e versioni più dure, come quella «fenicia» di Cadmo e degli Sparti come *gegeneis* armati, che faceva da supporto al militarismo spartano.⁴⁹ La versione platonica depura quel mito della sua componente violenta e lo ripropone alla *polis* futura come puro simbolo identitario, declinando le sole note affettive del tema dell'autoc-tonia.

Se Platone esibisce piena consapevolezza della falsità del mito, lo fa per usarlo a un fine paradossale: per dire che in una città veramente perfetta e giusta sarebbe lecito perfino fare il gioco sporco che da sempre si fa con i bambini, cioè raccontare storie false per indurre in loro sentimenti veri e appropriati al loro futuro di cittadini. E sembrerebbe che per Platone i sentimenti giusti siano quelli che distinguono 'noi' dagli 'altri', almeno nel caso in cui la nostra città sia la migliore possibile.

Aristotele appare invece del tutto immune al fascino dell'appartenenza al sacro suolo della patria. Come si è prima sommariamente accennato, il filosofo esprime con la massima lucidità il concetto che la cittadinanza è, in ogni tipo di regime, lo strumento con cui si include in un'area protetta la parte che conta degli abitanti di un territorio, per escluderne altre parti. È perfettamente ovvio per lui che la scelta del criterio di uguaglian-

⁴⁸ Pl. *Rep.* III 414 b 7-e 5, traduzione Vegetti

⁴⁹ Per l'approfondimento analitico e interpretativo di questi aspetti, si rimanda ancora al saggio di Gastaldi contenuto in questo volume.

za/disuguaglianza da adottare sia oggetto di controversie, in quanto i pareri su tali questioni divergono sempre tra le componenti che si collocano in alto o in basso nella scala sociale. Perciò ogni costituzione darà vita a una forma diversa di giustizia, fissando il suo punto di discriminazione e negando, in una certa misura, le istanze di uguaglianza politica di una parte di coloro che condividono la stessa terra e che sono tuttavia necessari alla sussistenza della città.

Alcune esclusioni restano ovvie per gli antichi, talmente condivise da non poter essere prese in seria considerazione nel discorso politico. Perciò, per rimanere aderenti al contesto problematico che stiamo esaminando, possiamo limitarci a considerare pre-politica l'esclusione delle donne e degli schiavi,⁵⁰ ben-

⁵⁰ Nel caso delle donne, un mito (giunto con Plutarco in versione tarda, ma probabilmente di antica fonte) data l'esclusione femminile dalla politica addirittura all'istituzione stessa della città: la *polis* sceglie Atena come sua divinità protettrice per effetto di un voto in cui prevale numericamente la componente femminile, rispetto a quella maschile (che avrebbe preferito l'alternativa di Poseidone). L'esclusione delle donne dagli spazi della politica, adottata per ritorsione e mai più revocata, risulta dunque così antica che parlare di donne in assemblea o al governo, come fanno in modo diverso Aristofane e Platone, evoca immediatamente il ridicolo. Sull'immagine e la posizione giuridica della donna nell'antichità, fondamentale resta Cantarella 1985. Per gli schiavi il problema della cittadinanza non si può porre, essendo la loro condizione giuridica talmente al di sotto di ogni tutela che esso viene sollevato, al contrario, per discutere la legittimità di concessioni di cittadinanza allargata, nei rarissimi casi in cui uno stato di penuria di cittadini abbia consentito di includere nella cittadinanza addirittura ex schiavi affrancati. Sia Platone che Aristotele discutono i criteri della schiavizzazione legittima, ma non la condizione di schiavitù (di evidente utilità al funzionamento del sistema produttivo). Mentre Platone pone il limite dell'*andrapodizein* (per diritto di guerra) distinguendo i Greci, non schiavizzabili, dai barbari, Aristotele teorizza il caso degli «schiavi per natura» (*Pol.* I 3-5), immaginando che una tale condizione si dia se, e solo se, parliamo di uomini di per sé incapaci di governarsi e quindi in ultima istanza avvantaggiati dal sottostare al dominio dispotico di un padrone. Da notare che, in quanto una tale incapacità produce effetti analoghi alla mancanza di cultura e di educazione, Aristotele non esita a ipotizzare che la cittadinanza dovrebbe essere negata anche a tutti i lavoratori manuali (*banauoi*), i quali, benché liberi e benché contribuiscano in modo essenziale

ché sulla sua ovvietà valga forse la pena di riflettere: un'analogia cecità nel riconoscere le forme nuove della subalternità femminile e della schiavitù può manifestarsi nello spazio delle moderne democrazie, dove l'uguaglianza dei diritti è data per definitivamente acquisita.

Problematico appare invece già agli antichi il caso dei «meteci», stranieri residenti, spesso ben integrati nel tessuto sociale cittadino, il cui mantenimento in uno stato di emarginazione, e anche di minore tutela legale, rispetto alla vita politica attiva appare un semplice effetto delle leggi che chiudono l'accesso alla cittadinanza e ne tutelano il privilegio. Di questa consapevolezza troviamo appunto traccia nella riflessione di Aristotele sui modi in cui le comunità politiche tracciano i loro confini attraverso le leggi che definiscono il cittadino.

Aristotele sa bene che allargamento o restrizione dei criteri di accesso alla cittadinanza variano in relazione alle circostanze storiche che la comunità si trova a vivere. Sa che nel caso di Atene essi si erano allargati al tempo della riforma di Clistene, momento in cui forse il bisogno di aumentare la base del consenso aveva consigliato di inserire «nelle tribù molti meteci di origine straniera o servile»,⁵¹ compiendo un atto illegittimo agli occhi di molti. Il filosofo riferisce dal suo osservatorio sulle *polis* del tardo IV secolo, che «nell'uso corrente» prevale il criterio di definire «cittadino chi sia figlio di genitori entrambi cittadini e non di uno soltanto, ad esempio del solo padre o della sola madre; altri poi estendono oltre questo requisito fino ad avi di due o tre generazioni, o ancora più in alto».⁵² Ma qui trova l'occasione per lanciare una stoccata secca al mito dell'autocrazia, osservando di passaggio l'evidente absurdità di risalire più in alto di qualche generazione, perché «non è neppure pos-

alla vita della città, proprio a causa del lavoro sono privati del tempo e della formazione necessaria a considerarli parti attive della città.

⁵¹ *Pol.* III 2, 1275 a 36-37.

⁵² *Pol.* III 2, 1275 b 22-25.

sibile che il requisito ‘figlio di cittadino o di cittadina’ si applichi ai primi abitanti o ai fondatori di una città». ⁵³

Gli esempi scelti da Aristotele permettono di cogliere con chiarezza l’aspetto progettuale implicito nel concetto di cittadinanza, con i criteri di inclusione ed esclusione che esso comporta: se Clistene si era permesso di sfidare così audacemente i criteri tradizionali di cittadinanza, le sue ragioni stavano proprio nell’intenzione di rompere con le forme istituzionali precedenti e di inventare una forma di cittadinanza nuova, radicata non solo nel condividere uno spazio, ma nel praticare forme determinate di interazione civile; ben diversa è l’intenzione strategica di chi cerca nella provenienza autoctona degli antenati un criterio per chiudere l’accesso ai nuovi arrivati, evitando possibili contaminazioni.

Uscendo dai canoni descrittivi che informano una parte importante del suo lavoro, Aristotele pone un unico vincolo di valore alla progettazione costituzionale: che ci si ricordi, mentre si lavora per definire lo *status* del cittadino secondo una determinata forma di legalità e di appartenenza, che in gioco non c’è il semplice vivere o l’abitare, ma il vivere bene. Vale la pena di riportare le sue parole, dense di riferimenti all’esperienza delle *poleis* e alle questioni concrete in gioco:

La città non è costituita soltanto da una comunità di luogo e nemmeno dall’astinenza dal danno reciproco e dalla garanzia dei rapporti commerciali, perché, sebbene queste cose siano necessarie all’esistenza di una città, tuttavia, anche se si realizzano tutte, non c’è ancora una città, che è invece la comunità del vivere bene (*tou eu zen koinonia*) per le famiglie e per le stirpi (*tais oikiais kai tois genesi*), in vista di una vita compiuta (*teleias*) e autosufficiente (*autarkous*). Ciò tuttavia non si realizzerebbe se non si abitasse in un unico e identico luogo e non si contraessero matrimoni reciproci [...] Ma tutto ciò è opera dell’amicizia: è infatti amicizia il proposito (*proairesis*) di vivere insieme [...]

⁵³ *Pol.* III 2, 1275 b 32-34.

E questo coincide, come diciamo noi, con il vivere in modo felice e bello.⁵⁴

Conclusioni

La cittadinanza può attingere a un racconto delle origini che guarda al passato (come nel caso del mito dell'autoctonia ateniese e in quello platonico dei nati dalla terra), può diventare un paradigma di appartenenza ideale (come, ancora nel caso platonico, ci si aspetta che funzioni l'adesione alla *kallipolis* e al suo potere normativo)⁵⁵ o presentarsi come un progetto di identità comune che guarda al futuro.

Considerato che in ogni caso è l'aspetto strategico che conta, anche nella scelta dei modelli di riferimento, vorrei concludere richiamando un mito di cittadinanza della tradizione romana, che tratta in modo decisamente alternativo i richiami simbolici alla terra e alle radici. Lo riporto con le parole di Maurizio Bettini, che ne parlava in questo senso dalle pagine di un quotidiano, quasi potesse rappresentare una via d'uscita dalle maglie troppo strette dell'identità politica:

Si narra infatti che Romolo, al momento di fondare la Città, non solo avesse raccolto a questo scopo uomini provenienti da ogni regione, ma che ciascuno di costoro avesse portato con sé una zolla della terra da cui proveniva. Scavata dunque la fossa di fondazione, destinata a costituire il centro della futura città, ciascuno di questi uomini vi gettò dentro la propria zolla di terra, mischiandola con tutte le altre. Secondo il mito romano dunque, la città di Roma era sorta su una terra non solo "mista", ma creata dagli stessi futuri abitanti della città.⁵⁶

⁵⁴ Arist. *Pol.* III 9, 1280 b 30-1281 a 2.

⁵⁵ Cfr. *Rep.* IX 592 a 5-b 4. Sul tema cfr. Vegetti 2005 e 2009.

⁵⁶ M. Bettini, *Quella lezione dell'antica Roma*, «Repubblica», 31 gennaio 2017, p. 29.

Bibliografia

- P. Accattino, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986.
- P. Accattino, *Introduzione al libro III* in L. Bertelli, M. Moggi (eds.), *Aristotele, La Politica, Libro III*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2013, pp. 7-24.
- C. Ampolo, *Il sistema della «polis». Elementi costitutivi e origini della città greca*, in *I Greci* II/1, Einaudi, Torino 1996, pp. 297-342.
- G. Anderson, *The Athenian Experiment: Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508-490 B.C.*, Univ. of Michigan Press, Ann Arbor 2003.
- L. Bertelli, *Stasis: la «rivoluzione» dei Greci*, «Teoria Politica», V (1989), nr. 2-3, pp. 53-96.
- L. Bertelli, *Metabole politeion*, «Filosofia Politica», III (1989a), nr. 2, pp. 275-326.
- L. Bertelli, *Modelli costituzionali e analisi politica prima di Platone*, in L. Bertelli e P. Donini (eds.), *Filosofia, Politica e Retorica. Intersezioni possibili*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 27-83.
- L. Bertelli, *Progettare la polis*, in S. Settis (ed.) *I Greci*, 2, *Una storia greca*, II, Definizione, Einaudi, Torino 1996, pp. 567-618.
- L. Bertelli, *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI, libri VIII-IX, Bibliopolis, Napoli-Roma 2005, pp. 295-397.
- J. Bordes, *La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de politeia*, «Ktema», 5 (1980), pp. 249-256.
- E. Bouchard, *Analogies du pouvoir partagé: remarques sur Aristote, "Politique" III 11*, «Phronesis», vol. 56, n. 2 (2011), pp. 162-179.
- G. Camassa, *Atene. La costruzione della democrazia*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2007.

- G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2016.
- L. Canfora, Traduzione italiana di Anonimo Ateniese, *La democrazia come violenza*, Sellerio, Palermo 1982.
- L. Canfora, *Il cittadino*, in AA.VV., *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 121-152.
- L. Canfora, *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- L. Canfora, *La democrazia nella Grecia antica*, in Aristotele, *Politica*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2015, pp. XV-XXXI.
- E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Editori Riuniti, Roma 1985.
- E. Cantarella, *Itaca*, Feltrinelli, Milano 2002.
- 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 (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Editrice Università degli Studi di Trento, Collana Studi e Ricerche 10, Trento 2016.
- F. de Luise, *La scienza del potere ovvero il potere dei tecnici: la questione dei "migliori" tra Repubblica e Politico*, in F. de Luise (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Editrice Università degli Studi di Trento, Collana Studi e Ricerche 10, Trento 2016a, pp. 75-105.
- F. de Luise, *I filosofi antichi e l'esperienza della democrazia. Tra principio di rotazione e principio di qualità*, «Teoria Politica», n.s., Annali VII (2017), pp. 407-4016.
- M. Detienne, *Essere autoctoni. Come denazionalizzare le storie nazionali*, Sansoni, Milano 2004 (ed. or. *Comment être autochtone. Du pur Athenien au français raciné*, Seuil, Paris 2003).

- M.I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1973 (ed. or. *Democracy Ancient and Modern*, 1972).
- M.I. Finley, *Il mondo di Odisseo*, Laterza, Bari 1978 (ed. or. *The World of Odysseus*, Chatto and Windus, London 1977).
- S. Gastaldi, *L'uomo buono e il buon cittadino in Aristotele*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 253-290.
- S. Gastaldi, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- S. Gastaldi, *La politica di Aristotele: una costituzione possibile?* in F. de Luise (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Editrice Università degli Studi di Trento, Collana Studi e Ricerche 10, Trento 2016, pp.153-173.
- S. Gastaldi, *Il cittadino e la sua virtù nella Politica di Aristotele*, in F.L. Lisi, M. Curnis (eds.), *The Harmony of Conflict: the Aristotelian Foundation of Politics*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2017, pp. 123-138.
- H.J. Gehrke, *La stasis*, in S. Settis S. (ed.), *I Greci*, 2, *Una storia greca*, II. Definizione, Einaudi, Torino 1996, pp. 453-480.
- M. Giangiulio, *Democrazie greche: Atene, Sicilia, Magna Grecia*, Carocci, Roma 2015.
- M. Giangiulio, *Due paradossi della democrazia di Atene*, in F. de Luise (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Editrice Università degli Studi di Trento, Collana Studi e Ricerche 10, Trento 2016, pp. 35-51.
- 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).
- R. Kraut, *La democrazia greca*, in Aristotele, *Politica*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2015, pp. XXXVI-CXVI.
- D. Lanza, M. Vegetti, G. Caianni, F. Sircana, *L'ideologia della città*, Liguori, Napoli 1977.

- D. Lanza, M. Vegetti, *L'ideologia della città*, in D. Lanza, M. Vegetti, G. Caiani, F. Sircana, *L'ideologia della città*, Liguori, Napoli 1977, pp. 13-27.
- E. Lévy, *Cité et citoyen dans la Politique d'Aristote*, «Ktema», 5 (1980), pp. 223-248.
- N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Maspero, Paris 1981a.
- N. Loraux, *L'invention d'Athènes, Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Mouton, Paris-Le Havre- New York 1981b.
- A. Maffi, *Il giudice e la giustizia nel mondo greco*, «Teoria Politica», n.s., Annali V (2015), pp. 145-156.
- A. Maffi, *Il principio di maggioranza nella prassi politico-giuridica della Grecia classica e nella critica aristotelica*, in F. de Luise (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Editrice Università degli Studi di Trento, Collana Studi e Ricerche 10, Trento 2016, pp. 109-151.
- C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1988.
- C. Meier, *Cultura, libertà e democrazia. Alle origini dell'Europa, l'antica Grecia*, trad. it. di U. Gandini, Garzanti, Milano 2011 (ed. or. *A culture of Freedom: ancient Greece and the Origins of Europe*, Oxford University Press, Oxford and New York 2011).
- S.S. Monoson, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- D. Musti, *Demokratía. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 1995.

- J. Ober, *“Io assediai quell’uomo”*: inizio rivoluzionario della Democrazia, in K.A. Raauflaub, J. Ober, R. Wallace (eds.), *Le origini della democrazia greca*, Ariete, Milano 2011, pp. 98-122 (ed. or. *“I Besieged that Man”*: Democracy’s Revolutionary Start, in K.A. Raauflaub, J. Ober, R. Wallace (eds.) *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles (CA)-London 2007, pp. 83-104).
- V. Pazè, *In nome del popolo. Il problema democratico*, Laterza, Roma-Bari 2011, Parte I, pp. 5-87.
- V. Pazè, *La parola pubblica come fondamento della democrazia?*, in F. de Luise (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Editrice Università degli Studi di Trento, Collana Studi e Ricerche 10, Trento 2016, pp. 53-72.
- J-F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée platonicienne*, Bibliopolis, Roma-Napoli 2005.
- K.A. Raauflaub, *Il progresso della Demokratia ad Atene a metà del V secolo*, in K.A. Raauflaub, J. Ober, R. Wallace (eds.), *Le origini della democrazia greca*, Ariete, Milano 2011, pp. 123-181 (ed. or. *The Breackthrough of Demokratia in mid-Fifth-Century Athens*, in K.A. Raauflaub, J. Ober, R. Wallace (eds.) *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles (CA)-London 2007, pp. 105-154).
- K.A. Raauflaub, J. Ober, R. Wallace (eds.), *Le origini della democrazia greca*, Ariete, Milano 2011 (ed. or. *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles (CA)-London 2007).
- E.W. Robinson, *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens*, Stuttgart 1997.
- E.W. Robinson, *Ancient Greek Democracy. Readings and Sources*, Blackwell, Oxford 2004.

- E.W. Robinson, *Democracies beyond Athens: Popular Government in the Greek Classical Age*, Cambridge-New York 2011.
- M. Vegetti, *Il dominio e la legge*, in D. Lanza, M. Vegetti, G. Caiani, F. Sircana, *L'ideologia della città*, Liguori, Napoli 1977, pp. 29-56.
- M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- M. Vegetti, *Il tempo, la storia, l'utopia*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI, libri VIII-IX, Bibliopolis, Napoli-Roma 2005, pp. 137-168.
- M. Vegetti, *Un paradigma in cielo: Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009.
- M. Vegetti, *Nomothetes. Il legislatore greco fra storia e teoria*, «Teoria Politica», n.s., Annali V (2015), pp. 23-35.
- M. Vegetti, *Un problema greco*, in F. de Luise (ed.), *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico*, Editrice Università degli Studi di Trento, Collana Studi e Ricerche 10, Trento 2016, pp. 17-23.
- M. Vegetti, *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Carocci, Roma 2017.

SILVIA GASTALDI

L'AUTOCTONIA DEGLI ATENIESI: UN MITO CIVICO DI IDENTITÀ

1. L'identità del cittadino, in Atene, si costituisce, nel V secolo, anzitutto a livello giuridico. Come scrive Aristotele nel cap. 26, 3 della *Costituzione di Atene*, «Sotto l'arcontato di Antidoto» e cioè nel 451-450, «a causa del grande numero dei cittadini (διὰ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν), su proposta di Pericle, decisero che non potesse partecipare alla città (μὴ μετέχειν τῆς πόλεως) chi non fosse nato da entrambi i genitori cittadini (ἔξ ἀμφοῖν ἀστοῖν)». Non si tratta della formulazione originale del provvedimento, che non è conservata, ma della sua versione più antica giunta fino a noi.¹

Aristotele indica la causa che avrebbe determinato la proposta di Pericle, destinata a essere accolta e votata: il gran numero, il *plethos*, dei cittadini. Gli storici individuano varie motivazioni a sostegno di questa asserzione. Viene citata anzitutto la necessità, avvertita alla metà del V secolo, nel pieno sviluppo dell'imperialismo marittimo, di porre un limite al numero dei cittadini, identificando un gruppo preciso di individui che possano godere dei vantaggi non solo politici, ma anche economici, derivanti dal μετέχειν τῆς πόλεως, cioè dall'appartenere alla città, intesa come comunità. Secondo altri, si tratterebbe di una reazione al numero troppo elevato di matrimoni misti, che non

¹ Per quanto riguarda gli autori successivi, Eliano nella *Varia Historia* (13, 24) ne fornisce una versione pressoché identica, mentre Plutarco, nella *Vita di Pericle* (37, 3) modifica la formula che abbiamo visto asserendo che, secondo la legge di Pericle, avrebbero potuto essere ateniesi solo coloro che fossero nati da due ateniesi. Secondo Blok 2009a, 142-143 è probabile che la formulazione più vicina a quella originale sia quella riportata da Plutarco, mentre quanto scrive Aristotele rappresenterebbe piuttosto una parafrasi.

riguardano più – come nell’epoca arcaica – l’unione di aristocratici ateniesi con donne straniere di alto rango, al fine di aumentare la propria influenza politica, ma che consisterebbero, in questo periodo, in unioni con meteci e addirittura tra cittadini e schiave.²

Non è da escludere che soprattutto il primo motivo, e cioè quello di selezionare il gruppo dei cittadini a pieno titolo facendone il destinatario di particolari privilegi, avesse giocato un ruolo significativo, ma probabilmente alla misura fatta adottare da Pericle si può attribuire anche un altro e più importante significato: rinsaldare la coesione interna della città, fissando nettamente i contorni, e i limiti, della comunità. Questo scopo è ottenuto tramite una normativa sulle unioni, che devono coinvolgere due *astoi*: questo termine, più arcaico rispetto a quelli di *politai*, ma dotato di un analogo significato, è proprio del linguaggio giuridico e in quanto tale è utilizzato, in pieno V secolo, in un provvedimento legislativo.³

Se è vero che la legge di Pericle mira a costituire un gruppo coeso e compatto di cittadini, decretando di fatto l’espulsione dalla cittadinanza, dal *μετέχειν τῆς πόλεως*, di tutti coloro che non rispondono al criterio fissato, a rinforzare questa solidarietà interna contribuisce un tema che si propaga proprio alla metà del V secolo, e cioè il tema dell’autoctonia degli Ateniesi.⁴

2. Quella di autoctonia è una nozione che si modifica nel corso del tempo. Il primo senso che essa assume, come risulta chiaramente dai testi, è quello della costante presenza della stirpe ateniese nello stesso luogo. Nei primi testi in cui questo motivo emerge non è presente nemmeno il vocabolo “autoctonia”. Si veda anzitutto Erodoto: benché il termine *autochthones* sia

² Un’ampia discussione degli studi relativi al provvedimento pericleo si riscontra in Blok 2009a, 146-150.

³ Sui termini che designano il cittadino nell’Atene arcaica e classica cfr. Blok 2005, 7-40.

⁴ Come scrive Loraux 1981b, 150, l’autoctonia è un «mythe patriotique et civique incarnant l’unité de la collectivité athénienne».

ripetutamente utilizzato nella sua narrazione in riferimento a diversi popoli,⁵ non compare mai in relazione agli Ateniesi, benché sia chiaramente messo in luce il motivo del loro originario radicamento alla terra attica. Nel libro VII 161, 3, nell'ambito della narrazione della seconda guerra persiana, Erodoto mostra come gli Ateniesi abbiano rivendicato il comando della spedizione greca proprio in nome di questo loro legame con la terra, fatto valere come un motivo di superiorità rispetto agli altri popoli. Lo stesso tema è presente in Tucidide, che nella *Archaologia* (I 2, 5) rievocando l'antica storia dell'Attica, sottolinea come questa regione, a causa dell'aridità del suo suolo, sia rimasta non solo esente dalle *staseis* interne (*astasiaston*) fin dai tempi più remoti, ma che sia stata anche sempre abitata dagli stessi uomini. Tucidide contrappone questa situazione privilegiata a quella degli altri popoli che, avendo affrontato le emigrazioni in varie parti della Grecia, non hanno potuto consolidare un potere come quello ateniese. D'altra parte l'Attica è stata luogo di rifugio e di accoglienza per coloro che vi giungevano da fuori, affrontando un aumento della popolazione tale da rendere necessaria la fondazione di colonie nella Ionia.⁶

⁵ Cfr. I 171, 5, a proposito dei Cari, afferma che essi si ritengono autoctoni, mentre i Cretesi sostengono che essi prima abitavano nelle isole; a I 172, 1 dichiara di ritenere che i Cauni siano autoctoni, anche se essi stessi affermano di provenire da Creta; a IV 109, 1, si dice che i Budini, popolo della Scizia, sono autoctoni; a IV 197, 2 Erodoto, descrivendo le popolazioni della Libia, distingue tra Libi e Etiopi, che sono autoctoni, da Fenici e Greci, che sono immigrati (*epeludes*). L'occorrenza più antica del termine *autochthon* si riscontra in Eschilo, *Agamennone* 536: l'araldo, giunto ad Argo per annunciare la vittoria degli Achei nella guerra di Troia e il prossimo ritorno di Agamennone, sottolinea la giusta punizione cui è andato incontro Paride, il quale è stato la causa della rovina dell'*autochthon patroon domon*. Commentando questo passo, Blok 2009, 253 rileva che l'aggettivo *autochthon* evoca la fondazione di Troia da parte degli dei, una città che, fino all'insensato gesto di Paride, si è conservata nel suo luogo originario: il vocabolo avrebbe dunque, fin dall'origine, un preciso riferimento al radicamento a un luogo. Sui termini greci che posseggono il prefisso *auto-* e sulla loro formazione si veda Rosivach 1987, 294-306, in particolare 297-301.

⁶ Questa apertura degli Ateniesi all'ospitalità è valorizzata, a fini chiaramente propagandistici, soprattutto nelle tragedie. Si vedano, in particolare, gli

Questo motivo emerge anche dall'*Epitafio* di Pericle in Tucidide. Non facendo nessun accenno né alle più lontane imprese mitiche, né ad altre vicende del passato ateniese, Pericle afferma piuttosto che gli antenati, i *progonoi*, «abitarono sempre la nostra terra e, nel succedersi delle generazioni, ce la tramandarono grazie ai loro meriti libera fino ai nostri giorni» (II 36, 1. Trad. Longo).

Tutti e tre questi passi possono essere senz'altro classificati, seguendo Nicole Loraux, come parte di un discorso egemonico, teso a rivendicare, attraverso il motivo della presenza costante nella terra attica, la superiorità degli Ateniesi su tutti gli altri popoli e, nell'*epitafio* pericleo in particolare, rispetto agli Spartani, discendenti dei Dori immigrati nel Peloponneso. Come sottolinea la stessa studiosa, questo discorso è pronunciato davanti a un pubblico composto non solo da cittadini, ma anche da meteci e da stranieri: la città si autorappresenta e si propone all'osservazione e all'ammirazione degli altri.⁷

3. Il legame strutturale ed esclusivo degli Ateniesi con la terra attica inizia a essere designato come autoctonia, cioè nascita dalla terra, solo negli ultimi decenni del V secolo, facendo le sue prime apparizioni in testi poetici, in particolare nella commedia e nella tragedia. La prima attestazione sembra essere quella presente nelle *Vespe* di Aristofane, rappresentate nel 422: il capo del primo semicoro, composto dagli anziani giudici dell'Eliea, sottolinea che, sebbene la forza fisica e il coraggio del passato siano ormai scomparsi, rimane loro il pungiglione, a dimostrazione che si tratta dei «soli veri Attici autoctoni, stirpe coraggiosissima» (v. 1076). Agli Ateniesi si deve il compimento di grandi imprese, come le guerre persiane, quando difesero e

Eraclidi di Euripide, in cui, per sfuggire alle vessazioni di Euristeo, i figli di Eracle si rifugiano ad Atene, dove sono accolti dal re Demofonte, e le *Supplici*, sempre di Euripide, in cui le madri dei guerrieri caduti nella guerra dei Sette contro Tebe giungono ad Atene per chiedere l'aiuto del re Teseo per ottenere la sepoltura dei caduti, negata da Creonte, il nuovo sovrano tebano.

⁷ Loraux 1981b, 79-80.

preservarono la città. Il riferimento è chiaramente alla seconda guerra, poiché Aristofane ne mette in luce la più importante conseguenza, e cioè la fondazione dell'impero marittimo, grazie al quale Atene ha incamerato i tributi. In questo caso, dunque, si delinea uno stretto legame tra l'autoctonia e l'egemonia, un nesso presente anche nell'*Epitafio* di Pericle, sebbene questo nesso sia espresso, nella commedia, in una forma meno esplicita.

Per quanto riguarda la tragedia, nello *Ione* di Euripide, la cui data di rappresentazione non è sicura – ma dovrebbe cadere tra il 413 e il 410 – il dio Hermes dichiara, nel prologo, di essere stato inviato dal fratello, Apollo, «a recarsi dal popolo autoctono della celebre Atene» (vv. 29-30) per condurre a Delfi, presso il suo santuario, il figlio nato dall'unione di costui con Creusa, moglie del re ateniese Xuto. Si tratta appunto di Ione, che la madre aveva abbandonato nella stessa grotta, alle pendici dell'Acropoli, dove aveva subito violenza da parte del dio.

Proprio dalla fine del V secolo e nel corso del IV il termine *autochthones* per designare gli Ateniesi diventa di uso comune anche negli epitafi, dove si modifica anche la nozione di autoctonia. Essa non si riferisce più solo all'insediamento degli Ateniesi, fin dalle origini, sulla terra attica: ora è questa terra stessa a essere designata come madre, *meter*, e come *patris*, termini del linguaggio familiare. Si vede, in controluce, benché non sia mai nominato, il riferimento al complesso mitico incentrato sulla figura di Erittonio, il primo ateniese, la cui autoctonia, intesa proprio nel senso di nascita dalla terra attica – come si vedrà – è il modello dell'autoctonia di tutti gli Ateniesi.

Il primo testo da esaminare, in questo contesto, è l'*Epitafio* di Lisia, finalizzato a celebrare i caduti ateniesi in uno degli scontri che avevano caratterizzato la guerra di Corinto, il cui luogo di svolgimento non è mai menzionato.⁸ La presenza di

⁸ Si tratta della guerra che, dal 395 al 387 a.C., oppone Sparta a una coalizione formata da Atene, Tebe, Argo e Corinto, con l'appoggio della Persia. I successi ateniesi allarmano i Persiani, che, passando dalla parte di Sparta, fanno cessare le ostilità. Così, nel 387 viene sottoscritta la pace di Antalcida.

cenni molto vaghi agli avvenimenti che si sono svolti avvalorando l'impressione, come sottolinea N. Loraux,⁹ che questo discorso intenda deliberatamente cancellare il presente per disegnare l'immagine perenne e atemporale della città, con uno sguardo rivolto al passato. Lisia segue lo schema canonico presente negli epitafi: dalla guerra contro le Amazzoni agli episodi che attestano la propensione all'accoglienza che gli Ateniesi hanno sempre dimostrato verso chi cercava il loro aiuto, come i parenti dei morti nella guerra dei Sette contro Tebe e gli Eraclidi. Simili comportamenti attestano che gli antenati combatterono sempre in difesa del giusto, perché la loro stessa origine era conforme al *dikaion*. È in questo quadro che si colloca il motivo dell'autoc-tonia degli Ateniesi: essi «non abitavano, come la maggior parte degli uomini, una terra altrui dopo essersi raccolti da molte parti e aver scacciato altre genti», e aggiunge che «erano autotoni ed ebbero la stessa terra come madre e come patria» (par. 17).¹⁰ Appare chiara la polemica antispartana di questa affermazione: gli Spartani hanno occupato il Peloponneso venendo da fuori e sottomettendo gli abitanti legittimi di quella terra, e sono pertanto ingiusti. La loro ingiustizia continua a manifestarsi nel tempo, fino a ora, dal momento che essi hanno attaccato i Corinzi, per la cui difesa sono morti i guerrieri ateniesi cui l'*Epitafio* è dedicato.

Lo stesso punto di vista è assunto da Isocrate nel *Panegirico* che, pur non essendo ascrivibile al genere dell'epitafio, ne condivide molti motivi topici, ed è finalizzato a mostrare per quali ragioni Atene debba pretendere l'egemonia sulla Grecia. Anche il discorso isocrateo viene scritto durante la guerra di Corinto,

La fine della guerra porta vantaggi ai Persiani stessi, che si impadronirono delle colonie greche della costa asiatica.

⁹ Loraux 1981b, 123-125.

¹⁰ Trad. it. Medda 1991. L'autenticità dell'*Epitafio* è stata spesso messa in discussione. Per una efficace messa a punto degli argomenti addotti a favore o contro la paternità lisiana dello scritto cfr. Medda 1991, 104-107.

sebbene sia pubblicato solo nel 380.¹¹ Tra le ragioni addotte per sostenere la superiorità di Atene sulle altre città vi è proprio l'autoctonia e le espressioni utilizzate a questo riguardo sono quasi identiche a quelle che si leggono in Lisia: «Abitiamo questo paese non avendone scacciato altri né avendolo trovato deserto né essendoci riuniti qui come un miscuglio di varie razze, ma così nobile e pura è la nostra origine che occupiamo senza interruzione la terra da cui fummo generati, in quanto siamo autoctoni e possiamo chiamare la nostra città con gli stessi nomi che diamo ai più stretti congiunti» (par. 24), aggiungendo, subito dopo, che questi nomi sono quelli di «nutrice, padre e madre» (par. 25).¹²

L'autoctonia degli Ateniesi, intesa ancora come un legame di tipo parentale con la terra, diviene centrale nell'epitafio per i caduti della battaglia di Cheronea del 338 attribuito a Demostene.¹³ La circostanza è drammatica: sconfitti da Filippo di Macedonia, gli Ateniesi hanno perduto la loro libertà. Il riferimento a questo evento è presente proprio all'esordio dell'epitafio, dove si afferma che i cittadini di cui si sta celebrando il funerale pubblico hanno preferito morire nobilmente piuttosto che vivere e vedere la Grecia *atychousa*, sconfitta. Benché il loro valore, la loro *arete*, non possa essere adeguatamente espresso con le parole, l'oratore dichiara di volerli elogiare, così come hanno fatto coloro che, nel corso del tempo, la città ha delegato a questo

¹¹ I discorsi di Isocrate, pur presentandosi come demagogie, sono dei veri e propri *pamphlets* che circolano in forma scritta, dopo che l'autore li ha accuratamente composti: quest'opera di rifinitura può richiedere molti anni.

¹² Trad. it. Marzi 1991. Il motivo dell'autoctonia è presente anche in altri discorsi di Isocrate: cfr. *Sulla pace* 49, dove viene usato polemicamente, e cioè per domandarsi se gli Ateniesi, che sostengono – come titolo di merito e di superiorità sugli altri – di essere autoctoni e di abitare la loro città da più tempo di tutti gli altri, non sono in grado di amministrare adeguatamente Atene; *Panatenaico* 124-125, in cui gli Ateniesi sono definiti i soli autoctoni tra i Greci, avendo avuto come nutrice la terra da cui nacquero, e che essi hanno amato come i migliori tra i figli amano i loro padri e le loro madri. Il linguaggio utilizzato in questo discorso è del tutto analogo a quello del *Panegirico*.

¹³ Si tratta di un'opera che è generalmente considerata spuria. Sulle diverse posizioni interpretative cfr. Lesky, II, trad. it. 1975², 796, n. 19.

compito. Il punto di partenza dell'elogio dei caduti non è costituito solo dall'esaltazione del loro coraggio, ma anche dalla valorizzazione della loro nascita nobile, dell'educazione improntata alla moderazione e all'autocontrollo, al modo di vita finalizzato al perseguimento dell'onore: si tratta di benefici che sono da ascrivere alla città, Atene, dove sono vissuti. Dunque, il primo aspetto che viene analizzato è proprio quello dell'origine della stirpe ateniese, cui i caduti appartengono. Ciò che contraddistingue questo *genos* è la nobiltà, riconosciuta da tutti da tempo memorabile. Essa non dipende dal carattere illustre di un padre o degli antenati, ma dall'autoctonia: l'*eugeneia* è legata al possesso di una patria, *patris*, comune, da cui gli Ateniesi sono nati, una terra che è rimasta un possesso perenne, trasmesso di generazione in generazione, senza soluzione di continuità. Questa prerogativa distingue i cittadini di Atene da tutti gli altri: quanti sono immigrati nella città devono essere considerati figli adottivi, non dotati di quella legittimità che compete solo agli autoctoni (par. 4).¹⁴

Il motivo dell'autoctonia fa la sua ultima apparizione nell'ultimo degli epitafi del IV secolo che ci sono conservati: l'*Epitafio* di Iperide, composto e recitato in onore dei caduti del primo anno della guerra lamiaca, la guerra che gli Ateniesi intraprendono contro i Macedoni alla notizia della morte di Alessandro, in un ultimo, disperato tentativo di riacquistare la loro libertà. Benché questo discorso funebre si differenzi dagli altri per lo spazio assegnato alla figura di Leostene, lo stratego che aveva guidato le truppe ateniesi e quelle alleate, la successione degli argomenti è quella tradizionale. L'esordio è costituito, come nell'epitafio attribuito a Demostene, dall'elogio della città, paragonata qui al sole per i benefici che ha arrecato a tutta la Grecia, poi Iperide, affermando l'impossibilità di racchiudere in un discorso tutte le imprese compiute dalla città, dichiara di volersi

¹⁴ La differenza che Demostene traccia è quella tra *ἐπίλυδες*, cittadini immigrati, equiparati a figli adottivi (*εἰσποιητοῖς τῶν παίδων*), e figli legittimi (*γνήσιοι*).

limitare a parlare di Leostene e dei suoi compagni. Anche in questo caso il primo motivo che viene sviluppato è quello della loro genealogia: non è il caso di risalire alle origini di ciascuno dei caduti, perché essi ne condividono una comune, essendo autoctoni. Non si tratta di individui provenienti da luoghi diversi, di cui occorrerebbe rintracciare le ascendenze, ma di uomini che, proprio per la loro nascita autoctona, possiedono una nobiltà, *eugeneia*, senza confronti (par. 7).

4. C'è un testo, composto sempre nel IV secolo, che, pur essendo un epitafio fittizio, ne costituisce paradossalmente il modello paradigmatico, sviluppando in maniera ordinata e coerente tutta la serie dei *topoi* presenti nelle orazioni funebri: il *Menesseno* di Platone. Non è questa la sede per analizzare i numerosi problemi che questo dialogo ha suscitato a livello esegetico, sia dal punto di vista della sua autenticità, sia sotto il profilo del suo vero significato.¹⁵ Si tratta certamente di un testo *sui generis*, che vede Socrate recitare un epitafio composto a suo dire da Aspasia con i brani scartati da Pericle al momento della redazione della sua orazione funebre – forse il riferimento è a quella riportata da Tucidide – ma che riguarda qui i caduti nella guerra di Corinto. Siamo dunque di fronte a un palese anacronismo.

Il dialogo prende avvio dall'incontro di Socrate con l'amico Menesseno,¹⁶ che torna dal *Bouleuterion*, la sede del Consiglio, dove si è recato per conoscere il nome di colui che reciterà il discorso funebre per i caduti nella guerra. La scelta, per quel giorno, è stata rimandata. Si tratta di affidare il compito, come scrive Tucidide descrivendo le modalità della cerimonia dei funerali pubblici per introdurre l'*Epitafio* di Pericle, di un uomo che abbia doti di intelletto e goda di una buona reputazione (II 34, 6).

¹⁵ Sulle differenti ipotesi interpretative di cui il *Menesseno* è stato fatto oggetto cfr. Clavaud 1981. Maggiormente mirati ai contenuti sono Schiassi 1962, 37-57; Kahn 1963, 220-234.

¹⁶ Menesseno è menzionato, in *Fedone* 59 b, tra coloro che erano presenti nel carcere in cui era stato rinchiuso Socrate e che assisterono alla sua morte.

Socrate non si trattiene dal criticare con ironia sia la pratica dell'elogio funebre sia quanti sono incaricati di pronunciarlo. Il discorso, pur esaltando anche chi non vale nulla, ha la capacità di ammaliare gli ascoltatori perché unisce nella stessa lode la città, i caduti, gli antenati e infine tutti i presenti, e Socrate afferma di sentirsi – come del resto tutti coloro che assistono – ogni volta più grande, più nobile, più virtuoso. Contrariamente a quanto ritiene Menesseno, egli sostiene che l'epitafio, caratterizzato dalla ripetizione costante di una serie di *topoi*, non richiede alcuna fatica compositiva e, sebbene l'incarico sia sempre affidato a uomini di particolare rilevanza politica, chiunque sarebbe in grado di comporlo. Menesseno chiede allora a Socrate se lui stesso ne sarebbe capace e a questo punto Socrate dichiara di avere ben presente l'epitafio composto da Aspasia: vincendo un'iniziale riluttanza, inizia a pronunciare questo discorso che, come già si diceva, passa ordinatamente in rassegna tutti i luoghi comuni di questo particolare tipo di composizione epidittica.

Il punto di partenza della lode dei caduti, al fine di seguire un ordine naturale, non può che essere la celebrazione del loro valore, derivante da quello di chi li ha generati. Essi sono diventati *agathoi* grazie alla nobiltà di nascita (*eugeneia*), all'allevamento (*trophe*), e all'educazione (*paideia*). Il motivo della nobiltà appare immediatamente collegato, come si è già visto in tutti gli altri testi, a quello dell'autoctonia. L'origine dei loro antenati non è straniera e pertanto anche i loro discendenti non provengono da fuori, come fossero meteci: essi sono autoctoni, che abitano e vivono nella loro patria (ἐν πατρίδι), nutriti non da una matrigna come gli altri uomini, ma da quella «terra madre dove abitarono, e ora giacciono, da morti, nei luoghi familiari in cui essa – e cioè appunto la terra madre – li generò, li nutrì e li accolse» (237 c).

Il tema dell'autoctonia ritorna, dopo la tradizionale lode alla terra attica, amata dagli dei, produttrice di frutti, tra cui in primo luogo i cereali, e capace di crescere uomini dotati di intelligen-

za, quando Socrate esalta l'assetto politico ateniese: il carattere della *politeia*, se cioè è buona o cattiva, condiziona la formazione dei cittadini. La descrizione della democrazia ateniese possiede certamente caratteri peculiari: «C'è chi la chiama democrazia, chi con un altro nome, come gli aggrada, ma in verità si tratta di un'aristocrazia con l'approvazione della massa» (238 d). Questo avviene perché, nonostante certamente il potere appartenga al *plethos*, le magistrature e il potere (*kratos*) sono affidati a coloro che sono ritenuti i migliori; al tempo stesso la debolezza, la povertà o l'oscurità dei natali non sono per nessuno causa di emarginazione, né caratteristiche contrarie motivi di preferenza.¹⁷ Tale assetto si fonda sull'uguaglianza, ed ecco di nuovo il riferimento all'autoctonia: i cittadini sono tutti fratelli perché sono nati da una sola madre. Diversamente dalle altre città che sono abitate da uomini di ogni sorta, così da dare luogo ad assetti politici come tirannie e oligarchie, i cui cittadini sono contrapposti tra loro come schiavi e padroni, l'uguaglianza di origine stabilita dalla natura costringe (*anankazei*) a cercare l'isonomia, l'uguaglianza davanti alla legge.

Dall'autoctonia che conferisce nobiltà ha origine quella libertà alla cui difesa sono finalizzate tutte le imprese compiute nel più lontano passato o in tempi più recenti dalla città: da questo punto ha inizio la tradizionale rievocazione degli episodi mitici e poi delle vicende storiche di cui Atene è stata protagonista, a partire dalle guerre persiane, fino alla riconquista di Atene da parte di Trasibulo e dei suoi compagni dopo la tirannide dei Trenta fino alla guerra di Corinto.

5. Il *Menesseno* riunisce in sé, volutamente, tutto il repertorio topico degli epitafi, a iniziare proprio dal tema dell'autoctonia e

¹⁷ Si avverte chiaramente, in questo passo, l'eco dell'*Epitafio* di Pericle in Tucidide: sull'irrelevanza dei requisiti di ricchezza e di *status* ai fini della partecipazione alla politica, cfr. Tucidide II, 37, 1-2. Per quanto riguarda questa particolare definizione della democrazia, lo stesso Tucidide, riferendosi al ruolo svolto da Pericle, afferma che in Atene vi era una democrazia, ma di fatto il potere era affidato al primo cittadino (II, 65, 9).

dell'*eugeneia*. Il nesso tra le due nozioni appare così comune da essere presentato da Aristotele, nella *Retorica*, proprio come un *topos*: la *eugeneia*, la nobiltà, consiste sia per un popolo sia per una città nel fatto di essere autoctoni (I 5, 1360 b 31-32). La nobiltà è un tratto caratteristico dell'aristocrazia: tramite il riferimento all'autoctonia, i testi che si sono esaminati trasferiscono questa prerogativa a tutti i cittadini, utilizzandola per rafforzare l'uguaglianza e la solidarietà, valori eminentemente democratici. Del resto la legge di Pericle ha operato una selezione: i cittadini, che sono tali per un doppio diritto, lo *ius soli* e lo *ius sanguinis*, rappresentano effettivamente un'aristocrazia, in quanto il possesso della cittadinanza è un dispositivo di esclusione, tale da selezionare una *élite*.

Il ricorso ai termini del linguaggio familiare per indicare da una parte il legame che unisce gli Ateniesi alla terra – madre, patria, nutrice –, e dall'altra i non cittadini, definiti, come avviene nell'*Epitafio* attribuito a Demostene, figli adottivi, in contrapposizione ai figli legittimi, è il segno sia dell'intento di considerare la città come una grande famiglia sia della rilevanza che assume, con il passare del tempo, la dimensione familiare: il motivo dell'occupazione continua dello stesso suolo, caratteristica dei testi di Erodoto, di Tucidide e dell'*Epitafio* pericleo,¹⁸ non viene cancellato, ma non è più, forse, il più importante.

L'accezione originaria della nozione di autoctonia si situa nell'ambito di discorsi strettamente legati alle pretese ateniesi all'egemonia: in Erodoto, il contesto è quello della seconda guerra persiana, che pone le basi dell'impero marittimo, Tucidi-

¹⁸ Non possediamo altri epitafi risalenti a questo periodo. Aristotele, in *Retorica* I, 7, 1365 a 33-35, fa riferimento a un altro epitafio di Pericle, forse per i caduti nella guerra contro Samo, che non ci è pervenuto, nemmeno nella riscrittura o rielaborazione di Tucidide. Riguardo alla scarsità del numero degli epitafi che ci sono pervenuti si può osservare, come ha giustamente fatto notare Canfora 2010, 69-82, che probabilmente non ne esisteva la versione scritta, trattandosi di discorsi d'apparato, destinati a svilupparsi secondo uno schema consolidato, costituito da una sequenza di luoghi comuni. È quanto fa rilevare Socrate nel *Menesseno*, come si è visto.

de scrive la storia della guerra del Peloponneso, che è la guerra egemonica per eccellenza e che vede in Pericle il suo esponente primo e di maggior spicco. Su questo sfondo, l'autoctonia è fatta valere come motivo di superiorità e di eccellenza prima di tutto rispetto a Sparta, rievocando implicitamente l'antica invasione dorica: lo dimostra soprattutto l'*Epitafio* pericleo, tutto giocato sui tratti che distinguono tra loro le città nemiche.

Il cambiamento di prospettiva riguardo al tema dell'autoctonia che si riscontra nei discorsi del IV secolo sembra dovuto al mutato clima politico, alla consapevolezza che Atene ha ormai perso di fatto il suo primato, nonostante i ripetuti tentativi di riconquistare la sua antica grandezza. Gli ultimi epitafi superstiti, quello di Demostene e quello di Iperide, si connettono alle vicende drammatiche della fine della libertà ateniese. In questo clima, si spiega il ripiegamento della città su se stessa e la valorizzazione del legame di fratellanza tra i cittadini, fondato sul legame con una terra ora diventata madre comune.

6. Negli epitafi, che sono pronunciati nel cimitero del Ceramico, non compare mai alcun accenno al mito fondatore dell'autoctonia, che giustifica la prerogativa, tutta ateniese, dell'essere nati dalla terra: il mito di Erittonio. Il luogo in cui queste vicende sono invece rievocate e costantemente riattualizzate è l'Acropoli, sede delle Panatenee, la festa per eccellenza della città.¹⁹

Sebbene esistano differenti versioni del mito, quella più accreditata, presente nella *Biblioteca* di Apollodoro²⁰ narra del tentativo di violenza compiuto da Efesto nei confronti di Atena: dal suo seme, di cui rimane imbevuto il panno di lana con cui la dea si deterge e che poi getta via, nasce dalla terra, così fecon-

¹⁹ Sulla contrapposizione tra Ceramico e Acropoli e sulle diverse modalità che, in ciascuna delle due sedi, viene declinato il motivo dell'autoctonia si vedano le osservazioni di Loraux 1981a, 49ss.

²⁰ III 14, 6.

data, un bambino, Erittonio appunto.²¹ Come mostrano numerose raffigurazioni vascolari, la Terra, personificata, si protende per affidare il nuovo nato ad Atena, che lo accoglie nelle sue braccia. La dea viene dipinta ora rivestita delle armi, ora – come in uno *stamnos* a figure rosse risalente al secondo quarto del V secolo o in una coppa a figure rosse databile agli anni intorno al 440 – priva dei suoi consueti attributi guerrieri, con il peplo e una benda che le cinge il capo: il suo atteggiamento è quello della divinità *kourotrophos*. La ricorrenza di questa raffigurazione nella pittura vascolare del V secolo²² attesta che a quell'epoca il mito ha assunto la sua forma definitiva, ma la presenza, nell'iconografia, di altre figure che si affiancano spesso ai personaggi principali mostra che questa versione del racconto è l'esito di un processo di elaborazione e di trasformazione di materiali mitici più antichi. Accanto alla triade Ge-Erittonio-Atena appaiono infatti Efesto, e anche, non raramente, Cecrope. Si tratta di un personaggio che appartiene allo stadio arcaico della religione e del passato mitico ateniesi: è sempre raffigurato con una coda di serpente, tanto da essere designato come *diphyes*, “dalla doppia natura”: questo testimonia che si trattava, in origine, di una divinità ctonia, indicato poi come il primo re di Atene, colui che assiste alla contesa tra Atena e Poseidone per il possesso dell'Attica. Cecrope rappresenterebbe allora lo stadio primitivo della civiltà e secondo Erodoto (VIII 44, 2) Erittonio-Eretteo²³ gli succede. Ma anche costui possiede in origine un ca-

²¹ Esistono due versioni riguardo all'etimologia di questo nome. Il termine viene fatto derivare dall'unione del suffisso *-chthon*, e cioè terra, con due diversi prefissi: o *eris*, contesa, alludendo con questo alla lotta di Atena contro Efesto per mantenere la sua verginità, oppure *erion*, lana, in riferimento al pezzo di tessuto con cui la dea si sarebbe asciugata la gamba su cui era caduto lo sperma di Efesto.

²² Un'ampia descrizione della produzione artistica riferita al mito di Erittonio, accompagnata da un apparato iconografico, è condotta da Cruccas 2007, 43-78.

²³ La questione relativa a questa doppia denominazione è stata ampiamente studiata, ma lascia una serie di questioni aperte. Sembra che i due nomi siano intercambiabili, almeno nel IV secolo, e che indichino lo stesso perso-

rattere divino, come attesta Omero che, nel canto II dell'*Iliade*, descrivendo le navi che sono giunte a Troia da Atene, definisce i suoi abitanti «il popolo del grande Eretteo», generato dalla terra e cresciuto da Atena nel suo sontuoso santuario sull'Acropoli. Lì, aggiunge il poeta, i giovani ogni anno gli sacrificano tori e agnelli.²⁴

Questo significa che il mito della nascita autoctona di Erittonio, al cui centro si colloca la figura di Atena, la dea poliade, diviene proprio nel V secolo un mito civico e politico, anche se rimangono visibili i segni di uno strato mitico precedente.²⁵ La funzione di questo mito è quella di indicare nel bambino Erittonio, nato dalla terra, il garante del radicamento sul suolo attico di tutti gli Ateniesi, facendone un elemento di nobiltà 'democratica' da contrapporre a quella tradizionale degli antichi *gene*.²⁶

naggio, ma in età diverse: Erittonio lo designerebbe da bambino e giovane, Eretteo nell'età adulta. A questa distinzione farebbero riferimento anche le rappresentazioni iconografiche. Sta di fatto, però, che i racconti mitici sembrano differenziare le due figure, assegnando a ciascuna imprese differenti. Cfr. su questo Loraux 1981b, 46-49.

²⁴ Vi sono tradizioni che associano anche Erittonio al serpente. Igino, *Poet. Astr.* II 13, scrive che dallo sperma di Efesto, che Atena, sdegnata, ricopre di polvere, nasce Erittonio, che ha forma di serpente. Riporta anche un'altra tradizione secondo cui Erittonio avrebbe avuto solo la parte terminale del corpo serpentiforme, e in questo sarebbe in tutto simile a Cecrope. L'associazione di Erittonio con il serpente è del resto presente nei rituali che si svolgono sull'Acropoli, in riferimento al mito secondo cui Atena avrebbe nascosto il bambino appena nato in una cesta chiusa, affidandola alle figlie di Cecrope. Due di queste non avrebbero obbedito all'ordine di non aprire il panierino e, prese dal terrore alla vista di Erittonio affiancato da uno o due serpenti, si sarebbero precipitate giù dall'Acropoli. Durante le Panatenee, sono presenti alcune fanciulle – chiamate arrefore – che tessono il peplo per la statua di Atena, e che rievocano le Cecropidi, le prime, secondo il mito, a praticare la tessitura. Sul rapporto tra questo complesso mitico e i rituali delle Panatenee cfr. Burkert 1966, 1-25.

²⁵ Secondo Rosivach 1987, 301, Erittonio aveva un'origine ctonia, come le altre figure regali del più antico passato ateniese, e non aveva alcun rapporto con l'autoctonia degli Ateniesi. Questo nesso emerge e si consolida solo nel V secolo nell'ambito di un'operazione che non ha connotati religiosi, bensì politici.

²⁶ Questo aspetto è messo bene in luce da Blok 2009b, 263-270.

Sembrano a prima vista evidenti le somiglianze tra il mito ateniese dell'autoctonia e un altro famoso mito, quello dei metalli, che secondo il Socrate della *Repubblica* (III 414 b ss.), dovrà essere narrato ai governanti della *kallipolis*,²⁷ poi ai guerrieri e infine a tutti i suoi abitanti, come «nobile menzogna» (*gennaion pseudos*). In realtà, i due miti hanno in comune solo la finalità: si tratta, in entrambi i casi, di ottenere la coesione dei cittadini, rievocandone l'origine comune. In Platone questa funzione coesiva è particolarmente importante perché la tripartizione del corpo sociale in ceti tra loro distinti e la subordinazione di fatto del terzo ceto agli altri due espone al pericolo della ribellione, molto più di quanto possa avvenire nella *polis* democratica: in questa, come dimostra la storia, la democrazia ha retto ai tentativi eversivi dell'oligarchia o si è rapidamente ricostituita dopo essere stata abbattuta.

Dal punto di vista dei contenuti, i due miti sono differenti. Socrate dichiara che quanto sta per narrare è «qualcosa di fenicio», che trova corrispondenze in altre tradizioni mitiche narrate dai poeti (414 c). È chiaro il riferimento al mito tebano degli Sparti: Cadmo, figlio del re di Tiro, appunto in Fenicia, inseguendo la sorella Europa rapita da Zeus, interrompe la sua ricerca su indicazione dell'oracolo di Delfi e fonda una nuova città, Tebe, dopo aver ucciso un drago e averne seminato i denti, da cui nascono gli Sparti, appunto i 'seminati'. Si tratta di guerrieri completamente armati e tanto violenti da arrivare a uccidersi a vicenda. In Platone viene cancellata questa componente aggressiva, ma rimane il fatto che, nel racconto della nobile menzogna, i governanti e i soldati nascono dalla terra già completamente formati e allevati, dotati del loro rispettivo equipaggiamento. Pur in questo diverso scenario, un'eco del mito civico ateniese

²⁷ Il mito è introdotto, anzitutto, in rapporto alla distinzione, operata all'interno dei *phylakes*, tra governanti e guerrieri, per persuadere i membri di ciascuno dei due gruppi ad accettare pacificamente questa ripartizione di ruoli (414 d-e). L'estensione del racconto, di origine esiodea, a tutti gli abitanti della *kallipolis* ha la funzione di segnalare l'origine comune, pur in presenza di diverse dotazioni e di conseguenza di ruoli differenti.

rimane: nella «nobile menzogna», i cittadini sono fatti uscire dalla terra che viene chiamata madre e nutrice. Proprio in forza di questo legame originario, governanti e guerrieri si assumeranno il compito di proteggerla e si prenderanno cura di tutti gli altri cittadini come di fratelli, essendo tutti nati dalla terra (414 e). Questa caratteristica non viene comunque denominata autoctonia: i cittadini sono *gegeneis*, designati pertanto con lo stesso termine utilizzato per personaggi come gli Sparti tebani.²⁸

L'autoctonia rimane così una prerogativa degli Ateniesi, un mito che prende forma e si consolida insieme alla democrazia: mito di coesione, certamente, ma insieme anche potente strumento narrativo finalizzato a distinguere i cittadini da tutti gli altri, i 'figli legittimi' dai 'figli adottivi', solidale pertanto con la legge di Pericle che immobilizza il racconto e l'immaginario ad esso connesso nella norma giuridica.

Bibliografia

- J.H. Blok, *Becoming Citizens. Some Notes on the Semantics of "Citizen" in Archaic Greece and Classical Athens*, «Klio», 87 (2005), pp. 7-40.
- J.H. Blok, *Perikles' Citizenship Law: a New Perspective*, «Historia», 58 (2009a), pp. 141-170.
- J.H. Blok, *Gentrifying Genealogy: On the Genesis of the Athenian Autochthony Myth*, in U. Dill- C. Walde (hrsg.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, de Gruyter, Berlin-New York 2009b, pp. 251-275.

²⁸ Il termine *gegeneis*, che significa "nati dalla terra", indica, da una parte, chi ha un'origine autoctona ma dall'altra, e più spesso, personaggi mostruosi, come i Giganti, che tentano la scalata all'Olimpo per detronizzare Zeus (su cui cfr. il classico volume di Vian 1952), o gli Sparti che, come si è detto, escono dalla terra armati e che, come i Giganti, sono caratterizzati dalla violenza.

- W. Burkert, *Kekropidensage und Arrhephoria: Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest*, «Hermes», 94 (1966), pp. 1-25, ora in M. Detienne (ed.), *Il mito. Guida storica e critica*, Laterza, Bari 1975, pp. 25-49.
- L. Canfora, *Il corpusculum degli epitafi ateniesi*, www.fondazionecanusso.org/atti/2010/canfora.pdf.
- R. Clavaud, *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Les Belles Lettres, Paris 1981.
- E. Cruccas, *Erittonio e l'invenzione dell'autoctonia ateniese. Cronistoria di un'iconografia per un mito "costruito"*, in S. Angiolillo, M. Giuman (eds.), *Imago. Studi di iconografia antica*, Edizioni AV, Cagliari 2007, pp. 43-78.
- C.H. Kahn *Plato's funeral oration: the motive of the Menexenus*, «Classical Philology», 58 (1963), pp. 220-234.
- A. Lesky, *Storia della letteratura greca*, vol. II, trad. it. il Saggiatore, Milano 1975⁵.
- N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Maspero, Paris 1981a.
- N. Loraux, *L'invention d'Athènes, Histoire de l'oration funèbre dans la «cité classique»*, Mouton, Paris-Le Havre-New York 1981b.
- M. Marzi, *Opere di Isocrate*, vol. I, UTET, Torino 1991.
- E. Medda (ed.), *Lisia. Orazioni I-XV*, BUR, Milano 1991.
- O. Longo (ed.), *Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, Marsilio, Venezia 2000.
- V.R. Rosivach, *Autochthony and the Athenians*, «The Classical Quarterly», 37 (1987), pp. 296-306.
- G. Schiassi, *La questione del «Menesseno» platonico*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», 96 (1962), pp. 37-58.
- F. Vian, *La guerre des Géants: le mythe avant l'époque hellénistique*, Klincksieck, Paris 1952.

IDENTITÀ POLITICA

LUCILLA G. MOLITERNO

LA FIGURA DEL *DEMOS*: UN'INVENZIONE DEI DEMAGOGHI?

Introduzione

Dopo alcune considerazioni sulla pratica della demagogia come stile politico, per tentare di sciogliere le ambiguità della nozione di *demos* si passeranno in rassegna le diverse figure di 'popolo' cui il demagogo fa appello. Ne saranno individuate almeno tre – la cittadinanza, gli *autourgoi* e il popolo-nazione – per poi concludere riflettendo sull'*hypokrisis*, la recitazione, del demagogo.

Naturalmente, la demagogia è connessa a tutte quelle specie di regimi in cui il *demos* assume un qualche ruolo rilevante: oggetto di questo saggio è, nello specifico, la demagogia come fenomeno che appare spesso connaturato alla democrazia, ovvero a quell'«insieme di regole che», secondo Bobbio, «debbono servire a prendere le decisioni [...] che interessano tutta la collettività, col massimo di consenso e col minimo di violenza».¹

Nelle opere dei filosofi antichi, le nozioni di democrazia e demagogia sono spesso così strettamente connesse da sembrare indistinguibili. Ad esempio per Platone, tra i riferimenti principali di questo saggio, la demagogia non è semplicemente una delle possibili patologie del regime democratico: per processo quasi fisiologico, la democrazia sarebbe destinata a mutarsi in una forma autocratica, proprio attraverso la demagogia.

¹ Bobbio 1999, 380.

1. *Il demagogo e il suo gregge*

Nella letteratura classica, per un verso, la nozione di demagogia è considerata come un tipo, ancorché *sui generis*, di regime politico: ossia una determinata forma di rapporto tra governati e governanti. In questo senso, il termine contraddistingue – nella *Politica* di Aristotele, ad esempio – una fase particolarmente degenerata della vita del regime democratico, in cui sembra essere il disegno stesso delle istituzioni a favorire quella che, secondo lo stagirita, potrebbe sembrare una sorta di tirannia della moltitudine:

Sovrana è la massa (*to plethos*), non la legge. Questo avviene quando sono sovrane (*kyria*) le decisioni dell'assemblea (*ta psephismata*)² e non la legge (*nomos*): e ciò accade per opera dei demagoghi. In realtà, negli stati democratici conformi alla legge (*kata nomon*) non sorge il demagogo ma i cittadini migliori hanno una posizione preminente. Invece dove le leggi non sono sovrane (*kyrioi*), ivi appaiono i demagoghi, perché allora diventa sovrano il popolo la cui unità è composta da molti, e i molti sono sovrani non come singoli, ma nella loro totalità.³

Per un altro verso, invece, il termine evoca una gamma di fenomeni, ossia le particolari prassi della comunicazione politica, oppure le tecniche di persuasione delle masse, o ancora gli stili dell'agire politico. Dai principali dialoghi politici di Platone, in questo senso la demagogia emerge come quella strategia attraverso cui – con discorsi ingannevoli, ma anche allettamenti materiali – gli oratori persuadono i concittadini a deliberare in loro favore.⁴ In questa sede, si considera questo secondo aspetto e, di conseguenza, per demagogo s'intende il cinico oratore che tenta adescare il proprio uditorio facendo leva sull'irrazionalità e sull'emotività dello stesso. Il demagogo presuppone che il suo uditorio sia 'addomesticabile', in quanto sprovvisto dei requisiti necessari per valutare il proprio interesse. Egli immagina che gli

² Ovvero i «decreti».

³ Arist. *Pol.* 1292 a.

⁴ Moliterno 2016, § 3, 3.1.

individui che lo compongono non riescano a distinguere qual è il loro utile. Si pensi alla *Psicologia delle folle*, dove Gustave Le Bon sosterrà che le masse non si lascino persuadere dalle dimostrazioni perché, quando l'individuo si trova in un assembramento di persone, la ragione risulta come «sospesa». Questa «interdizione» priverebbe i componenti di una folla dell'attitudine a formulare giudizi.⁵

Nella *Repubblica*, invece, Platone illustra come chi vive in democrazia si comporti in modo irrazionale per cause propriamente costituzionali, e non contingenti. La parte razionale della *psyche* (il *logistikon*) risulterebbe subordinata alla componente pulsionale (l'*epithymetikon*): il fine cui tende l'*aner demokratikos*⁶ non è stabilito dalla ragione, bensì dalla parte dell'anima che genera i desideri legati alle 'viscere'. Questo tipo d'individuo non distingue le necessità dai piaceri poiché è 'impermeabile' ai ragionamenti, e considera 'equipollenti' i suoi eterogenei desideri. Attribuisce, quindi, pari valore alle sue voglie, ponendole tutte allo stesso livello, senza alcun criterio di preminenza:⁷ un modo di comportarsi che Socrate nel *Gorgia* definisce come «una vita da vero scellerato».⁸ L'uomo democratico concede, dunque, alle proprie pulsioni di 'governare' su se stesso a turno, in modo casuale, quasi queste fossero sorteggiate, e soggette a rotazione come le cariche democratiche. Non c'è alcuna disposizione 'ordinale verticale' né *taxis*⁹ tra le diverse passioni di questo tipo umano, chiamato ironicamente «isonomico».¹⁰

⁵ Cfr. Le Bon 1895, livre I, chapitre III, § 2.

⁶ Pl. *Rep.* 557 b.

⁷ Cfr. Pl. *Rep.* 558 d-561 e.

⁸ Pl. *Grg.* 507 e.

⁹ Pl. *Rep.* 561 d.

¹⁰ Pl. *Rep.* 561 e.

1.1. *Il demos anoetos*

Nelle *Leggi*, inoltre, discorrendo sull'ubriachezza, il filosofo afferma che «per quanto riguarda le condizioni della sua anima», l'ubriaco ritorna «allo stato di quand'era bambino» e di conseguenza «non sarà affatto padrone di se stesso»,¹¹ ovvero la sua anima non sarà ordinata normativamente. L'infanzia è, quindi, accostata alla follia: nella stessa opera Platone sostiene che alcuni crimini possano essere commessi solo se il reo «fosse pazzo (*manikos*), o se è afflitto da malattie o da un'eccessiva vecchiaia, o se si trova in uno stato infantile (*paidia*), condizione che non differisce per niente dalle precedenti».¹²

Il demagogo osserva dunque che, nelle questioni pubbliche, i suoi concittadini si comportano come se non avessero raggiunto l'età della ragione: egli considera l'ateniese medio come un bambino davanti a un tessuto variopinto e fa, dunque, appello al *demos* come il pasticcere dell'immaginario processo nel *Gorgia* rispetto alla giuria di bambini.¹³ In quest'opera Platone descrive il popolo democratico come composto da «uomini che, come ragazzi, siano senza senno (*anoetoi*)».¹⁴

Anche Joseph Schumpeter affermerà che «entrando nel raggio della politica, il cittadino medio scende a un gradino inferiore di rendimento mentale» e «ragiona e analizza in modo che giudicherebbe infantile nella sfera dei suoi interessi concreti».¹⁵

Ne consegue che, in ragione di questa puerile irrazionalità popolare, il demagogo ritiene di riuscire a orientare il *demos* come farebbe un pastore con il suo gregge.

¹¹ Pl. *Lg.* 645 e.

¹² Pl. *Lg.* 864 d.

¹³ Cfr. Pl. *Grg.* 521 e.

¹⁴ Il termine significa privi di *noesis*, in quanto non ancora giunti all'età adulta. Pl. *Grg.* 464 e.

¹⁵ Schumpeter 1977, 250.

1.2. *L'ambiguità del demagogo*

A seconda dei fini che intende perseguire, delle circostanze e dei suoi eventuali bersagli polemici, il demagogo può decidere di usare differenti registri per governare il suo gregge. Da un lato, può mostrarsi come un «uomo qualunque» e chiedere fiducia alle masse in virtù di questa somiglianza; dall'altro, può decidere, invece, di presentarsi come un individuo qualitativamente superiore e, in ragione di ciò, invitare le folle a fidarsi di lui. Il demagogo che voglia sedurre la massa popolare si trova davanti a due possibilità, in questo caso: presentarsi come uno del gregge, oppure mostrarsi come una personalità carismatica.

Dalle principali fonti – Aristofane, Tucidide e Aristotele – si evince che, ad esempio, Cleone adopera solitamente entrambi i metodi. Così come Aristofane nelle sue commedie, anche Tucidide descrive Cleone in termini fortemente dispregiativi come bugiardo, disonesto e *aner demagogos* (*iunctura*, forse ironica, coniata sull'espressione *aner strategos*):¹⁶ un ritratto che Davies non esita a definire «sinistro».¹⁷ Così come risulta la figura di Cleone è ambigua e potrebbe ricordare quella di Tersite, l'antieroe omerico per eccellenza: un uomo odioso, vile e presuntuoso che parla a sproposito, che non sa com'è opportuno esprimersi. Si tratta di un personaggio che strepita quando tutti i re achei siedono in ordine, denigrandoli: Odisseo riconosce che Tersite è un efficace oratore ma stolto, inoltre è storpio e zoppo: l'opposto di un *kalokagathos*.¹⁸

Nella *Guerra del Peloponneso* Cleone è protagonista di diversi episodi tra il terzo e il quinto libro.

Nella prima *demegoria* di Cleone nell'opera, il cosiddetto «discorso di Mitilene»,¹⁹ Tucidide mette in bocca proprio a que-

¹⁶ Cfr. Th. IV 27, 4; V 16, 1; IV 21, 3 e 28, 2.

¹⁷ Davies 1978, 120.

¹⁸ Cfr. Hom. *Il.* II, vv. 211ss.

¹⁹ Cfr. Th. III 37-40. Tra il 428 e il 427, al crescere della pressione imperialistica esercitata da Atene, l'alleata Mitilene si ribellò, domandando aiuto ai nemici Spartani. Saputo del complotto, gli Ateniesi inizialmente decisero

sto personaggio, che la tradizione ha tramandato come il più spregevole tra gli adulatori del popolo, un discorso che ricorda il verso aristofaneo in cui Agoracrito accusa Demo di essere troppo sensibile alle lusinghe dei demagoghi: «quando uno in assemblea esordiva così: “O Demo, sono innamorato di te, ti voglio bene; solo io ho cura di te, penso a te” prendevi il volo, rizzavi le corna».²⁰ Il tono del discorso di Cleone mostra come, in Tucidide, il ‘personaggio’ sia una figura ‘a tutto tondo’, non appiattita sullo stereotipo più banale del demagogo. Nell’orazione si alternano asserzioni da ‘ateniese qualunque’ e affermazioni ‘dure’, distanti dalle prime.

Nelle orazioni dal tono adulatorio, caratterizzate dall’uso della prima persona plurale, Cleone ricorre a un registro oscillante tra l’agitatore e l’adulatore, accusa gli altri retori di essere cattivi consiglieri che «fanno commettere errori alla città»²¹ e sollecita le pulsioni brutali e vendicative dei concittadini. Nella

d’infliggere ai cittadini di Mitilene una punizione esemplare, l’*andrapodismos*, ovvero l’eliminazione tutti gli uomini adulti e la vendita di donne e bambini come schiavi. In seguito, tuttavia, l’assemblea mutò opinione, convincendosi che sarebbe stata una reazione eccessiva castigare l’intera popolazione, valutando più opportuno infliggere una pena ai soli responsabili dell’insurrezione. In questa impegnativa arringa, rimproverando l’*ekklesia* per questa nuova decisione, Cleone tenta di convincere gli Ateniesi che non solo è utile, ma è anche giusto punire i Mitilenesi con l’*andrapodismos*. Secondo lo stratego, da un lato, questo è necessario per evitare ulteriori defezioni alleate in futuro; dall’altro lato, l’*andrapodismos* è anche ciò che la città si merita, in quanto Atene non avrebbe «soffocato» Mitilene: la città era – dunque – libera e non aveva motivo di cercare alleanze con i Lacedemoni.

²⁰ Ar. *Eq.* vv. 1340-1343. Simile l’atteggiamento del corifeo negli *Acarnesi*: «[i]l poeta sostiene di avervi reso molti servigi: è stato lui a impedire che vi lasciaste troppo ingannare (*exapatasthai*) dai discorsi ricercati che prendeste piacere dalle adulazioni; che vi comportaste da sciocchi, con le bocche aperte. Prima gli ambasciatori delle città, quando volevano ingannarvi, iniziavano col chiamarvi “coronati di viole”. La frase era appena pronunciata che subito, per via di quelle “corone” vi accomodavate sulla punta dei... culetti. E se qualcuno, in vena di adulazioni, chiamava Atene “luccicante”, otteneva tutto, grazie a quel “luccicante”, ungendovi con un complimento buono per le acciughe. Così il poeta vi ha reso molti servigi». (Ar. *Ach.* vv. 633-641).

²¹ Th. III 37, 4.

Guerra del Peloponneso, a questa orazione segue quella di Diodoto, che si rivelerà più convincente: egli mostra agli Ateniesi che Cleone potrebbe persuaderli facilmente giocando sulla loro ira verso i Mitilenesi, «il suo argomentare [...] potrebbe forse, sfruttando la sua sintonia con il rancore che ora v'accende contro Mitilene, carpire con l'illusione la vostra compiacenza».²² Diodoto illustra come, pur senza ammiccare alle masse, Cleone faccia demagogicamente leva sui sentimenti prevalenti nella moltitudine per 'trascinare' l'uditorio dalla sua parte.

Fermo restando che la demagogia non coincide esclusivamente con l'adulazione, è significativo osservare che in altri passi dell'opera, così come il Pericle ricostruito da Tucideide, anche Cleone si rivolge ai concittadini con la seconda persona plurale, con un tono educativo e quasi denigratorio, rimproverandoli per la facilità con cui si lasciano persuadere e accusandoli di assistere ai discorsi dei retori come se fossero rappresentazioni teatrali. Da una parte sta il demagogo e dall'altra vengono posti tutti gli altri: nel brano che segue, Cleone si mette su un piano di superiorità rispetto al *demos* e sembra riprendere, addirittura, la nozione periclea di «impero tirannide».²³

ma ne siete *voi* i responsabili, gli organizzatori maldestri di tali gare; *voi* che di natura siete soliti assistere agli interventi degli oratori come si accorre a uno spettacolo, e farvi uditori delle gesta compiute; *voi* che modellate la *vostra* valutazione delle imprese future sullo splendore oratorio di chi *vi* fa balenare la possibilità di realizzarle, mentre sui fatti già accaduti non *vi* risolvete ad adottare come più indiscutibile e cosciente metro di riflessione la concreta, tangibile realtà degli eventi, fidandovi piuttosto di ciò che udite nelle sfolgoranti arringhe di chi *ve* ne porge, a parole, un resoconto già criticamente elaborato. Siete prontissimi all'esca di una eloquenza ammantata da una vernice d'originalità [...]. ciascuno di *voi* smania per la febbre d'esser valente nella parola [...]: non scorgete con sufficiente chiarezza i concreti contorni del reale. *Vi* ammalia il musicale incanto della dialettica: *vi* si direbbe

²² Th. III 44, 4 Traduzione di Savino (Garzanti, 2013).

²³ «Non riflettete che la *vostra* signoria è una tirannide» (corsivo mio, Th. III 37, 2).

un pubblico intento ai duelli spettacolari dei sofisti, più che un popolo di cittadini.²⁴

Alla base della struttura di questo discorso vi è la dicotomia ‘io/voi’, una tecnica usata per sottolineare la differenza di valore tra la sua persona e gli Ateniesi. Questa *demegoria* si basa su *topoi* dell’oratoria di cui si servirà anche Demostene.²⁵ Cleone rimprovera gli ascoltatori per la loro volubilità e promette salvezza se gli si darà ascolto. Questo tipo di retorica era conosciuto, disprezzato e parodiato dalla commedia attica: si veda, ad esempio, il discorso di Prassagora, la guida delle donne nell’*Ecclesiastuzuse*.²⁶ Anche in Aristofane ricorre l’immagine che paragona gli Ateniesi a spettatori che ‘assistono’ al processo deliberativo, più che parteciparvi. Negli *Acarnesi*, ad esempio, Diceopoli lamenta che «i pritani [...] giungeranno in ritardo» all’assemblea e che «faranno a gomitate precipitandosi tutti insieme a occupare i posti della prima fila».²⁷

2. *Quale demos per il demagogo?*

Dopo queste premesse, ci si può infine domandare: il *demos* è un soggetto reale, oppure è una costruzione metaforica del demagogo?

L’ambiguità della nozione risiede nel suo carattere sineddastico:²⁸ il termine *demos* può indicare tanto il ‘tutto’, quanto una ‘parte’ del popolo stesso. Piuttosto che alla ‘popolazione’ – primo significato di *demos*, dunque al ‘tutto’ – il demagogo sembra rivolgersi, a seconda delle circostanze, ad alcune sue componenti. Se i suoi discorsi mutano a seconda degli scopi, oltre all’auto-rappresentazione dell’oratore stesso, tra gli elementi che cambiano vi è anche il destinatario: il demagogo costruisce

²⁴ Corsivi miei, Th. III 38, 4-7.

²⁵ Cfr. Cariler 2011, 5-121.

²⁶ Cfr. Ar. *Ec.* vv. 193-212.

²⁷ Ar. *Ach.* vv. 23-27.

²⁸ Cfr. Mény, Surel 2001, 171.

di volta in volta diverse identità collettive, connotate da una qualche omogeneità tra gli elementi costitutivi, per potervi fare appello. Sono rappresentazioni diverse del 'popolo', di cui il demagogo isola un aspetto piuttosto che un altro. Qui tendo a sostenere che il demagogo crea nei suoi discorsi diverse categorie di *demos*, nelle quali – naturalmente – la gran parte dei suoi concittadini deve riuscire a riconoscersi.

Come sottolineeranno anche Mény e Surel nelle loro riflessioni sul populismo²⁹ – una delle specie moderne di demagogia – queste categorie sarebbero almeno tre: una prima propriamente politica, una seconda socio-economica, e un'ultima etnico-culturale.

2.1. *La cittadinanza*

Il primo *demos* che il demagogo costruisce come destinatario del proprio discorso è il soggetto collettivo propriamente politico: il 'popolo sovrano', ovvero l'intero corpo civico, giuridicamente costituito. Gli individui che ne fanno parte sono omogenei dal punto di vista politico perché – come mostra Aristotele nella sua «teoria della cittadinanza» – in ogni forma di governo il *polites* è definito come il titolare dei diritti politici. Questi ultimi mutano a seconda della *politeia*: in democrazia «il cittadino non è meglio definito in senso stretto da nient'altro che dall'aver parte [...] delle cariche (*archai*) [...] senza limiti temporali, come il giurato e il membro dell'assemblea».³⁰

Inoltre, la retorica è uno degli strumenti della demagogia: nell'omonima opera di Platone, Gorgia la definisce come il persuadere, attraverso i discorsi, proprio gli ecclesiasti, i buleuti e i giudici. Ovvero i cittadini democratici, secondo la categoria aristotelica.³¹ Ancorché il dialogo rimandi anche ad «altri assem-

²⁹ Cfr. Mény, Surel 2001, introduzione, capitolo IV.

³⁰ Arist. *Pol.* 1275 a.

³¹ Cfr. Pl. *Grg.* 452 e.

bramenti di folla»³² – è probabile che Platone pensasse a quelli religiosi, teatrali e sportivi –, nel *Gorgia* il riferimento agli organi democratici è esplicito. La retorica demagogica fa appello innanzitutto al popolo politico. In seno alle democrazie, dunque, una delle più diffuse forme di finzione consiste nel caratterizzare il regime stesso mettendo l'accento – in contrapposizione all'oligarchia – sul 'governo del *demos*', piuttosto che sugli aspetti procedurali.

2.1.2. *I cittadini apragmones*

La cittadinanza ha una sottospecie: nello specifico, infatti, il demagogo sembra rivolgersi non solo ai cittadini che s'interessano particolarmente di affari politici, ma anche agli 'annoia-ti', qualificati, nella *Repubblica*, come *apragmones*, «coloro che non si occupano di affari politici».³³ Così come l'apatico e disinteressato «cittadino non educato» di Bobbio può diventare elettore-cliente – quando l'agone politico diviene un «mercato»³⁴ –, così anche gli *apragmones* sono pronti a recarsi in assemblea quando i demagoghi fanno creder loro di poterne ricavare qualche vantaggio. Questo particolare *demos* si occupa di politica solo quando spera di ottenerne un beneficio.³⁵ Infatti, Platone descrive come i politicanti redistribuiscano al *demos* una quota delle fortune confiscate ai ricchi; trattenendone, tuttavia, la maggior parte per sé.

Anche Aristofane nelle *Vespe* sostiene che gli Ateniesi si comportino «come i raccoglitori di olive» salariati. Bdelicleone

³² Pl. *Grg.* 454 b, 454 e, 455 e.

³³ Pl. *Rep.* 565 a.

³⁴ Bobbio 1984, *passim*.

³⁵ Ieri come oggi, l'*apragmon* viene 'interessato' dagli abili comunicatori politici, si pensi al messaggio televisivo di Silvio Berlusconi per le elezioni regionali del 1995. Sul tema delle pensioni, si rivolge esplicitamente alle «care mamme, nonne e zie» cercando di 'tirarle' dalla propria parte: le donne costituirebbero una riserva voti lasciata – sino a quel momento – da parte, perché politicamente apatiche e più interessate allo spazio privato dell'*oikos* che a quello pubblico della *polis*.

afferma, ad esempio, che i demagoghi «promettono cinquanta medimmi di grano a testa. Ma sinora non [...] hanno dato niente, se si eccettuano i cinque medimmi di orzo [...], una misura alla volta; e a fatica».³⁶

I demagoghi tentano, dunque, di sottomettere le masse annoiate ai loro voleri con promesse ingannevoli e concedendo una qualche misera contropartita in cambio del consenso. Molti provvedimenti pubblici dell'Atene classica sono infatti interpretati, dal pregiudizio antidemocratico, come 'mezzucci' attraverso cui i politici si procurano i favori delle masse. Ciò che è interessante notare è che, come Aristofane in questo passo, nel *Gorgia* Platone menziona unicamente disposizioni finanziate con risorse pubbliche: le *phlyaria*³⁷ che gonfierebbero Atene sono, infatti, porti, mura, palazzi; ovvero edilizia pubblica.

2.2. *Gli autourgoi*

Il termine *demos* ha molteplici dimensioni semantiche: dunque può indicare anche soltanto una frazione della popolazione, generalmente gli strati più umili. Il secondo insieme che il demagogo crea nei suoi discorsi per potervi fare appello è, pertanto, composto da coloro che, nella *Repubblica*, sono chiamati *autourgoi*: ovvero chi «lavora con le proprie mani»³⁸ (e possiede poco). Si tratta di una categoria socio-economica, costruita per contrapposizione rispetto all'*élite* dei più abbienti, e lodata da Senofonte nell'*Economico*.³⁹ Una strategia abituale della comunicazione politica consiste nel rappresentare l'agone politico come dicotomico,⁴⁰ dunque la popolazione si divide in due ca-

³⁶ Ar. *V.* vv. 715-718.

³⁷ Cfr. Pl. *Grg.* 519 a. Viene in mente per lontana analogia il dibattito sul cosiddetto «bonus Renzi» che, in base al decreto legge 66 dell'aprile 2014, destina ottanta euro mensili alla busta paga dei lavoratori dipendenti – e categorie assimilate – con reddito lordo annuo inferiore a una certa cifra.

³⁸ Pl. *Rep.* 565 a.

³⁹ Cfr. Foucault 2005, 44.

⁴⁰ Cfr. Ferraro 1986, 93.

tegorie reciprocamente esclusive e congiuntamente esaustive, ovvero i ricchi e i poveri. Come sottolinea Aristotele, «ovunque i ricchi sono pochi e i poveri molti»,⁴¹ dunque il demagogo deve necessariamente tentare di garantirsi l'appoggio della frazione più grande dell'insieme dei titolari del potere politico. Del resto, gli strati meno ricchi della popolazione sono generalmente anche i meno preparati, giacché troppo impegnati nella loro *banauasia* per curarsi delle questioni pubbliche. Essi rimangono, quindi, forzatamente ignoranti – per lo meno in prospettiva politica – dunque facilmente ingannabili dai demagoghi. Questi ultimi sanno che la folla è facilmente suggestionabile da un'orazione proprio perché questi strati sociali sono composti da chi è *sprovveduto*, pur essendo titolare dei diritti legati alla cittadinanza, cioè non ha gli strumenti per resistere alla demagogia. Come si è accennato, la *Repubblica* mostra che – per sedurre la classe sociale più ampia – i demagoghi siano soliti ridistribuire una piccola parte dei beni confiscati ai cittadini facoltosi, cui imputano (strumentalmente) la colpa di ordire trame oligarchiche a danno della democrazia.⁴² Il demagogo si presenta, in questa situazione, come il *prostates* – guida e difensore – del suo gregge.

2.2.2. *La classe media*

Anche in questo caso, una specificazione è necessaria. A differenza del 'popolo sovrano' – che è un insieme giuridicamente costituito, e non solo forgiato nei discorsi dei demagoghi – la categoria degli *autourgoi* è caratterizzata da confini molto sfumati. Essa può includere vari strati: dagli individui più disagiati sino al cosiddetto 'ceto medio'. In realtà più che ai poveri il demagogo si rivolge agli uomini ateniesi con modeste sostanze come ai più 'moderati', quindi i migliori, della società.

⁴¹ Arist. *Pol.* 1279 b.

⁴² Cfr. Pl. *Rep.* 565 b e seguenti.

Si trova un appello alla 'classe media' nelle *Supplici* di Euripide, tragedia in cui, dietro al regime di Teseo, in realtà è descritta una democrazia: il re afferma che Atene è libera, non è retta da un tiranno, bensì governata dal *demos*, e che grazie alle leggi isonomiche e alla *parrhesia* in essa vige eguaglianza di diritti tra ricchi e poveri, forti e deboli, potenti e umili.⁴³ Il *basi-leus* stesso si rappresenta in un modo ambiguo, da cui traspaiono anche aspetti del demagogo, come là dove dichiara di essere in grado di guidare il popolo senza lasciarsi dominare dalle folle, così come il Pericle tucidideo.⁴⁴ Da un lato afferma che il potere decisionale non è nelle sue mani ma in quelle della cittadinanza, dall'altro ritiene di essere padrone di argomenti efficaci per persuadere i concittadini, che sono benevoli nei suoi confronti perché riconoscenti che egli abbia conferito – o meglio, donato – loro la titolarità del *kratos*, e questo *kratos* del *demos* consiste, secondo le parole di Teseo, nel diritto di parola, nell'*eleutheria* e nell'*isopsephon*, l'eguale diritto di voto.⁴⁵

Quel che è più interessante ai fini del nostro discorso è la rappresentazione della città divisa in tre parti sociali: agli estremi vi sono i ricchi – in balia della propria *pleonexia* – e i poveri, questi ultimi privi di mezzi di sussistenza e facili vittime della demagogia dei *poneroi prostatai*. Fra gli uni e gli altri, poi, emerge un *meros* «che sta nel mezzo», cui Teseo si riferisce come ai «custodi della *politeia*», che mantengono l'equilibrio e le sorti della comunità.⁴⁶ Questa idea è fondamentale nel modello normativo aristotelico di *politeia* come specie di regime: nella *Politica* lo stagirita prescrive una *mixis* di oligarchia e demo-

⁴³ Cfr. E. *Suppl.* vv. 403-408, 426-462.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, vv. 350-353, Th. II, 65, 8.

⁴⁵ Cfr. E. *Suppl.* vv. 350-353. Il termine *isopsephon* è composto da *ison* e *psephos*. Quest'ultimo era una piccola pietra adoperata come gettone di voto, la cui radice si trova anche in *psephisma*. Lo stesso termine è usato anche da Tucidide nel «programma di guerra» pericleo in riferimento ai lacedemoni (cfr. Th. I 141, 6) e da Platone nelle *Leggi*, in riferimento al «voto» della *ge-rouisia*, dello «stesso valore [...] di quello dei re» spartani (Pl. *Lg.* 692 a).

⁴⁶ Cfr. E. *Suppl.* vv. 236-245.

crazia, della quale manterrebbe ciò che è in grado di far prevalere la classe media; perché, secondo Aristotele, se «la misura e la medietà [sono] l'ottimo», ne consegue che «anche dei beni [...] il possesso moderato è il migliore di tutti, perché» i cittadini medi «non bramano le altrui cose, come i poveri, né gli altri le loro, come fanno appunto i poveri dei beni dei ricchi».⁴⁷

2.2.3. *Il cittadino medio*

Degli *autourgoi* fa parte l'uomo medio, anche in un altro significato del termine, ovvero il cittadino comune: stereotipato e forse non totalmente sprovveduto come vorrebbe il demagogo, quanto piuttosto anche accorto e smalzato. I *Cavalieri* sono la commedia di Aristofane in cui viene 'smascherata' la figura del demagogo. Qui il poeta fa dichiarare a Demo, personificazione del popolo, di non essere impreparato, quanto piuttosto di fingersi ingenuo per approfittare dei favori dei demagoghi, verso cui non prova alcuna riconoscenza: «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».⁴⁸ La critica che Aristofane muove alla democrazia non è quella tradizionale: Demo protesta di non essere sprovveduto, bensì di comprendere ciò che è nel proprio interesse.⁴⁹ Quest'analisi del commediografo si avvicina agli argomenti dell'«oligarca intelligente» pseudo-senofonteo. L'anonimo autore ammette che gli Ateniesi – pur dando «in tutti i campi, più spazio alla canaglia, ai poveri, alla gente del popolo, anziché alla gente per bene»⁵⁰ – conservano efficacemente il loro sistema, e riescono a far funzionare la loro *politeia* evitando che perda di vigore; benché si occupino di politica solo in vista di un tornaconto.

⁴⁷ Arist. *Pol.* 1295 b.

⁴⁸ Ar. *Eq.* vv. 1123-1130.

⁴⁹ Anche se forse – fuor di metafora – Aristofane sembra voler avvertire i concittadini di stare all'erta, poiché è sin troppo facile raggirarli.

⁵⁰ Ps.-X. *Ath.* I 4.

2.3. *L'ethnos*

Un ultimo *demos* che il demagogo crea è l'*ethnos*, quello che oggi si potrebbe chiamare – con un anacronismo – il ‘popolo-nazione’. Questi individui sono omogenei tra loro dal punto di vista etnico-culturale, dunque sia per la (presunta) comune discendenza, sia per elementi storici, linguistici, religiosi; per costumi e consuetudini.

La comunità autoctona è una categoria pensata in contrapposizione a un qualche insieme di stranieri che ne minacciano la ‘purezza’: cioè l'identità o l'integrità. Mantenere la popolazione coesa contro un nemico comune – ed eventualmente impegnata in una guerra esterna – è un tipico mezzo del potere politico per sfogare la rabbia popolare ed evitare la *stasis*, o meglio: impedire che la popolazione stessa insorga contro il potere costituito.⁵¹ Questo tipo di appello al popolo-nazione sarà tipico in particolare della retorica nazionalistica che accompagnerà la genesi degli stati moderni. Oggi un esempio è costituito dai cosiddetti populismi di destra affermatasi in Europa dagli anni Novanta del secolo scorso.⁵²

Tuttavia, l'appello all'*ethnos* è già presente anche nella retorica classica: si pensi al *logos epitaphios*, orazione funebre in onore dei combattenti caduti. Probabilmente, chi teneva un epitaffio non lo conservava in forma scritta: la maggior parte delle

⁵¹ Scriverà, ad esempio, Voltaire sul popolo romano: «i grandi e il popolo erano sempre divisi [...]. Il Senato di Roma, che aveva l'ingiusto ed esecrabile orgoglio di non voler spartire nulla con i plebei, non conosceva altro mezzo, per allontanarli dal governo, che quello di tenerli sempre impegnati in guerre all'estero. Consideravano il popolo come una bestia feroce che andava aizzata contro i vicini per paura che divorasse i suoi stessi padroni». Voltaire 1987, 36. Si noti come, nella storia del pensiero occidentale, s'incontrino frequentemente paragoni tra il soggetto collettivo popolo e un animale forte e imponente. Nel pensiero dell'Ellade classica si trovano numerosi paragoni tra la figura del popolo e animali selvatici soprattutto nelle opere degli autori anti-democratici (a titolo d'esempio cfr. Pl. *Lg.* 666 e; *Rep.* VI); si tratta, dunque, d'immagini rilevanti nell'analisi della demagogia.

⁵² Cfr. Salmorán 2017, 193-200.

orazioni funebri superstiti sembrano creazioni letterarie, piuttosto che testi realmente pronunciati, tuttavia è un modello stilistico tradizionale, che segue uno schema intessuto di motivi autocelebrativi,⁵³ in uno stile retorico che, nel tempo, sarà usato spesso in chiave demagogica. Oltre all'encomio delle vittime, in questi testi trova posto anche un'apologia di Atene, molto idealizzata: se ne ripercorre la storia, reale e leggendaria, al fine di mostrare la funzione della città in relazione agli altri Elleni. Tra i vari *topoi* caratteristici si trovano richiami all'origine autoctona, all'antichità della patria e – ovviamente, data la *ratio* del discorso – al valore militare.

Per quanto riguarda gli argomenti legati al sangue, la patria è spesso paragonata a una madre, generatrice di una stirpe valorosa *kata physin*, «per natura».⁵⁴ Un esempio è il *Menesseno* platonico, per quanto controverso possa essere questo epitaffio.⁵⁵ Gli Ateniesi sarebbero etnicamente superiori, non solo rispetto ai barbari ma anche in confronto agli altri Greci, proprio in ragione dell'origine – 'radicata' nella leggenda – dei loro antenati. In questo genere di oratoria, gli argomenti mitici si fondono e confondono con quelli storici, nella rassegna delle imprese del popolo-*ethnos*. Nel *Panegirico*, per alcuni argomenti accostabile a un epitaffio, Isocrate lega l'elemento etnico con quello storico,

⁵³ Cfr. Canfora 2011, *passim*.

⁵⁴ Pl. *Men.* 237 a.

⁵⁵ Usualmente il *Menesseno* è interpretato dai filologi come un testo dalla intenzione parodica, una satira del genere epitaffio in generale e del testo pericleo in particolare. Fermo restando che è ovviamente innegabile la *vis* ironica (si pensi alla dichiarazione di Aspasia, riportata da Socrate, sulla guerra civile: «furono le nostre stesse divisioni interne, non gli altri, a vincerci. Sì, invitti noi siamo ancora oggi nei confronti di questi nemici: siamo noi, invece, che abbiamo vinto noi stessi, e da noi stessi siamo stati sopraffatti». Pl. *Men.* 243 d-e); nel *Menesseno*, tuttavia, ci sono temi che vanno oltre il discorso pericleo, rendendo la composizione originale (ad esempio la nozione di eguaglianza di nascita, l'*isogonia*, cfr. Pl. *Men.* 238 e-239 a). Il dialogo platonico potrebbe anche essere un'*exercitatio* di ripetizione di argomenti – parallelo ad esempio allo studio dell'argomentazione di Protagora – in cui il filosofo esplora quali potrebbero essere i fondamenti teoretici della posizione prodemocratica. Cfr. Canfora 2011, 8-20; Bertelli 2005, 344-348.

dunque culturale, asserendo come Atene «ha fatto sì che il nome di Greci non indichi più la stirpe, ma la cultura, e [che] siano chiamati Elleni gli uomini che partecipano della [...] forma culturale (*paideia*) più di quelli che condividono la [...] stessa origine etnica».⁵⁶

Dagli elementi culturali seguono quelli politici: il primato di Atene è innanzitutto nelle tradizioni e nella *paideia* e, di conseguenza, diventa anche superiorità politica. Il supposto primato culturale e politico della città è atto a legittimare, in ultima istanza, l'egemonia e l'imperialismo ateniese sull'Ellade. Tra questi *topoi* è diffuso l'elogio dell'ordinamento politico: celebre l'affermazione che Tucidide mette in bocca a Pericle nel suo epitaffio: per quanto riguarda la democrazia, «la città nostra è, nel suo complesso, una viva scuola per la Grecia».⁵⁷

Che il *demos* sia prima di tutto un'etnia è pacifico, ma non necessariamente questa categoria trova una proiezione giuridica. Per passare, dunque, dai discorsi demagogici agli allettamenti materiali, si potrebbe sostenere che Pericle intenda (demagogicamente?) concedere all'*ethnos* questa identità giuridica. Con il suo primo provvedimento – in base al quale «non faceva parte della cittadinanza chi non fosse nato da genitori regolarmente iscritti tra i cittadini»⁵⁸ – Pericle rivendica la discendenza come fattore politico.

3. Il *demos-platea*

Nelle opere classiche si rileva un comportamento adattivo del demagogo alle reazioni del *demos*: a una prima impressione, il «baricentro» del rapporto di potere sembrerebbe essere nelle reazioni dell'uditorio, piuttosto che nei discorsi dell'oratore. Lo osserva Socrate nel *Gorgia*, sostenendo che il giovane retore Callicle parli al *demos* come se ne fosse innamorato:

⁵⁶ Isocr. *Panegirico*, 50. Traduzione leggermente modificata.

⁵⁷ Th. II 41.

⁵⁸ Arist. *Ath.* 26.

tu ed io proviamo ora il medesimo affetto, innamorati, come siamo, ciascuno di due oggetti [...], tu del demo ateniese e io di Demo figlio di Pirilampo. Ebbene, in ogni circostanza ho la sensazione che tu [...] qualunque cosa dica, qualunque cosa sostenga l'oggetto del tuo amore, non sei capace di opporti, ma ti lasci cambiare da cima a fondo. Nell'assemblea popolare, se, dopo il tuo discorso, il demo ateniese ti dà torto, tu cambi subito parere e dici quello che esso vuole [...]. No, tu non sai opporti alle voglie, ai punti di vista degli oggetti del tuo amore, tanto che se qualcuno, ascoltando ciò che tu volta a volta dici per influenza di questi, si stupisse per le contraddizioni in cui vieni a cadere tu, se proprio volessi dire la verità, dovresti rispondergli che fino a quando non s'impedirà ai tuoi amori di parlare come parlano, anche tu non potrai parlare se non come parli.⁵⁹

Tuttavia, pensando all'ipocrisia di un demagogo che dichiari, come nei *Cavalieri*, «Demo, sono innamorato di te, ti voglio bene; solo io ho cura di te»,⁶⁰ sembra piuttosto che l'oratore saggi l'opinione pubblica, cercando d'individuare il modo di ottenere reazioni positive. Presentarsi come uno del popolo – e soprattutto come un *philopolis* – è, infatti, un *topos* del discorso politico. Come osserverà Thomas Hobbes, la «reputazione di amare il proprio paese», la «popolarità», è una forma di potere, perché attrae a sé coloro «che hanno bisogno di protezione».⁶¹

Da questa strategia demagogica consegue il tipico comportamento che porta l'oratore di tutti i tempi a tornare sui propri passi smentendo addirittura le sue affermazioni, quando ritiene gli possa essere utile. Il politicante prima 'sonda' il sentire della massa, puntando al gradimento dei molti, poi si adatta quando conviene, cercando di anticipare l'evolversi delle inclinazioni popolari.

Come si è già mostrato, a seconda delle esigenze, il demagogo 'tocca corde' differenti dell'uditorio, ovvero asseconda at-

⁵⁹ Pl. *Grg.* 481 d-482 a.

⁶⁰ Ar. *Eq.* vv. 1341-1342.

⁶¹ Hobbes 2013, X, *potere*. Un esempio dalla storia contemporanea è il discorso del 1994 con cui Berlusconi annuncia di volersi occupare della cosa pubblica: «L'Italia è il Paese che amo». Il testo completo è fruibile nella sezione *Politica* del sito internet del quotidiano «La Repubblica», pubblicato il 22/01/2004 <http://www.repubblica.it/2004/a/sezioni/politica/festaforza/discesa/discesa.html>

teggiamenti diversi per suscitare *sympatheia*. 'Inventa' più 'popoli', ai quali si presenta come unico interprete della volontà, proprio in ragione dell'empatia che riesce a creare. Facendosi portavoce della cosiddetta volontà generale, il demagogo dà all'oggetto *demos* lo *status* di soggetto decidente. Ma si tratta di una finzione, giacché il *demos* non esiste, se non per metafora. L'uditorio del demagogo non è necessariamente un'unità, dunque non può avere una sola volontà: è il demagogo che lo fa credere ai concittadini allo scopo di 'trascinarli'.

Se la costruzione dei diversi popoli è un artificio retorico, qual è l'unico *demos* riconosciuto dal demagogo? Qual è l'aspetto della popolazione che ritiene più rilevante ai fini della sua azione?

Vi sono brani del *Gorgia* in cui Platone paragona i demagoghi ad attori e il *demos* al pubblico. Socrate sostiene che l'arte della parola, «è una specie di orazione popolare»: quindi, come i poeti vogliono «suscitare il gradimento degli spettatori», così anche il discorso del demagogo sarebbe, nelle parole del filosofo, «una specie di retorica che ha per spettatore tutto un popolo». ⁶² Sono fuor di dubbio la capacità e l'efficacia del teatro nell'influenzare l'opinione pubblica dell'epoca: ⁶³ si pensi all'*Apologia di Socrate*, dove Platone ricorda il rilievo della commedia *Le nuvole* nel processo che fu fatale al suo maestro:

«Socrate è colpevole e impiccione in quanto esplora sia le cose sotterra sia quelle nel cielo e rende più forte il ragionamento più debole, e ad altri insegna queste stesse cose». Che sia questo, all'incirca, il senso avete potuto vedere voi stessi nella commedia di Aristofane, dove un tal Socrate si dondolava e diceva di vagare per l'aria e cianciava di tante altre sciocche. ⁶⁴

Portando ad esempio proprio il celebre *Gorgia*, inoltre, nel quarto libro della *Retorica*, all'oratore in cerca di strumenti per persuadere Aristotele prescrive la cura dell'*hypokrisis*, la recita-

⁶² Pl. *Grg.* 502 c-d.

⁶³ Canfora 2014, *passim*.

⁶⁴ Pl. *Ap.* 19 b-c.

zione.⁶⁵ Ancora Le Bon rileverà, secoli dopo, che è proprio il teatro il mezzo comunicativo che riesce a colpire l'immaginazione popolare in maniera più incisiva.⁶⁶

Il discorso demagogico si configurerebbe, pertanto, come una rappresentazione e di conseguenza il demagogo sembrerebbe considerare i propri concittadini alla stregua del pubblico che siede a teatro. Malgrado il fatto che il demagogo muti il destinatario cui fa appello a seconda delle sue esigenze – e al di là dei 'popoli' cui strumentalmente si riferisce – si può concludere egli si rivolga all'uditorio, che considera *anoetos* e addomesticabile, come se lo ritenesse, in ultima analisi, un *demos-platea*.

Bibliografia

- L. Bertelli, *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)*, in Platone, *Repubblica*, vol. VI, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 295-396.
- N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984.
- N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1999.
- L. Canfora, *Demagogia*, Sellerio, Palermo 1993.
- L. Canfora, *Il corpusculum degli Epitaffi ateniesi*, «Quaderni di storia», 74, XXXVII (2011), pp. 5-24.
- L. Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Laterza, Bari 2014.
- P. Cariler, *Introduzione*, in Demostene, *Orazioni*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 5-121.
- W.R. Connor, *The new politicians of Fifth-Century Athens*, Hackett publishing company, Indianapolis 1971.
- J.K. Davies, *La Grecia classica*, Il Mulino, Bologna 1978.
- K.J. Dover, *Aristophanic Comedy*, University of California press, Berkeley L. A. 1972.

⁶⁵ Cfr. Arist. *Rh.* 1413 b-1414 a.

⁶⁶ Cfr. Le Bon 1895, livre I, chapitre III, § 3.

- G. Ferraro, *Strategie comunicative e codici di massa*, Loescher, Torino 1986.
- M.I. Finley, *Athenian demagogues*, in Id. (ed.), *Studies in Ancient Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1974, pp. 1-25.
- M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 2005.
- T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. G. Micheli, Rizzoli, Milano 2013.
- G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Alcan, Parigi 1895.
- Y. Mény, Y. Surel, *Populismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2001.
- P. Mindus, *Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*, FUP, Firenze 2014.
- L.G. Moliterno, *Quale demagogia? Riflessioni a partire da Platone*, «Teoria politica», 6 (2016), pp. 361-381.
- J. Ober, *Mass and élite in democratic Athens. Rethoric, ideology and the power of the people*, Princeton University Press, Princeton 1989.
- P.P. Portinaro, *Ethnos e demos. Per una genealogia del populismo*, «Meridiana», 77 (2013), pp. 47-65.
- M.G. Salmorán, *Populismo. Un'analisi storico-concettuale*, tesi di dottorato di ricerca, Torino 2017.
- J.A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, trad. it. E. Zuffi, Etas, Milano 1977.
- Voltaire, *Lettere filosofiche*, Mondadori, Milano 1987.

Opere antiche

- Anonimo Ateniese (Pseudo-Senofonte), *Il sistema politico ateniese*, testo gr. E.C. Marchant (OCT, Oxford 1920), trad. it. L. Canfora, Sellerio, Palermo 1982.
- Aristofane, *Commedie*, trad. it. G. Mastromarco, UTET, Torino 2007.
- Aristotele, *Politica*, trad. it. R. Laurenti, Laterza, Bari 2014.

- Aristotele, *Politica (libro III)*, trad. it. P. Accattino, M. Curnis, L'erma di Bretschneider, Roma 2013.
- Aristotele, *Retorica*, trad. it. M. Donati, Mondadori, Milano 1996.
- Demostene, *Orazioni*, testo gr. M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris 1975-1976; trad. it. I. Sarini, Rizzoli, Milano 2011.
- Euripide, *Supplici, Elettra*, testo gr. J. Diggle, Oxford 1981, trad. it. S. Fabbri, Mondadori, Milano 2010.
- Isocrate, *Orazioni*, trad. it. C. Ghirga, R. Romussi, Rizzoli, Milano 2011.
- Omero, *Iliade*, trad. it. G. Cerri, Rizzoli, Milano 1998.
- Platone, *Apologia di Socrate*, trad. it. M.M. Sassi, Rizzoli, Milano 1994.
- Platone, *Gorgia*, testo gr. J. Burnet, Les Belles Lettres, Paris 1920, trad. it. F. Adorno, Laterza, Bari 2010.
- Platone, *Le Leggi*, trad. it. F. Ferrari, S. Poli, Rizzoli, Milano 2007.
- Platone, *Menesseno*, trad. it. F. Adorno, Laterza, Bari 2008.
- Platone, *Repubblica*, trad. it. M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1998-2010.
- Senofonte, *Economico*, Rizzoli, Milano 1991.
- Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, trad. it. E. Savino, Garzanti, Milano 2013.

VALENTINA PAZÉ

CITTADINANZA E DIRITTI, TRA ANTICHI E MODERNI

1. *La parola mancante*

Per inquadrare il tema del rapporto tra gli antichi e i diritti, può essere utile prendere le mosse da una citazione piuttosto nota, tratta da un volume del filosofo scozzese Alasdair MacIntyre:

non c'è nessuna espressione nelle lingue antiche e medioevali correttamente traducibile con la nostra espressione “un diritto” (*a right*) fin quasi al termine del Medio Evo; non c'è nessun mezzo per esprimere questo concetto in ebraico, greco, latino o arabo, classici o medioevali, prima del 1400 circa, per non parlare della lingua anglosassone e del giapponese dove bisogna aspettare la metà del diciannovesimo secolo.¹

MacIntyre viene solitamente annoverato tra gli esponenti del comunitarismo, un indirizzo di filosofia politica e morale che ha sviluppato una critica agguerrita nei confronti del paradigma meccanicistico tipico dell'età moderna, rivalutando elementi della concezione organicistica classica.² Una tesi che si incontra con una certa frequenza negli autori che si rifanno a questa corrente di pensiero è quella dell'origine occidentale dei diritti proclamati come universali dalla Dichiarazione del 1948 e da analoghi documenti internazionali, che sarebbero in effetti estranei a gran parte delle culture extra-europee e americane. Nel brano

¹ MacIntyre 1988, 90. Aveva già attirato l'attenzione su questa ‘sweeping declaration’ Fred Miller, in Miller 1995, 91. Sulla stessa citazione sono tornati Tierney 2002 e Barberis 2008.

² Sui grandi paradigmi cui possono essere ricondotte le visioni del mondo elaborate nella cultura occidentale, cfr. Bovero 2013.

citato, la prospettiva privilegiata è però soprattutto quella dia-cronica. MacIntyre non insiste sull'eccezionalità della cultura occidentale rispetto a quelle sviluppatesi in altre aree geografiche, ma sull'origine prettamente moderna dei diritti. Così specificata, la tesi del particolarismo dei diritti non è nuova, avendo avuto sostenitori autorevoli tra gli studiosi di storia della filosofia, come Norberto Bobbio. L'età dei diritti è, per Bobbio, l'età moderna: l'età in cui viene rovesciata la prospettiva a partire dalla quale il mondo antico e medievale guardava prevalentemente alla società e allo Stato, con il passaggio dal modello aristotelico al modello hobbesiano, dal primato della comunità a quello dell'individuo, dalla priorità dei doveri a quella dei diritti³. Una autentica 'rivoluzione copernicana' che si è compiuta per gradi, prima nella storia del pensiero, a partire da Hobbes, poi in quella politica, con la rivoluzione francese, ma a cui si può guardare, retrospettivamente, come a un vero e proprio spartiacque nella storia della cultura occidentale.

Se questa posizione appare oggi largamente condivisa, sono gli argomenti usati da MacIntyre – e la perentorietà con cui li brandisce – a suscitare perplessità. La tesi che le lingue antiche siano totalmente prive di risorse per esprimere il concetto di diritto, se riferita al latino, appare francamente sorprendente. Non esiste forse in latino la parola *ius*? Non risale forse al diritto romano la teorizzazione di un'ampia gamma di 'diritti', reali e personali, che ancora oggi costituiscono l'oggetto del diritto civile? Spostandosi all'età medievale, che dire della *Magna Charta*? In questo documento redatto in latino nel 1215 – nella forma della 'graziosa concessione' da parte di re Giovanni – vengono riconosciuti tutta una serie di *iura ac libertates* che costituiscono ancora oggi il nucleo dell'*habeas corpus*. Difficile da comprendere è anche – come ha osservato Mauro Barberis – il riferimento di MacIntyre alla cultura anglosassone «prima della metà del diciannovesimo secolo», che sembra ignorare l'intensa

³ Bobbio 1973 e 1990.

attività dei giudici di *common law* a tutela di un'ampia gamma di *rights* fin dall'XI secolo.⁴

Quando sostiene che le lingue antiche – latino compreso – non dispongono delle risorse per esprimere «ciò che noi intendiamo per diritto», MacIntyre si riferisce comunque alla nozione di diritto naturale, che spetta all'essere umano in quanto tale.⁵ Sarebbe questo il concetto assolutamente impossibile da rintracciare nel pensiero antico. Più radicale è la posizione di chi ha sostenuto che ai romani fosse estranea la stessa – meno impegnativa – nozione di diritto soggettivo, inteso come facoltà o potere attribuito al soggetto dal diritto, o come interesse giuridicamente protetto. È la tesi sostenuta fin dagli anni Cinquanta da Michel Villey, contro la dottrina fino ad allora dominante, che dava per pacifica la nascita della nozione di diritto soggettivo proprio nel diritto romano, confondendo – secondo Villey – il diritto romano classico con le elaborazioni dottrinali successivamente messe a punto dai romanisti⁶.

Nel corpus filosofico-giuridico romano – sostiene Villey – la parola *ius* viene innanzitutto usata per designare il diritto in senso oggettivo, inteso come complesso di norme, come nelle espressioni *ius naturale*, *ius civile*, *ius gentium*. Non esistono definizioni esplicite di *ius* in senso soggettivo nelle *Institutiones* di Gaio o nel corpus giustiniano, né elaborazioni filosofiche sul tema. La nozione di diritto soggettivo, «logicamente incompatibile col diritto naturale classico» e «sconosciuta alla scienza giuridica romana», dovrebbe attendere, per affermarsi, la svolta nominalistica e individualistica che si compie a partire da Occam.⁷ Come spiegare allora le occorrenze in cui *ius* sembra indicare l'analogo di ciò che noi oggi chiamiamo diritto soggettivo, come nelle espressioni *ius successionis*, *ius utendi fruendi*,

⁴ Barberis 2008, 128n e pp. 132-137 sulle origini giurisprudenziali dei diritti inglesi.

⁵ MacIntyre 1988, 89-90.

⁶ Cfr. Villey 1962, 1983 e 1985.

⁷ Villey 1985, 196. Per una critica di questa cronologia, cfr. per lo meno Tuck 1979 e Tierney 2002.

ius obligationis, e simili? Villey risponde sostenendo che in questi casi il significante *ius* si riferisce a una «cosa», non al «potere di un soggetto su una cosa». Lo *ius* sarebbe la parte che spetta a ciascuno secondo giustizia (che consiste nell'attribuire a ciascuno il suo: *suum ius cuique tribuere*).⁸ Una parte, tra l'altro, che non necessariamente corrisponde a qualche cosa di favorevole al soggetto, se è vero che lo *ius* del parricida consisteva nell'essere gettato nel Tevere in un sacco pieno di vipere o che Gaio prevede uno *ius non extollendi*, consistente nel 'diritto' (che noi qualificheremmo piuttosto come un dovere) di non sopraelevare il proprio edificio per non pregiudicare la vista altrui.⁹

Gli argomenti di Villey qui sommariamente richiamati sono stati oggetto di molte discussioni e di molte critiche, fin dalla loro prima proposizione.¹⁰ Lo stesso pensatore francese, cui è stata obiettata tra l'altro una certa selettività nell'uso delle fonti, è stato alla fine costretto a riconoscere che nell'uso comune della lingua latina e nei testi letterari, fin dall'età classica, *ius* si è ben presto allontanato dall'accezione tecnica dei giuristi, finendo col designare una *potestas*.¹¹ Oggi è largamente accettata l'idea che all'esperienza giuridica romana non fosse estranea «la consapevolezza dell'esistenza di posizioni giuridiche soggettive (ora espresse semplicemente col segno 'ius', ora, almeno in parte, ricondotte alla nozione di *res incorporales*)», anche se ciò

⁸ Villey 1962, 180ss.

⁹ Villey 1983, 77. L'esempio del parricida è riportato da Tierney 2002, 33. Ci si può chiedere se questa teoria possa valere per lo *ius connubi* o per gli *iura suffragi et honorum*, che sembrano proprio indicare 'poteri' di fare o non fare qualcosa, conferiti ai soggetti da norme giuridiche. È significativo che di questi diritti Villey non si occupi, se non per sostenere, genericamente, che le molte *potestates* di cui godevano i cittadini romani non erano concepite come «diritti», ma come «fatti extra-giuridici» e «libertà naturali» (Villey 1985, 200-201). Una tesi poco convincente, che sembra ignorare la stessa distinzione tra *ius* e *factum*.

¹⁰ Cfr. ad esempio Pugliese 1954; Tierney 2002; Stolfi 2006a; Marchettoni 2012.

¹¹ Villey 1985, 204.

non sfociò mai nell'elaborazione della categoria unitaria di «diritti soggettivi».¹²

2. I diritti in Grecia

Che dire tuttavia del mondo greco? A proposito della Grecia, e specificamente dell'Atene democratica – su cui concentrerò la mia analisi – le tesi di MacIntyre, Villey e molti altri sembrano essere più plausibili e sono certamente più condivise. Se in latino esiste *ius*, ed è difficile negare che sia usato anche in un'accezione soggettiva, il greco non dispone di una parola corrispondente. Ma non dispone neanche di un vocabolo specifico per indicare il diritto in senso oggettivo, distinto dalla morale (si pensi all'ambivalenza della formula *to dikaion*). Non si è sviluppato inoltre ad Atene niente di paragonabile alla scienza giuridica dei romani, per motivi noti, legati alla particolare configurazione dei processi, dove il protagonista è sempre il cittadino comune, sia esso parte di una giuria o parte in causa, non un tecnico del diritto come a Roma. Insomma, con riguardo all'esperienza giuridica, sembra esservi ben poca continuità tra Atene e Roma. E ancor più tra Atene e noi.

Ecco allora che Emanuele Stolfi può sostenere senza mezzi termini che la «libertà (di fatto anche non esigua)» del cittadino greco «non fu mai configurabile nei termini di un 'diritto soggettivo', che fosse possibile contrapporre alla polis».¹³

Se per noi il 'diritto soggettivo' si delinea [...] come fascio di 'poteri della volontà' riconosciuti al soggetto nel mondo giuridico, e tutelati sul piano del 'diritto oggettivo', questo è reso possibile (e in certo modo necessario) dalla contestuale presenza, nell'esperienza moderna, di una duplice soggettività forte, privata e pubblica: quella dell'individuo, inteso appunto come 'soggetto di diritto', e quella dello Stato (produttore per eccellenza del 'diritto oggettivo').¹⁴

¹² Stolfi 2015, 394.

¹³ Stolfi 2006b, 60.

¹⁴ Ivi, 60-61.

Né l'una né l'altra «soggettività forte», indispensabile perché emerga la nozione di diritto soggettivo, sussisterebbe nel mondo greco. Non diversamente Alberto Maffi ha sostenuto: «Parlare di diritti (soggettivi) per il mondo antico è certamente un anacronismo». Salvo poi stemperare tale affermazione, aggiungendo che sono pur sempre rinvenibili, nella cultura classica, greca e romana, «aspettative cognitive e normative, che possono essere legittimamente considerate un sistema embrionale di 'diritti'». ¹⁵

Altri studiosi hanno espresso posizioni più possibiliste. Josiah Ober ha coniato la formula *quasi rights* per riferirsi ad alcune immunità e libertà riconosciute dalla legge, ad Atene, a cittadini e non cittadini, oltre che ai diritti politici riservati esclusivamente ai cittadini. «Quasi» perché gli Ateniesi «non pensarono mai che i diritti avessero una esistenza universale e metafisica, che derivassero da Dio o dalla natura». ¹⁶ Una tesi – si potrebbe commentare – che i teorici dei diritti contemporanei di orientamento giuspositivista potrebbero tranquillamente sottoscrivere. Ancora più netto nel negare l'estraneità del mondo greco al linguaggio dei diritti individuali è Mogens Herman Hansen. Nella sua classica opera sulla democrazia ateniese del IV secolo, Hansen invita esplicitamente a evitare di servirsi di espressioni come 'sovranità', 'uomo politico', 'partito politico' per descrivere la vita delle *poleis* greche, ma ricorre senza problemi alla parola 'diritti' per designare alcune delle libertà e dei poteri di cui godevano i cittadini ateniesi e, in alcuni casi, anche i non cittadini. ¹⁷

Passando dalla storia delle istituzioni alla storia del pensiero, non si può infine non ricordare la discussione suscitata dalle tesi di un fortunato volume di Fred D. Miller. Adducendo argomenti linguistici e testuali, l'autore ha sostenuto non solo la reperibilità in Aristotele di una famiglia di concetti, tra loro logicamente

¹⁵ Maffi 2011, 9.

¹⁶ Ober 2005, 96.

¹⁷ Hansen 2003, 10; 120.

correlati, che corrisponderebbero alle varie figure dei diritti soggettivi, ma la possibilità di ricavare dalle sue opere una vera e propria teoria dei 'diritti naturali'. Con questa espressione Miller non intende ovviamente diritti che spettano all'individuo in una ipotetica condizione pre-politica – come nel modello hobbesiano – ma facoltà, poteri, immunità riconosciute al membro della *polis* (intesa come comunità *kata physin*) sulla base di una teoria della giustizia anch'essa 'naturale', non convenzionale. Tra questi diritti vi sarebbe innanzitutto il «diritto alla felicità» e al «perfezionamento morale», su cui si fonderebbero in ultima analisi i diritti politici e il diritto di proprietà.¹⁸

3. *Intermezzo metodologico*

Prima di provare a entrare nel vivo del problema esaminando le ragioni degli uni e degli altri, può essere utile dedicare qualche riga a un intermezzo metodologico. Breve, limitato a due sole osservazioni.

Primo: dal confronto con la letteratura sul tema è facile accorgersi che gli stessi studiosi che dialogano tra loro e si interrogano sull'esistenza della nozione di diritti in Grecia, e specificamente ad Atene, non sempre muovono da un significato condiviso di tale parola, e non sempre sono guidati dagli stessi interrogativi teorici. Talvolta cercano nei testi antichi indizi che consentano di ricostruire vere e proprie teorie dei diritti; altre volte si limitano a inseguire testimonianze dell'occorrenza del lessico dei diritti nel linguaggio ordinario. Alcuni identificano i diritti, più o meno consapevolmente, con i diritti *umani*, che oggi le costituzioni e i documenti internazionali riconoscono universalmente a tutte le persone, altri con i diritti *soggettivi*, variamente concepiti e definiti. Alcuni danno per scontato che i diritti poggino su un fondamento assoluto, naturale o religioso,

¹⁸ Miller 1995, 221-222 e 2005. Cfr. le critiche di Keyt 1996, Gill 1996 e la replica di Miller 1996.

altri ragionano di diritti in termini di pretese, poteri e libertà riconosciuti dal diritto positivo.

Il problema della stipulazione di definizioni chiare e condivise si pone tutte le volte che ci si interroga su continuità e discontinuità esistenti tra diverse epoche. Gli storici del pensiero politico hanno a lungo discusso sulla genesi del concetto di 'Stato', chiedendosi se possa essere retrodatata a epoche precedenti alla nascita del moderno Stato-nazione. La risposta dipende, ovviamente, dalla nozione da cui si prende le mosse. Se frughiamo negli archivi e nelle biblioteche di antichistica con in mente la definizione weberiana, che rinvia non solo al monopolio della forza legittima, ma a un apparato amministrativo centralizzato che assolve tutta una serie di funzioni, è chiaro che la ricerca risulterà infruttuosa. Se muoviamo da un'accezione più ampia, o semplicemente diversa nel suo nucleo di senso, il discorso cambia e ci potrà accadere di rinvenire tracce della 'cosa' anche prima che sia comparso il 'nome' per esprimerla. È la conclusione cui giunge Bobbio, quando osserva che «un trattato di politica come quello di Aristotele volto all'analisi della città greca non ha perduto nulla della sua efficacia descrittiva ed esplicativa nei riguardi degli ordinamenti politici che si sono susseguiti da allora sino ad oggi».¹⁹

Nel mio caso, le domande alle quali vorrei tentare di rispondere sono: esisteva una qualche nozione di diritto soggettivo ad Atene? I cittadini ateniesi, e eventualmente anche i residenti privi di cittadinanza, percepivano se stessi come titolari di qualcosa di simile a ciò che noi oggi intendiamo per 'diritti'? In caso di risposta affermativa, erano previste garanzie per questi diritti? Escludo dunque dai confini della mia ricerca l'impegnativa questione della reperibilità in Aristotele o in altri filosofi antichi di una teoria dei diritti, naturali o positivi. Non sono neanche interessata a chiedermi se, e in quale misura, si sia sviluppata nell'antichità una nozione universalistica di diritti, fondata sul-

¹⁹ Bobbio 1985, 60. Per l'intera discussione su *Il nome e la cosa*: 55-63.

l'idea dell'eguaglianza fra tutti gli esseri umani.²⁰ La categoria di diritti soggettivi è evidentemente più ampia di quella di diritti 'umani' o – come oggi si preferisce dire – 'fondamentali'. Tra i diritti soggettivi rientrano a pieno titolo i diritti patrimoniali (come il diritto di proprietà su specifici beni e il diritto di credito), che sono per definizione singolari – *excludendi alios* – disponibili e alienabili. I diritti che gli ordinamenti moderni riconoscono in genere come fondamentali (libertà personale, di associazione, di riunione, diritti politici, diritti sociali) sono invece per definizione universali, indisponibili, inalienabili.²¹

Nel tentare di affrontare il problema dell'esistenza di diritti soggettivi ad Atene, assumerò come prima definizione quella proposta da Luigi Ferrajoli, che ha il pregio di essere chiara e sufficientemente ampia per un ragionamento a cavallo tra antichi e moderni. Ferrajoli definisce il diritto soggettivo come «qualunque aspettativa positiva (a prestazioni) o negativa (a non lesioni) ascritta a un soggetto da una norma giuridica».²² Si tratta di una definizione teorica e formale, che non ci dice nulla sul contenuto delle aspettative di volta in volta riconosciute come diritti, né sul loro fondamento (potendo la norma che riconosce i diritti appartenere a un sistema di diritto positivo, naturale o consuetudinario). Ferrajoli specifica che i diritti possono consistere in mere aspettative negative (parliamo in questo caso di *immunità*, ad esempio dalla tortura o dalla riduzione in schiavitù), o anche in *facoltà* di agire (come nel caso delle libertà di espressione e di associazione), o in *poteri* implicanti effetti giuridici sulla sfera altrui (i diritti civili e politici), o in *pretese* (l'aspettativa di ricevere una prestazione, in cui consistono i diritti sociali e il diritto di credito).²³

²⁰ Cfr. in merito Fabre 1998 e Bauman 2000.

²¹ Mi servo qui della distinzione tra diritti fondamentali e patrimoniali messa a punto da Luigi Ferrajoli (2001 e 2007).

²² Ferrajoli 2001, 5.

²³ Ferrajoli 2007, 639ss.

La seconda avvertenza metodologica su cui mi preme soffermarmi brevemente verte sul rapporto tra le ‘parole’ e le ‘cose’ da esse designate, i significanti e i significati. Ricostruire la storia delle parole non è la stessa cosa del ricostruire la storia dei concetti. È banale osservarlo, ma forse non superfluo di fronte a chi enfatizza a tal punto il dato linguistico da ritenere che l’intraducibilità di un termine da una lingua all’altra dimostri l’impossibilità di veicolare il significato corrispondente.

Intendiamoci. Il problema della traducibilità – perfetta, imperfetta, impossibile – è un problema filosofico, oltre che filologico, di prima grandezza. Per limitarci al mondo antico, Maurizio Bettini ha ricordato in uno splendido saggio come la stessa nozione di traduzione muti a seconda del contesto storico-culturale di riferimento.²⁴ Ma ciò non implica che si debba concludere per l’intraducibilità radicale, come sembra fare MacIntyre nel passo da cui siamo partiti. La mancanza di una parola in una data cultura non significa che sia impossibile esprimere il concetto corrispondente, come sa ogni buon traduttore, che si sforza di restituire il significato complessivo del testo con cui si confronta, senza pretendere di stabilire una sovrapposibilità perfetta tra termini e termini. Anche là dove ‘manca la parola’, non siamo dunque condannati all’incomunicabilità: traduciamo continuamente da tutte le lingue, addirittura testi poetici, servendoci di locuzioni e perifrasi che comportano talvolta una qualche deviazione dal significato originario, o un qualche spostamento di accento, ma quasi sempre riusciamo a comprenderci.

Ciò che intendo sostenere è che l’operazione di traduzione è sempre imperfetta e comporta dei rischi, ma sono rischi che dobbiamo correre, se vogliamo cercare di accedere al patrimonio di significati custodito da culture lontane da noi (nel tempo o nello spazio). «L’arte di scrivere la storia – ha sostenuto Hansen – sta nello scegliere, tra tutti i concetti che abbiamo a nostra disposizione, quelli che consentono una significativa descrizione delle società antiche, e nell’evitare quelli che potrebbero

²⁴ Bettini 2012.

fuorviare». Anche volendo, non potremmo fare altrimenti. L'unica alternativa alla strada, impervia, della traduzione «sarebbe quella di scrivere sulla storia romana in latino, sulla storia ateniese in greco e sulla storia babilonese in cuneiforme, il che è semplicemente impossibile».²⁵

Confortati dalla saggezza di Hansen, andiamo allora a vedere se in Grecia, o meglio ad Atene, esistessero diritti soggettivi, ossia immunità, facoltà, poteri, pretese, attribuite ai soggetti da una qualche norma giuridica, scritta o non scritta. E chiediamoci, inoltre, se fosse prevista una qualche garanzia in caso della loro violazione.

4. I diritti dei cittadini nell'Atene democratica

Inizio da una banale constatazione, da cui prendeva le mosse anche Miller: se è indubbio che non esiste un'unica parola greca in grado di rendere conto del ventaglio di situazioni giuridiche comprese nella nozione di diritto soggettivo, è altrettanto indubbio che il greco antico disponeva di una molteplicità di termini per designare le immunità, le facoltà, i poteri, le pretese in cui consistono i diritti.²⁶ Aristotele definisce il cittadino come «colui che ha la facoltà [*exousia*] di partecipare all'ufficio di consigliere e di giudice» (*Pol.* 1275 b) e parla del «potere» [*dynamis*] dei cittadini di eleggere i magistrati (*Pol.* 1274 a). Non mi sembra una forzatura né un travisamento intendere *exousia* e *dynamis*, in questi passi, come 'diritti', perché ciò di cui qui si parla sono proprio facoltà e poteri conferiti a tutti i cittadini dalla legge. Facoltà e poteri che i cittadini ateniesi potevano rivendicare contro coloro che volessero negarglieli. Così come poteva ricorrere al tribunale il figlio di genitori ateniesi che, raggiunta la

²⁵ Hansen 2003, 9.

²⁶ Miller si sofferma in particolare su: *akuros/adeia*, *exousia*, *kurios*, *to dikaion*, che fa corrispondere alle quattro categorie di *rights* individuate da Hohfeld (solo parzialmente coincidenti con quelle di Ferrajoli): *immunity*, *liberty/privilege*, *authority/power*, *claim* (Miller 1995, 94-108 e 2005).

maggiore età, si vedesse negata l'iscrizione come cittadino nel registro del demo paterno (Aristotele, *Ath. Pol.* 42).

Ma sarebbe fuorviante ritenere che i cittadini ateniesi godesero dei soli diritti politici – la possibilità di partecipare all'assemblea e alle giurie e di ricoprire le innumerevoli cariche pubbliche distribuite per sorteggio o per elezione – ciò in cui Benjamin Constant identificava lo specifico della «libertà degli antichi». Nella *Costituzione di Atene* Aristotele ricorda come in un certo momento della storia della *polis* si sia affermato il principio che «nessun cittadino dovesse morire senza la sentenza di un tribunale». Ciò avvenne quando

il popolo tolse [...] al consiglio il diritto di condannare a morte, di imprigionare, di infliggere multe, e stabili per legge che, se il consiglio condannava o puniva qualcuno a una multa, la condanna e la multa i tesmoteti le dovevano portare davanti a un tribunale e che la decisione votata dai giudici sarebbe stata decisiva.²⁷

In realtà Hansen osserva che il principio «nessuna esecuzione senza processo» [*medena akriton apokteinai*], menzionato anche da Isocrate e da Lisia, non si applicava a ladri e rapinatori sorpresi in flagranza. Pur entro questi limiti, si trattava – secondo Hansen – di un principio «sentito come un diritto di cui godevano tutti i cittadini».²⁸ Lo stesso dicasi di un'altra importante immunità – il diritto a non essere torturati – garantita ai cittadini ateniesi dal decreto di Scamandrio. In questo caso sembra che il divieto corrispondente valesse senza eccezioni, rendendo i cittadini ateniesi (ma non gli schiavi e i meteci) «del tutto immuni dal timore di essere torturati».²⁹

Sulla possibilità di servirsi del linguaggio dei diritti per riferirsi alla libertà personale e politica dei cittadini ateniesi concorda anche D.M Carter, che, tuttavia, nega che ciò possa valere anche per la libertà di espressione. Carter ritiene che l'*isegoria*

²⁷ Aristotele, *Ath. Pol.* 45.

²⁸ Hansen 2003, 120.

²⁹ Cfr. Pepe 2011, 221-222, che cita in particolare un passo dell'orazione di Lisia, *Contro Agorato* (XII 27-28) a sostegno di questa tesi.

– l’eguale possibilità di prendere la parola in pubblico, in particolare nell’assemblea – e la *parrhesia* – l’inclinazione a esprimersi con franchezza anche in contesti non politici – fossero percepite nel V e IV secolo come «caratteristiche» o «attributi» propri dei cittadini ateniesi, e non come «diritti». ³⁰ La tesi è curiosa perché propone un’alternativa tra termini disomogenei, che non sembrano escludersi a vicenda (tra gli ‘attributi’ del cittadino ateniese non potrebbe esservi il godimento di particolari ‘diritti’?). Ma qui bisogna capire il senso preciso con cui vengono usate queste due parole. Un diritto è per Carter «some privilege that cannot be taken away from a human with justice». ³¹ Per dimostrare che l’*eleutheria* – a differenza della *parrhesia* e dell’*isegoria* – è concepibile come un diritto, Carter cita l’ipotesi aristotelica della schiavitù *para physin*, oltre all’appello alla giustizia dei Melii, nel dialogo con gli Ateniesi raccontato da Tucidide. ³² L’orizzonte qui è quello del ‘giusto naturale’ e di diritti che spettano agli esseri umani in quanto tali (i Melii, sostiene Carter, «see their freedom to rule themselves as something approximating to a human right» ³³). Una prospettiva molto diversa da quella proposta in queste pagine, in cui mi occupo, più modestamente, di diritti soggettivi.

Per ‘attributo’ Carter intende «something that the citizen of one city was more likely to display than that of another». Qualcosa di simile a un *habitus* o a una disposizione psicologica, più che ad una aspettativa normativa, fondata sul diritto. E tuttavia, se può essere plausibile, almeno in parte, intendere la *parrhesia* in questa chiave, non altrettanto si può sostenere per l’*isegoria*, termine che ha una indubbia valenza giuridica, alludendo all’eguale ‘diritto’ – come esprimersi altrimenti? – di qualsiasi cittadino di manifestare le proprie opinioni pubblicamente, in

³⁰ Carter 2004, 198-199, 206.

³¹ Ivi, 199.

³² Ivi, 203-205.

³³ Ivi, 205. Si noti invece che poco prima Carter aveva dichiarato che non intendeva ragionare in termini di diritti umani universali (p. 203).

particolare nell'assemblea, le cui sedute si aprivano con il famoso «tis agoreuein bouletai?». Contrapporre – come fa Carter – «confidence to speak» e «right to speak» è poco convincente. È chiaro che la consuetudine a esprimersi liberamente sorge e si rafforza là dove tale comportamento viene considerato lecito. I cittadini ateniesi erano consapevoli che la costituzione democratica consentiva loro di criticare liberamente le istituzioni e il modo di vivere della loro città e di elogiare quello lacedemone, cosa inconcepibile a Sparta.³⁴ La letteratura greca, in prevalenza anti-democratica, ci offre infiniti esempi della tolleranza della città nei confronti dei suoi critici, anche radicali. Certo, tale tolleranza ha incontrato alcuni limiti significativi in momenti delicati, in cui si temeva per la tenuta delle stesse istituzioni democratiche (le legge di Diopite contro l'empietà, i tentativi – peraltro falliti – di censurare Aristofane, il bando dal dibattito pubblico di proposte miranti al sovvertimento dell'ordine democratico, dopo il 404³⁵). Lo stesso processo a Socrate può essere interpretato come la reazione della parte democratica, a pochi anni dal rovesciamento dei Trenta, nei confronti di quello che appariva come un «cattivo maestro».³⁶ In ogni caso, se il nostro obiettivo non è misurare la coerenza degli Ateniesi con i principi da essi celebrati ufficialmente,³⁷ ma chiedersi se i cittadini fossero, e si auto-percepissero, titolari di qualcosa di simile a ciò che noi oggi intendiamo per 'diritti' (positivi), non mi sembra particolarmente significativo insistere sui casi in cui la libertà di espressione è stata di fatto violata o limitata per legge. I di-

³⁴ Con le parole di Demostene: «quello che i miei avversari faranno se useranno queste argomentazioni, lodare cioè le usanze degli Ateniesi o di qualche altra città, non lo si può fare a Sparta, no di certo! È invece obbligatorio lodare soltanto ciò che è utile alla loro comunità» (Demostene, *Contro Leptine*, 105-108).

³⁵ Sommerstein 2004; Wallace 2004, 229-30.

³⁶ Cfr. Wallace 2004, per il quale l'esecuzione di Socrate fu comunque un evento unico nella storia ateniese, che «does not reflect Athenian attitudes toward religious speculation or free speech» (ivi, 231).

³⁷ Sulla celebrazione di *parrhesia* e *isegoria* come valori tipicamente democratici, cfr. Monson 1994, 174-184.

ritti vengono continuamente violati e soggetti a restrizioni anche nelle nostre società, che li hanno scolpiti nelle loro costituzioni proclamandone l'universalità e l'inalienabilità.³⁸

Credo quindi che si possa concludere, con Hansen, che la *politeia* democratica assicurava ai cittadini ateniesi non solo diritti politici, ma alcuni significativi diritti-immunità e diritti-facoltà.³⁹ Essi godevano inoltre di un meta-diritto particolarmente rilevante: il diritto di agire in giudizio, rivolgendosi ai tribunali arbitrali o all'Eliea per ottenere giustizia. Stolfi ha sostenuto – come abbiamo visto – che non si può parlare di diritti dei cittadini «contro la polis». E tuttavia, ogni cittadino poteva intentare una causa privata contro i magistrati che riteneva avessero violato una sua pretesa legittima. «Poiché si riteneva che il magistrato incarnasse la *polis* – commenta Hansen – *euthynai* private e altri tipi simili di accusa erano processi fra un cittadino e la *polis*, nei quali il cittadino poteva sconfiggere la *polis*».⁴⁰

Certo, si potrebbe ancora sostenere – come è stato spesso fatto – che i 'diritti' dei cittadini ateniesi erano sempre a rischio di essere conculcati dall'assemblea. «Teoricamente – scrive Finley – il potere dello stato era illimitato, e non c'erano attività o sfere del comportamento umano in cui lo stato non potesse intervenire legittimamente, purché la decisione fosse opportunamente presa per una qualunque ragione che l'assemblea avesse ritenuto valida. Libertà significava dominio della legge e partecipazione al processo decisionale, non possesso di diritti inalienabili».⁴¹ E tuttavia, l'arbitrio dell'assemblea era pur sempre li-

³⁸ Si pensi alle leggi contro *l'hate speech* vigenti negli attuali regimi di 'democrazia protetta', la cui ispirazione non è poi così distante da quella di alcuni provvedimenti restrittivi assunti ad Atene.

³⁹ Hansen aggiunge che nel IV secolo esisteva una certa protezione della casa del cittadino e del diritto di proprietà (Hansen 2003, 121). Gli studiosi sono però concordi nel ritenere che il diritto di proprietà non fosse concepito ad Atene come un diritto *erga omnes*, come a Roma. Cfr. Martini 2005, 103-107.

⁴⁰ Hansen 2003, 122.

⁴¹ Finley 2005, 26-27 e 83. Della stessa opinione Dover 1983, 278: «sovra era la comunità e nessun diritto era inalienabile».

mitato dal principio del primato del *nomos* sugli *psephismata*, che venne riaffermato all'inizio del IV secolo, epoca in cui conobbe una nuova fortuna l'istituto della *graphé paranomon*.⁴² Ciò che si tratta di dimostrare, d'altronde, non è che ad Atene i diritti fossero efficacemente garantiti contro le decisioni della maggioranza, come nei moderni sistemi di democrazia costituzionale. Non lo erano, ovviamente, come non lo erano nello Stato liberale ottocentesco, prima dell'affermarsi delle costituzioni rigide e del sindacato di costituzionalità delle leggi. Ma nessuno si sognerebbe di post-datare al diciannovesimo secolo (per gli Stati Uniti) o alla metà del ventesimo (per l'Europa) la nascita della nozione di diritti soggettivi, o di escludere che nella Gran Bretagna di oggi, dove ancora vige il principio della sovranità assoluta del Parlamento e non esiste una costituzione scritta, i cittadini siano privi di diritti.⁴³

5. I diritti degli "altri"

E tuttavia, ho parlato finora solo dei diritti dei cittadini ateniesi. Che dire dei «diritti degli altri»?⁴⁴ Le donne, gli schiavi, i meteci?

A ben vedere, alcune libertà e immunità valevano anche per loro, ma qui è importante procedere con cautela, per non cadere in imperdonabili anacronismi. Secondo alcuni teorici della traducibilità universale tra le diverse culture, anche nelle società in cui il lessico dei diritti individuali non si è sviluppato, l'esistenza di norme che prescrivono doveri – come l'obbligo di rispettare la vita, la dignità, i beni altrui – assolverebbe la stessa fun-

⁴² Hansen, 2001. Il sottotitolo della traduzione italiana del testo di Hansen – *La sovranità del tribunale popolare ad Atene* – può apparire paradossale, ma suona come un invito a ridimensionare la tesi di Finley sulla «sovranità assoluta» dell'assemblea.

⁴³ Il paragone con la Gran Bretagna è di Hansen 2003, 126.

⁴⁴ Maffi 2011.

zione.⁴⁵ In realtà le cose non sono così semplici. Il fatto che una norma disponga obblighi o divieti a tutela di una certa categoria di persone non significa che riconosca loro dei diritti. O meglio, ciò può essere sostenuto sul piano strettamente logico, ma non se si tiene conto dei significati di cui è venuto a caricarsi la parola ‘diritto’, che vanno oltre la semplice idea di corrispettivo di un dovere. Se ad Atene alla donna adultera veniva riservato un trattamento più mite di quello previsto per il suo compagno (risparmiata dalla morte lei, abbandonato alla vendetta privata lui), non era certo perché la si ritenesse degna di particolare rispetto e si intendesse garantirle il diritto alla vita. Essa veniva risparmiata proprio perché fondamentalmente disprezzata e non riconosciuta come un soggetto responsabile delle proprie azioni.⁴⁶ Un analogo discorso vale per le tutele di cui godevano gli schiavi nel mondo antico, predisposte non nel loro interesse, ma in quello del padrone, per il quale lo schiavo rappresentava un bene da non danneggiare o distruggere a cuor leggero.

Insomma, se è vero che tutti i diritti sono traducibili in correlativi doveri, non è vero l’inverso, ossia che l’esistenza di doveri implichi sempre quella dei diritti.⁴⁷ In particolare, sarebbe scor-

⁴⁵ Secondo Marchettoni, ad esempio, «la formalizzazione del concetto di diritto in termini di dovere sembra comportare che l’asserita estraneità del concetto di diritto soggettivo rispetto alle culture non occidentali si fonda su un equivoco. Dal momento che il concetto di diritto è riconducibile ad altre nozioni sufficientemente semplici – come quella di dovere – da potere essere assunte come universali, non ci sono basi per sollevare dubbi, come talvolta è stato fatto, sulla compatibilità del linguaggio dei diritti con le culture extra-europee» (Marchettoni 2012, 112).

⁴⁶ Cantarella 1985, 63: «Perché questo silenzio? Perché, alla città, la sorte della donna non interessava. Per la città, la donna non era un soggetto attivo, un essere che ragionava e che voleva». Bobbio ha osservato più in generale come il divieto di omicidio, presente in tutte le culture antiche, abbia espresso originariamente l’esigenza di garantire la pace sociale e il bene della comunità, più che il diritto alla vita individuale (Bobbio 1990, 55.)

⁴⁷ Sulla non corrispondenza biunivoca tra diritti e doveri, cfr. Kelsen, 1994, 85 e Bobbio 1999, 443: «La legge naturale, nella concezione del giusnaturalismo tradizionale, era una regola di condotta che aveva come destinatari soprattutto i sovrani cui imponeva l’obbligo di esercitare il potere rispet-

retto pensare qualsiasi obbligo a tutela dei più deboli in termini di diritti. Come ha argomentato Neal MacCormick in un celebre dibattito con Herbert Hart, esiste una bella differenza tra sostenere che «i bambini *devono* essere nutriti e accuditi» e affermare che «hanno il *diritto* a essere nutriti e accuditi». Nel primo caso il dovere, a carico dei genitori o delle pubbliche istituzioni, potrebbe essere esclusivamente giustificato dall'obiettivo di avere in futuro adulti sani, che contribuiscano alla crescita del PIL e non rappresentino un peso per il contribuente. Proclamare – come fanno oggi varie dichiarazioni internazionali – che i bambini sono persone, dotate di dignità e di diritti, ha evidentemente tutt'altro significato.⁴⁸

La tesi della irriducibilità dei diritti ai doveri si ritrova, declinata in modi diversi, in influenti esponenti della filosofia del diritto novecentesca: da Kelsen a Hart a Feinberg, allo stesso MacCormick⁴⁹. Kelsen, da buon giuspositivista, prende le mosse dalla tesi di Austin (ma già di Bentham) secondo cui non si danno diritti, nel senso proprio del termine, in assenza dei corrispondenti doveri. Ma questa tesi non lo soddisfa: se la nozione di diritto soggettivo non fosse che il semplice correlativo di un dovere, una sana parsimonia metodologica imporrebbe di rinunciare a uno dei due concetti. Kelsen propone allora di ridefinire i diritti soggettivi in termini di possibilità, che l'ordinamento giuridico riconosce a determinati soggetti, di «mettere in moto la sanzione». Sono titolare di un diritto soggettivo 'in senso stretto' se, in caso della sua violazione, posso rivolgermi a un tribunale per ottenere giustizia. «Soggetto di diritto è quell'individuo, la cui manifestazione di volontà diretta alla sanzione,

tando alcuni sommi principi morali. Che a questo dovere dei governanti corrispondesse un diritto correlativo dei sudditi di pretendere che i loro governanti rispettassero quel dovere, era dubbio: i sudditi avevano soprattutto il dovere di obbedire anche ai sovrani cattivi [...]».

⁴⁸ Per una ricostruzione del dibattito tra Hart e MacCormick sui diritti dei bambini, cfr. Celano 2013, 58ss. e Fanlo Cortes 2008.

⁴⁹ Cfr. in proposito Baccelli 2009, 86ss., che tuttavia ascrive Kelsen – forzatamente, a mio avviso – tra i teorici della correlatività tra diritti e doveri.

cioè la cui azione in giudizio, è condizione della sanzione. Se chiamiamo attore potenziale l'individuo, a cui l'ordinamento giuridico conferisce la possibilità di promuovere un'azione, allora è sempre un attore potenziale chi è soggetto di un diritto». ⁵⁰

Con un linguaggio diverso, ma non troppo, Hart e i teorici della *choice theory* esprimono la medesima intuizione: essere titolari di un diritto non significa solo essere beneficiari di un dovere altrui, ma avere il «controllo» sull'adempimento di tale dovere (ossia avere la possibilità di scegliere se pretenderlo o rinunciarvi, e se agire in giudizio o meno). ⁵¹ Se per Kelsen il titolare di un diritto è sempre un «attore potenziale», per Hart è un «sovrano su scala ridotta», dalla cui manifestazione di volontà dipende l'adempimento del dovere altrui.

Simili teorie – se assolutizzate – presentano evidenti punti di debolezza. Come si rendeva conto lo stesso Hart, se assegnassimo una portata generale alla *choice theory* dovremmo escludere dal novero dei diritti proprio quelli che oggi, per la loro particolare rilevanza, vengono dichiarati 'indisponibili', e dunque irrinunciabili da parte dei loro stessi titolari, come i diritti protetti dalla legge penale che, in caso di violazione, non richiedono una querela di parte perché si arrivi a una sanzione. ⁵² E tuttavia, questo modo di concepire i diritti – o alcuni diritti – coglie pur sempre un aspetto della 'rivoluzione copernicana' compiutasi nella modernità: il passaggio da sudditi a cittadini, da destinatari di benefici paternalisticamente concessi a soggetti che rivendicano ciò che spetta loro 'di diritto'. Dietro a queste teorie si staglia l'immagine di un individuo autonomo, attivo, che pretende di essere rispettato.

Se torniamo a osservare il mondo greco a partire da questo modo di concepire i diritti, non sono sicura che sia del tutto fondata la tesi di Luca Baccelli, secondo cui l'enfasi sul *claiming*, l'«alzarsi in piedi», il conflitto, esprimerebbe un atteggiamento

⁵⁰ Kelsen 1994, 83.

⁵¹ Su Hart e la *choice* (o *will*) *theory*, cfr. Celano 2013, 38ss.

⁵² Celano 2013, 49-51.

tipico della modernità occidentale, che non sarebbe dato di trovare in sistemi giuridici «non occidentali e/o tradizionali», incentrati piuttosto «sugli elementi della conciliazione, del compromesso, della considerazione di ogni conflitto – compresi quelli giuridici – come patologia sociale». ⁵³ Se riflettiamo sulla proverbiale passione per i processi del cittadino ateniese, sempre pronto a rivolgersi alle corti arbitrali o all'Eliea per pretendere ciò che gli spetta, se pensiamo allo spirito agonistico che lo muove, troviamo ben poco dell'attitudine 'conciliante' che contraddistinguerebbe alcune culture orientali e tradizionali. E scopriamo piuttosto un cittadino assai consapevole delle sue prerogative: orgoglioso di essere titolare di immunità, facoltà, poteri di cui gode in virtù del suo *status*, e per nulla disposto a rinunciare.

Tra l'altro, proprio la natura accusatoria del processo ateniese, in cui l'azione legale è sempre promossa dai cittadini, anche per i reati più gravi, fa sì che lo stesso diritto alla vita possa essere considerato un «diritto in senso stretto», secondo la definizione di Kelsen. Anche l'azione per perseguire un omicidio era infatti ad Atene un'azione privata (una *dike*), che poteva essere intentata dal parente più prossimo della vittima. Oltre al potere di «mettere in moto la sanzione», spettava inoltre al cittadino-attore, in molti casi, il potere di proporre il tipo e l'entità della pena. E la stessa esecuzione del giudizio, nelle azioni private, era lasciata al vincitore. ⁵⁴ Paradossalmente, applicando le categorie di Kelsen e dei teorici della *choice theory* l'Atene democratica, in cui largo spazio era lasciato all'iniziativa autonoma dell'*ho boulómenos*, ci appare più ricca di diritti delle società contemporanee.

Il discorso cambia se spostiamo l'attenzione sui non cittadini. Donne, meteci, schiavi non potevano di regola agire in giudizio, se non attraverso un tutore, un patrono, un padrone. ⁵⁵ Oltre a

⁵³ Baccelli 2009, 121.

⁵⁴ Martini 2005, 133ss.; Fabbro 2012.

⁵⁵ A proposito dei meteci, cfr. Aristotele, *Pol.* 1275 a, 9-10.

non godere delle stesse facoltà, libertà e immunità riservate ai cittadini (dai diritti politici alla libertà di parola all'immunità dalla tortura), non avevano il potere di «mettere in moto la sanzione». Nella discriminazione tra cittadini e non cittadini può allora essere individuato lo specifico della cultura dei diritti degli antichi. Una discriminazione che riguarda in particolare i diritti 'attivi', attraverso i quali si esprime l'autonomia degli individui, nella sfera pubblica (diritti politici) e privata (diritti civili). Non che simili discriminazioni non si ripropongano anche oggi. Ma si tratta di violazioni dei principi del costituzionalismo moderno, che ha per la prima volta riconosciuto l'essere umano in quanto tale – non il cittadino – come soggetto di diritti. Ad Atene, invece, la discriminazione nei diritti tra cittadini e non cittadini era alla base della *politeia* democratica; aveva carattere fondante, strutturale.⁵⁶

Certo, c'è chi ha invitato a relativizzare questa opposizione netta, binaria, tra cittadini e non cittadini, e ha ipotizzato che l'Atene democratica sia stata, di fatto, «considerevolmente più liberale» di quanto non faccia pensare la sua ideologia ufficiale, in particolare nel IV secolo.⁵⁷ Ober cita a sostegno di questa tesi la legge contro la *hybris*, di cui conosciamo l'esistenza grazie a Demostene: una legge che proteggeva espressamente da parole o atti gravemente oltraggiosi anche le donne, gli schiavi, i meteci.⁵⁸ E che sembra confermare ciò che scandalizzava l'anonimo autore della *Athenaion politeia*: la «sfrontatezza» degli schiavi e dei meteci, che ad Atene non potevano essere battuti impunemente e finivano con atteggiarsi a pari dei cittadini.⁵⁹ E tuttavia,

⁵⁶ Si pensi alla tortura, vietata nei confronti dei cittadini, ma non nei confronti di schiavi, meteci, stranieri. Commentando un'affermazione di Licurgo sul carattere eminentemente 'democratico' della tortura, Laura Pepe sostiene che essa «assurge a manifesto dell'ideologia democratica ateniese, e dell'enfasi che essa attribuisce alla distanza tra il *polites* e chi *polites* non è» (Pepe 2011, 235).

⁵⁷ Ober 2005, 107.

⁵⁸ Ivi, 113ss.

⁵⁹ Canfora 1982, 18-19.

questo esempio non fa che rafforzare la lettura che ho svolto sinora. A poter intentare una *graphé* a favore di donne, schiavi o meteci vittime di atti di *hybris* erano infatti solo i cittadini. Si conferma dunque anche a questo proposito la distinzione tra chi è titolato a «mettere in moto la sanzione» e chi gode, al più, di aspettative negative. Parzialmente diverso sarebbe il quadro se fosse confermata l'ipotesi avanzata da Edward E. Cohen, e ripresa da altri studiosi, secondo cui alcune *dikai* a difesa della proprietà erano direttamente intentabili da meteci e schiavi. Ci troveremmo allora di fronte all'attribuzione a non cittadini di alcuni di quei diritti 'attivi' che fanno la differenza.⁶⁰

6. Conclusione

Nel suo stimolante saggio sui *quasi rights* Ober solleva un altro tema che meriterebbe di essere approfondito: quello della contagiosità della logica dei diritti che, una volta affermata in relazione a una categoria di soggetti, tenderebbe a espandersi e a conquistare nuovi spazi. Il semplice fatto che tra i cittadini, titolari della pienezza dei diritti, vi fossero anche *teti* e *banausi*, percepiti dall'ateniese medio come psicologicamente non dissimili dagli schiavi e dai meteci, provocava probabilmente qualche feconda «dissonanza cognitiva» tra gli ateniesi.⁶¹ Aprendo la strada a relazioni sociali, di fatto, molto più libere e paritarie di quanto comunemente si creda. Di ciò costituirebbero un indizio, di nuovo, le lamentele degli antidemocratici, come lo Pseudo-Senofonte o Platone, per l'estrema libertà di cui avrebbero goduto – e abusato – ad Atene gli schiavi, i meteci, e perfino le

⁶⁰ Cfr. Cohen 2000; Ober 2005, 117; Martini 2005: 43; 45-46. A proposito dei meteci, anche Hansen mette in dubbio che Aristotele, in *Pol.* 1275 a, 9-10, si riferisca ad Atene e osserva che le orazioni spesso mostrano meteci che si presentano in tribunale da soli o assistiti da un amico, e non dal loro *prostates* (Hansen 2003, 178).

⁶¹ Ober 2005, 11-12. Diversa la tesi di Dover 1983, 105-106.

donne.⁶² Implicazioni analoghe avrebbero le considerazioni di Aristotele sulle magistrature preposte alla sorveglianza dei fanciulli e delle donne, tipiche delle aristocrazie ma non delle democrazie, dove le donne escono di casa per contribuire con il loro lavoro al bilancio familiare.⁶³ Anche in questo caso, sarebbe stato l'allargamento dei diritti politici ai non abbienti ad aver prodotto conseguenze inattese, come una maggiore libertà di movimento per le donne, testimoniata anche dalla commedia. Gerarchie molto più fluide e costumi considerevolmente più liberi di quanto previsto dall'ideologia ufficiale, dunque? La tesi di Ober (e di Cohen) – che ricorda come anche il divieto per i meteci di essere proprietari di fatto venisse scavalcato – è suggestiva, ma rimane difficile da provare. Certa è invece la discriminazione sul piano giuridico tra cittadini e non cittadini (donne comprese), nel godimento dei diritti, che solo nella modernità verrà messa in discussione.

La discontinuità tra antichi e moderni, dunque, va ribadita. Ma non riguarda la nozione di diritto soggettivo. E neanche l'alternativa lumeggiata da Constant tra diritti politici (le «libertà degli antichi») e diritti di libertà (le «libertà dei moderni»). Riguarda piuttosto, in primo luogo, la titolarità dei diritti, che nell'antichità – ad Atene come a Roma – spettano innanzitutto al cittadino, membro a pieno titolo della comunità, mentre nell'età moderna sono in via di principio riconosciuti all'individuo, immaginato in una condizione pre-politica di assoluta eguaglianza (anche tra uomini e donne, in Hobbes). Con una formula efficace, Michelangelo Bovero ha caratterizzato la modernità come l'epoca dei «diritti senza appartenenze», là dove l'età pre-

⁶² Si pensi alla descrizione platonica dell'anarchia democratica nell'VIII libro della Repubblica.

⁶³ Cfr. *Pol.* 1300 a 4-8: «Il sorvegliante dei ragazzi e il sorvegliante delle donne e qualsiasi altro magistrato con un incarico del genere è d'altro canto aristocratico, certo non democratico – come si può infatti impedire alle donne dei poveri di uscire? – e neppure oligarchico – perché le donne degli oligarchici amano il lusso». Il punto è riproposto in 1322 b 37-1323a 6. Cfr. Ober 2005, 118ss.

moderna si contraddistingue al contrario per la subordinazione dei diritti al possesso della cittadinanza o di altri status particolari.⁶⁴ Sappiamo bene che questi principi sono oggi smentiti dagli Stati ricchi che, dopo avere colonizzato e depredato le risorse del resto del mondo, chiudono le frontiere a chi fugge dalla guerra e dalla miseria. La cittadinanza è tornata così ad essere un privilegio di pochi, dal cui possesso dipende il godimento di tutti gli altri diritti, nonostante le costituzioni e le dichiarazioni internazionali parlino un linguaggio ben diverso. Si pensi all'articolo 13 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, che stabilisce il diritto di ogni individuo a «lasciare qualsiasi paese, incluso il proprio», ma anche all'art. 15, che ascrive a ogni essere umano il diritto «a una cittadinanza» e a «mutare cittadinanza».

Una seconda differenza tra antichi e moderni riguarda la funzione dei diritti. Nel suo splendido saggio sui principi di legittimazione del potere nel mondo antico, Mario Vegetti non prende in considerazione – né avrebbe potuto farlo – i diritti.⁶⁵ Accanto al *plethos*, al *kratos*, all'*aretè*, all'*episteme*, compare il *nomos* come possibile fondamento e giustificazione del potere. La legge è, più in generale, il fulcro delle teorie del giusnaturalismo antico e medioevale, che Bobbio caratterizza come «teorie del diritto naturale» per distinguerle da quelle del giusnaturalismo moderno, o «teorie dei diritti naturali». Ma, come abbiamo visto, il 'diritto' (in senso oggettivo) non implica necessariamente i 'diritti' (in senso soggettivo), potendo la legge prescrivere doveri cui non corrisponde alcuna pretesa esigibile da parte dei soggetti. È solo a partire da Hobbes che la prospettiva viene rovesciata e i diritti assurgono a principio di legittimazione dell'ordine politico, diventando, in un certo senso, le 'clausole' del patto sociale: le «condizioni alle quali l'individuo si vincola al collettivo, ovvero assume l'obbligo politico di obbedire alle de-

⁶⁴ Bovero 2000, 118.

⁶⁵ Vegetti 2017.

cisioni collettive». ⁶⁶ La violazione dei diritti da parte del sovrano legittima così i sudditi a invocare il «diritto di resistenza». Niente di simile è concepibile nell'ambito della *polis*, e nel mondo antico in generale.

Potremmo dunque concludere che agli ateniesi non era estranea la nozione di diritto soggettivo e neanche quella di diritto fondamentale, se assumiamo la definizione formale di «diritti fondamentali» messa a punto da Ferrajoli («diritti soggettivi che spettano universalmente a 'tutti' gli esseri umani in quanto dotati dello status di persone, o di cittadini, o di persone capaci di agire» ⁶⁷). A 'tutti' i cittadini erano infatti riconosciuti ad Atene i diritti politici e alcuni altri diritti-immunità e facoltà, mentre a 'tutte' le persone erano riconosciuti per lo meno alcuni diritti-immunità. Tali diritti non erano tuttavia concepiti come 'fondamentali' in un'altra delle possibili accezioni che questa espressione è venuta ad assumere, ossia come diritti posti «a fondamento» e giustificazione dell'ordine politico. ⁶⁸

Bibliografia

- Anonimo ateniese, *La democrazia come violenza*, a cura di L. Canfora, Sellerio, Palermo 1982.
- L. Baccelli, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- M. Barberis, *Europa del diritto*, il Mulino, Bologna 2008.

⁶⁶ Bovero 2016 15.

⁶⁷ Ferrajoli 2001, 6.

⁶⁸ Cfr. Palombella 2002, per il quale i diritti fondamentali costituiscono i «criteri di riconoscimento» di un ordinamento giuridico, e Bovero 2016, 15, per il quale «sono fondamentali quei diritti che *non* conseguono dall'esistenza di determinati doveri logicamente antecedenti ad essi, ma al contrario vengono concepiti (e stipulati) come originari, e dunque essi stessi *fondanti* rispetto a una certa classe di doveri, che ne conseguono logicamente». Sulle due accezioni di diritti fondamentali, cfr. anche Costa 2008 366.

- R.A. Bauman, *Human Rights in Ancient Rome*, Routledge, London-New York 2000.
- M. Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012.
- N. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 50 (1973), pp. 603-22 (ora in Id., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, pp. 3-26).
- N. Bobbio, *Stato governo e società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985.
- N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.
- N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino 1999.
- M. Bovero, *Contro il governo dei peggiori*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- M. Bovero, *Paradigmi e modelli politici nell'età moderna*, in F. de Luise (ed.), *Ripensare i paradigmi del pensiero politico: gli antichi, i moderni e l'incertezza del presente*, Università degli studi di Trento, Trento 2013, pp. 65-87.
- M. Bovero, *Diritti deboli, democrazie fragili. Sullo spirito del nostro tempo*, «Diritto e questioni pubbliche», 16, 2 (2016), pp. 10-21.
- E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Editori Riuniti, Roma 1985.
- D.M. Carter, *Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference Between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech*, in I. Sluiter, R.M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Leiden 2004, pp. 197-220.
- B. Celano, *I diritti nello Stato costituzionale*, il Mulino, Bologna 2013.
- E. Cohen *The Athenian Nation*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- P. Costa, *Diritti fondamentali (storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. II, tomo 2, Giuffrè, Milano 2008, pp. 365-417.

- Demostene, *Contro Leptine*, introduzione, traduzione e commento storico di M. Canevaro, De Gruyter, Berlin-Boston 2016.
- K.J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele*, Paideia, Brescia 1983.
- E. Fabbro, *La procedura giudiziaria in Atene*, in Aristofane, *Le vespe*, a cura di E. Fabbro, Bur, Milano 2012.
- P. Fabre, *Droits de l'homme et respect de la dignité humaine en Grèce antique*, in *Le monde antique et les droits de l'homme*, Université libre de Bruxelles, Bruxelles 1998, pp. 155-168.
- I. Fanlo Cortes, *Bambini e diritti. Una relazione problematica*, Giappichelli, Torino 2008.
- L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, a cura di E. Vitale, Laterza, Roma-Bari 2001.
- L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2007.
- M. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- M. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- D. Gill, *Political Rights in Aristotle: A Response to Fred Miller Jr.*, 'Natura, Justice, and Rights in Aristotle's Politics', «Ancient Philosophy», 16 (1996), pp. 431-442.
- M.H. Hansen, *Grappe paranomon: la sovranità del tribunale popolare ad Atene nel IV secolo a.C. e l'azione pubblica contro proposte incostituzionali*, Giappichelli, Torino 2001.
- M.H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, a cura di A. Maffi, LED, Milano 2003.
- D. Keyt, *Fred Miller on Aristotle's Political Naturalism*, «Ancient Philosophy», 16 (1996), pp. 425-430.
- H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato* (1952), Etslibri, Milano 1994.
- A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1981), Feltrinelli, Milano 1993.

- A. Maffi, *I diritti degli altri: relazione introduttiva*, in A. Maffi, L. Gagliardi (eds.), *I diritti degli altri in Grecia e a Roma*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011, pp. 9-28.
- A. Maffi, L. Gagliardi (eds.), *I diritti degli altri in Grecia e a Roma*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011.
- L. Marchettoni, *I diritti umani tra universalismo e particolarismo*, Giappichelli, Torino 2012.
- R. Martini, *Diritti greci*, Zanichelli, Bologna 2005.
- F.D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- F.D. Miller, *A Reply to David Keyt and David Gill*, «Ancient Philosophy», 16 (1996), pp. 443-454.
- F.D. Miller, *Aristotele e i diritti*, «Filosofia politica», 19, nr. 3 (2005), pp. 365-382.
- S. Monoson, *Frank Speech, Democracy and Philosophy: Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civic Discourse*, in J.P. Euben, J.R. Wallach, J. Ober (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1994.
- J. Ober, *Quasi rights. Participatory Citizenship and Negative Liberties*, in Id. *Athenian Legacies. Essays on the Politics of Going On Together*, Princeton University Press, Princeton (Mass.)-Oxford 2005, pp. 92-127.
- G. Palombella, *L'autorità dei diritti. I diritti fondamentali tra istituzioni e norme*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- L. Pepe, *Quali 'altri'? Le vittime della tortura ad Atene tra il V e il IV secolo*, in A. Maffi, L. Gagliardi (eds.), *I diritti degli altri in Grecia e a Roma*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011, pp. 218-235.
- G. Pugliese, *'Res corporales', 'res incorporales' e il problema del diritto soggettivo*, in *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz*, Jovene, Napoli 1954, pp. 223-260.
- I. Sluiter, R.M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Leiden 2004.

- A.H. Sommerstein, *Harassing the Satirist: the Alleged Attempts to Prosecute Aristophanes*, in I. Sluiter, R.M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Leiden 2004, pp. 145-174.
- E. Stolfi, *I "diritti" a Roma*, «Filosofia politica», 19, nr. 3 (2005), pp. 383-398.
- E. Stolfi, *Riflessioni attorno al problema dei "diritti soggettivi" fra esperienza antica ed elaborazione moderna*, «Studi senesi», 55 (2006a), pp. 120-177.
- E. Stolfi, *Introduzione allo studio dei diritti greci*, Giappichelli, Torino 2006b.
- B. Tierney, *Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, il Mulino, Bologna 2002.
- R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- M. Vegetti, *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*, Carocci, Roma 2017.
- M. Villey, *Les Institutes de Gaius et l'idée de droit subjectif*, in Id., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris 1962, pp. 167-188.
- M. Villey, *Le droit e les droits de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris 1983.
- M. Villey, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1985.
- R. Wallace, *The Power to Speak - and not to Listen - in Ancient Athens*, in I. Sluiter, R.M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill, Leiden 2004, pp. 221-232.

INCLUSIONE ED ESCLUSIONE

LUCIO BERTELLI

IL CITTADINO IN ARISTOTELE:
CRITERI DI INCLUSIONE/ESCLUSIONE

I. Aristotele dedica i primi cinque capitoli di *Politica* III alla definizione formale del cittadino (*polites*), è quindi naturale che l'attenzione della critica sulla concezione della cittadinanza in Aristotele si sia concentrata su di essi;¹ ma se si considera che il nucleo della definizione di cittadino sta nella sua partecipazione al governo (*metechein tes politeias*),² ne risulta che la questione in realtà percorre tutta la trattazione delle forme costituzionali nella *Politica* secondo tre diversi orientamenti tra loro coerenti: 1) l'indagine formale sulla definizione (*horismos*) del cittadino in *Pol.* III 1-5; 2) l'analisi sociologica o fattuale dello status del cittadino nei regimi reali (in particolare nelle forme di oligarchia e democrazia) nel libro IV; 3) la teoria prescrittiva nella condizione ottimale della *ariste politeia* del VII libro. Rispetto a questa varietà di prospettive è lecito chiedersi innanzi tutto perché Aristotele ritiene necessaria una ricerca specifica sul *polites* e se la definizione trovata in *Pol.* III 1-5 è compatibile con gli altri due orientamenti all'interno dei quali è esaminata la figura del cittadino.

La necessità di una *zetesis* sul cittadino è dedotta formalmente da tre premesse: a) una ricerca sulla *politeia* non può prescindere

¹ In particolare sui cc. 1-5 del III libro vd. Kahlenberg 1934, 8-14; Braun 1961, 5-44 (anche Braun 1965, 19-52); Develin 1973; Johnson 1984 (anche Johnson 1990, 115-125); Morrison 1999; Frede 2005; Collins 2006, 119-131; Roberts 2009; Gastaldi 2017; su aspetti particolari importanti anche Mossé 1967; Lévy 1980.

² In generale sul concetto di *metechein tes politeias* (specialmente in epoca arcaica) vd. Walter 1993.

dere innanzi tutto dall'indagine di che cosa sia la città (1274 b 29-30) (relazione puramente verbale tra le due nozioni);³ b) dopo l'inciso sull'*aporia* se sia la città o il regime in carica ad agire politicamente, dà una prima definizione molto generica di *politeia* che la collega all'entità *polis*: «la costituzione è un certo ordinamento di coloro che abitano la città» (1274 b 38);⁴ qui sia *polis* sia *politeia* sono termini onnicomprensivi rivolti all'intera compagine degli abitanti della città, e la *taxis* (ordinamento) di cui è investita la *politeia*, «delinea la struttura ordinata della città e la collocazione degli uomini all'interno di questa»;⁵ c) la successiva definizione della città come 'composto' (*sunkeimennon*) di molte parti (*moria*), e l'identificazione di queste parti con i cittadini («la città è una certa moltitudine di cittadini»: 1274 b 41), restringe il campo concettuale della *polis* dalla totalità generica degli abitanti alla totalità specifica della componente civica della città: di qui la necessità di una ricerca sul *polites*. Passando dalla dimensione puramente demografica – gli *oikountes* della città – a quella politica del cittadino Aristotele sottintende o implica quello che afferma esplicitamente poco più oltre, cioè che la *polis* è una comunità (*koinonia*) di cittadini che condividono una *politeia* (1276 b 2-3). Potrebbe sembrare strano⁶ che qui Aristotele riproponga l'immagine della città come *holon* costituito da molte parti da scomporre nei suoi elementi minimi (*moria* = cittadini) dopo che in *Pol. I 1*, 1252 a 19-23 si era appellato allo stesso metodo della *diairesis* per identificare le 'parti minime' del 'tutto', individuate nelle associazioni subordinate (famiglia, villaggio), e a aveva già definito la *polis* come *koinonia*⁷ (1252 b 27-30). In realtà, se il metodo è

³ Vd. Accattino 2013, 147.

⁴ Tutte traduzioni italiane dei passi del III libro sono prese da Accattino 2013.

⁵ Accattino 2013, 148.

⁶ Vd. per esempio Susemihl, Hicks 1894, 355, Schütrumpf 1991, 383, che suppone in questa parte di *Pol. III* l'ignoranza della definizione data in *Pol. I*.

⁷ In realtà poi Aristotele nell'analisi delle singole *koinoniai* non applica il metodo 'diaretico, ma quello 'genetico' (*Pol. I 2*, 1252 a 1), più utile per di-

analogo, gli obiettivi dell'analisi sono radicalmente diversi: in *Pol. I* ad Aristotele interessava contestare l'idea di Platone (e di altri⁸) che le forme di comando (*arché*) nelle diverse aggregazioni della comunità politica erano identiche per sostanza, anche se differenti per quantità (vd. Platone, *Pol.* 258 e- 59 a; *Leggi*, III, 680 d-81 a), mentre la verità era che sono specificamente differenti (*Pol. I* 1, 1252 a 7-16), e dimostrare che rispetto alla *despoteia* (comando padronale) esercitata sugli schiavi e all'*archè oikonomiké* esercitata su figli e mogli, l'*archè politiké* – il comando proprio della comunità politica – riguardava solo i 'liberi ed eguali' (*eleutheroi kai isoí*) (*Pol. I* 7, 1255 b 16-20), e, a differenza dei ruoli nell'ambito dell'*oikos*, prevedeva l'alternanza tra comandare ed essere comandato (*I* 2, 1259 b 4-8).

In un ulteriore capitolo della polemica antiplatonica, a proposito del concetto di unità della città della *Repubblica*, Aristotele dava ragione del e spiegava il meccanismo dell'alternanza di *archein* e *archesthai* richiamandosi alla teoria dell'«egualianza per reciprocità» (*tò ison tò antipeponthós*): Aristotele dimostra, nella critica all'unità indifferenziata della *polis* platonica della *Repubblica* (*Pol. II* 1, 1261 a 22- b 6), che la *koinonia politiké* o la *polis* sono una pluralità di elementi *eidei diapherontes*, differenziati per specie, cioè per funzione, non di elementi omogenei (*homoioi*); infatti la *polis* si differenzia da una *symmachia* e da un *ethnos* in cui conta la quantità, non la qualità dei membri; e per rendere ancora più chiaro il concetto si richiama un po' a sorpresa al concetto di *antipeponthos* o giustizia per contraccambio, illustrato in *EN V* 8, dove era applicato solo alla sfera delle relazioni private e in particolare commerciali. Premesso che la *polis* si compone di membri 'liberi ed eguali' (*isoí*) e non è possibile che tutti comandino allo stesso tempo, è necessario che questa prerogativa sia scandita secondo un ordi-

mostrare l'integrazione delle singole parti rispetto al *telos* della città; vd. in proposito Accattino 1978, 177-178.

⁸ Vd. p.e. Xen. *Mem.* 3, 4, 12.

ne temporale, come se – e qui Aristotele introduce un paragone che avrebbe fatto sicuramente drizzare i capelli a Platone – calzolai e carpentieri si scambiassero i rispettivi mestieri; certo sarebbe bello, se fosse possibile, che a governare fossero sempre gli stessi, ma in una comunità di «eguali (*isoi*) per natura» (1261 b 1) ciò non è né possibile né giusto, perché «tutti vogliono partecipare al potere» (*metechein tou archein*) e ciò si può ottenere solo con la rotazione (*katà meros*) dei ruoli di *archon* e *archomenos*. Quindi in pratica Aristotele viene a dire che la funzione tipica di un membro di una comunità politica è la partecipazione al potere (*metechein tes arches*).

Ora, anche se l'indagine sull'identità del cittadino in *Pol.* III presenta un orientamento diverso, tuttavia le caratteristiche dell'*arché politiké* di *Pol.* I e il principio dell'alternanza dei ruoli di *Pol.* II non sono dimenticati nell'analisi di chi sia il *polites*, anzi – come vedremo – costituiscono due argomenti forti nella discussione dialettica sul *polites* di *Pol.* III.

II. Le argomentazioni per dimostrare chi sia il cittadino e le sue qualità nei cc. 1-5 del III libro non procedono in modo lineare: all'annuncio iniziale di una *skepsis peri poleos* («indagine sulla città») non segue una discussione che troviamo infatti al cap. 3; alla definizione *haplos* ('in assoluto'), cioè applicabile a qualsiasi situazione e regime, 1275 a 19-20), del cittadino segue la soluzione di due aporie legate a casi particolari di definizione della cittadinanza; il cap. 3 risolve il problema lasciato in sospeso al cap. 1, 1274 b 32-37; il cap. 4 introduce un po' *ex abrupto* la questione della 'virtù' del cittadino comparata con quella del governante. A parte l'itinerario tortuoso va notato anche il forte carattere dialettico della discussione con tesi e contro-tesi. Inoltre Aristotele alterna nell'argomentazione analisi di situazioni fattuali – il cittadino secondo i diversi regimi, le definizioni correnti di cittadino – con l'analisi del caso teorico in riferimento alla costituzione migliore.

La ricerca sulla definizione ‘in senso assoluto’ del *polites* prende l’avvio dalla constatazione della mancanza di accordo sulla nozione: chi è cittadino in una democrazia, «spesso non lo è in una oligarchia», e procede con l’eliminazione dei casi di impropria attribuzione del titolo, cittadini *poietoi* (divenuti tali, cioè, in base a un decreto),⁹ i semplici residenti come meteci e schiavi, coloro che godono di giurisdizione in base a trattati, i ragazzi che per l’età non possono ancora essere considerati cittadini e i vecchi che hanno superato il limite d’età per accedere alle cariche, gli *atimoi* e gli esiliati (1275 a 2-21). Le categorie degli esclusi, come è facile notare, fanno riferimento alla normativa ateniese, anche se in certi casi Aristotele non è molto corretto.¹⁰

Un po’ bruscamente, senz’altra motivazione che quella di voler ricercare una definizione ‘assoluta’ (*haplos*) del cittadino non bisognosa di correzioni (1275 a 19-20), Aristotele presenta la prima definizione del *polites*: «Il cittadino non è meglio definito in senso stretto da nient’altro che dall’aver parte nelle decisioni (*krisis*) e nel governo (*arché*)» (1275 a 22- 23).¹¹ Ma la de-

⁹ Per l’interpretazione di questa categoria rinvio al commento di Accattino 2013, 148.

¹⁰ Per esempio nel caso dei *poietoi politai*, cioè cittadini per decreto, se sceglievano la residenza in Atene, venivano iscritti nelle liste dei demi come gli altri cittadini: si vedano i casi dei Plateesi del 427 a.C. (effettiva a partire dalla seconda generazione: vd. Dem. 59, 104-106; Isocr. 12, 94) e la cittadinanza concessa ai Samii per decreto nel 405 a.C. (vd. Meiggs, Lewis, 283-287 n. 94.), rinnovata nel 403 a.C.; su ciò vd. MacDowell 1978, 70-73; ma vd. anche le osservazioni di Gauthier 1986; quanto all’esclusione dei *paremakotes* (quelli che avevano superato il limite d’età) non si capisce a quale legge Aristotele si riferisca (vd. Lévy 1980, 236 n. 169): come egli stesso ricorda in *Ath. Pol.* 53, 3 al compimento del 60° anno d’età il cittadino ateniese era iscritto obbligatoriamente, pena la perdita dei diritti civili, all’elenco degli ‘arbitri’ (*diatetai*).

¹¹ Accattino 2013, 61, 150, sulla scorta di Schütrumpf 1991, 389-390, ritiene che il termine κρίσις di 1275 a 23 non sia specificamente rivolto all’attività giudiziaria, come di solito si intende (vd. Barker 1968⁶, 93; Simpson 1998, 134), ma «abbia il significato più ampio di decisione»; in effetti la formula di 1275 a 23 è piuttosto generica e nel prosieguo dell’argo-

finizione risulta ancora piuttosto equivoca perché le *archai* sono di solito limitate nel tempo, mentre alle funzioni di giudice e membro dell'assemblea, che non hanno un nome comune, si potrebbe contestare il titolo di *archai*:¹² ma Aristotele risponde alla possibile obiezione facendo notare che sarebbe «ridicolo» (*geloion*) non riconoscere l'autorità del comando (*arché*) a chi ha il massimo potere (*kuriotatous*), cioè ai giudici e all'assemblea,¹³ e pertanto 'inventa' la categoria dell'*aoristos arché* – «carica di governo senza limiti di tempo» (1275 a 32) per designare insieme le funzioni di *dikastés* e di *ekklesiastés*.

Tuttavia, dopo aver dichiarato che la definizione appena trovata si «adatta a tutti coloro che son chiamati cittadini», introduce un argomento che la sconfessa, almeno in parte:

Peraltro, non deve sfuggire che le cose che ineriscono a soggetti i quali differiscono per specie, per cui uno di questi è primo, l'altro è secondo e un altro ancora viene di seguito, o non hanno come tali nulla in comune, o hanno molto poco. Ma noi vediamo che le costituzioni differiscono tra loro per specie e che alcune sono posteriori e altre anteriori, perché quelle errate e deviate è necessario che vengano dopo quelle corrette (in che senso le diciamo deviate, sarà evidente in seguito).¹⁴

Usando un principio esposto in *Metafisica*, III 3, 999 a 6-14,¹⁵ Aristotele giustifica l'esistenza di una pluralità di costitu-

mentazione Aristotele distingue tra *archai* vere e proprie, limitate nel tempo, e le funzioni di *dikastes* (giudice) e *ekklesiastes* (membro dell'assemblea).

¹² In effetti a *Pol.* IV 14, 1297 b 41-98 a 3 Aristotele distingue le tre parti di ogni costituzione in *tò bouleuomenon* (funzione deliberativa, cioè *boulé* ed *ekklesia*), *archai* (magistrati con potere di comando su specifiche aree: 1299 a 25-28), e *tò dikazon* (tribunali), secondo la ripartizione corrente ad Atene nel IV sec. a.C. (vd. Rhodes 1981, 32); per la classificazione delle funzioni politiche in *Pol.* IV 14-16 vd. il commento di Canevaro in Bertelli, Moggi (eds.), 2014, 279-377.

¹³ Per un giudizio analogo in riferimento alla costituzione di Solone vd. *Ath. Pol.* 9, 1 e *Pol.* II 12, 1274 a 3-7. Cfr. Schütrumpf 1991, 390.

¹⁴ 1275 a 34-75 b 3.

¹⁵ Cfr. anche *Cat.* 12, 14 b 3-7 su 'anteriorità' = maggior valore. Sull'applicazione delle categorie di anteriore e posteriore alla classificazione delle costituzioni in *Pol.* III si rinvia a Fortenbaugh 1976.

zioni, tra loro differenti per valore (anticipazione di quanto dirà dal cap. 6 in poi), e ne trae la conseguenza che anche il *polites* sarà una variabile dipendente dal regime in cui si trova ad agire, perciò la definizione appena trovata, che si adatta soprattutto alla democrazia, dovrà essere corretta: infatti in altre costituzioni – e come esempi ricorda Sparta e Cartagine – o non esistono assemblee regolarmente convocate o le funzioni giudiziarie sono distribuite a particolari collegi di magistrati, quindi si presenta la necessità di una «correzione» (*diorthosis*: 1275 b 13) della definizione (*diorismos*) del cittadino data a 1275 a 22–23:

Da tutto ciò è evidente chi sia il cittadino: colui che ha la facoltà (*exousia*) di partecipare a una carica deliberativa o giudiziaria, noi diciamo che è senz'altro cittadino di questa città e, per parlare in senso stretto, diciamo città quella moltitudine di individui di questo tipo che soddisfi l'autosufficienza di vita.¹⁶

Siamo di fronte a una formula puramente descrittiva del cittadino: la facoltà di partecipare è infatti riferita alla singola realtà civica (*tautes tes poleos*),¹⁷ ma si può estendere a ogni tipo di costituzione in quanto le due funzioni individuate – deliberativa e giudiziaria – sono presenti in qualsiasi sistema politico.¹⁸ Questa seconda – o terza, se si tien conto anche del *diorismos* sulla *aoristos arché* di 1275 a 31-32 – definizione della qualificazione del cittadino non solo è più estensiva della prima, ma considera la partecipazione alle funzioni politiche deliberative e giudiziarie da un altro punto di vista, quello della potenzialità di partecipazione, cioè si passa, come ha giustamente osservato

¹⁶ 1275 b 17-21.

¹⁷ Vd. Mulgan 1977, 54, Accattino 1986, 33, Accattino 2013, 151; al contrario Morrison 1999, 146, ritiene che Aristotele sia alla ricerca di una definizione normativa del cittadino che vada al di là delle singole realtà politiche.

¹⁸ Su questo aspetto della formula vd. in part. Johnson 1984, 77-80 (anche 1990, 117-121), che intende *arché* di 1275 b 15 e 18 come «sphere of authority», non come carica effettivamente ricoperta («office») secondo la definizione di 1275 a 23.

Schofield,¹⁹ dalla definizione di che cosa è il cittadino, a ciò che *qualifica* il cittadino in un certo regime ad esercitare quelle funzioni. A rigore questa definizione comporterebbe una difficoltà: se la cittadinanza è legata alla facoltà/possibilità di esercitare le due funzioni indicate, ne potrebbe conseguire che in una monarchia unico cittadino è il re, in un'oligarchia solo il ristretto numero dei partecipanti al governo, e, se si misura la giustizia/ingiustizia di una costituzione dal punto di vista dell'interesse comune contro l'interesse dei governanti, non vi sarebbe più distinzione tra regimi corretti e deviati.²⁰

L'obiezione in realtà non ha ragione di essere: infatti secondo la classificazione delle costituzioni di III 6-7 il discrimine tra *politeiai* corrette e deviate passa attraverso il rispetto o meno dell'interesse comune (*koinòn symphéron*), quindi anche chi non partecipa al governo della città – al *politeuma*, come definito in 6, 1278 b 10-11 – fa comunque parte della città e deve partecipare dell'interesse comune (1279 a 31-32);²¹ in effetti sia la monarchia sia l'aristocrazia sono definite come regimi che governano in vista del *koinòn symphéron*; è evidente che i cittadini di questi regimi, che formano comunque una «comunità di liberi» (1279 a 21), si troveranno in posizione di *archomenoi*, ma comunque 'cittadini' in senso lato.²²

¹⁹ Schofield 1996, 841-842; vd. anche Accattino 2013, 151. Schofield (*ibidem*, 842ss.) contesta, a mio giudizio giustamente, che con *exousia* si debba intendere un 'diritto' a partecipare secondo la nota interpretazione di Miller 1995, 101-104, 146 (anche Schütrumpf 1991, 393-394 intende *exousia* come 'Recht'): infatti si tratta solo di una «potentiality for actual participation» (Schofield 1996, 842) inerente allo status di cittadino, quindi variabile secondo le diverse costituzioni e, in uno stesso tipo di costituzione, secondo le sue diverse attuazioni. Per Nussbaum 1990, 167-168 *exousia* significherebbe «the authorization to share in judicial and deliberative functioning»: ma 'authorization' da parte di chi?

²⁰ L'obiezione era già stata sollevata da Newman 1887, 230; in forma più elaborata vd. anche Cooper 1990, 228, Morrison 1999, 145.

²¹ Sulla questione testuale e l'interpretazione di queste righe vd. Accattino 2013, 179-180.

²² Per la distinzione tra 'cittadino in senso stretto' e 'cittadino in senso lato', cioè i «free-born native residents» (*koinonia ton eleutheron*: III 6, 1279 a

Stabilita la formula di cittadinanza, Aristotele la mette a confronto con due situazioni reali: l'uso corrente (1275 b 22: *pros tèn chresin*)²³ che attribuisce tale prerogativa in base alla discendenza, la questione di chi riceve la cittadinanza in conseguenza di un mutamento costituzionale. In realtà la regola della discendenza, anche se Aristotele ne sminuisce il valore definendola una soluzione «ad uso politico e sommaria» (*politikos kai tacheos*), era di largo impiego nelle città greche,²⁴ e in particolare ad Atene dopo la legge di Pericle del 451 a.C., riedita nel 403.²⁵ Aristotele ne confuta la validità con un argomento di buon senso: se si risale ai primi fondatori della città, a loro non si potrà applicare la regola della discendenza, quindi erano cittadini solo in base al fatto che partecipavano alla *politeia* secondo la definizione data (1275 b 30-34).²⁶

Se la regola della discendenza è confutata in base ad un argomento di coerenza, il secondo caso, l'accesso alla cittadinanza in conseguenza di un mutamento costituzionale (1275 b 35: *metabolês genomenês politeias*) – esemplificato con il ricordo dell'inserimento nelle tribù di «meteci stranieri e schiavi» da parte di Clistene dopo la «cacciata dei tiranni»²⁷ – introduce un

21) vd. Cooper 1990, 228229; Morrison 1999, 156-161 suppone l'esistenza di una 'gradualità' nell'esercizio della cittadinanza; per la categoria dei cittadini solo *archomenoi* vd. Mossé 1967; Lévy 1980, 237-241.

²³ Per il senso dell'espressione cfr. *Pol.* I 11, 1258 b 9-10; vd. Newman 1887, 141.

²⁴ Vd. Newman 1887, 141-142; Schütrumpf 1991, 398.

²⁵ Vd. *Ath. Pol.* 26, 4 (legge di Pericle); *Dem.* LVII, 30 (403/402 a.C.); vd. Rhodes 1981, 331-335, 493-503; per la procedura di iscrizione alla cittadinanza vd. *Ath. Pol.* 42; in generale sulla cittadinanza ad Atene vd. Manville 1997, 3-34.

²⁶ Il richiamo allo 'scherzo' di Gorgia (1275 b 26-30) che a Larissa esistevano dei «fabbricanti di Larissemi», cioè i magistrati chiamati *demiourgoi*, non fa altro che confermare che la cittadinanza deriva da una decisione politica. Vd. commento di Accattino 2013, 153-154; inaccettabile l'interpretazione di Collins 2006, 121-122.

²⁷ Il testo di 1275 b 37 (*pollous gar ephuleteuse xenous kai doulous metoikous*) non è chiaro: in *Ath. Pol.* 21, 4 si parla solo di *neopolitai*. Per la questione vd. Rhodes 1981, 254-256.

nuovo – e più importante – criterio di discriminazione tra cittadino e non-cittadino, quello della legittimità – o in termini aristotelici –, quello della ‘giustizia’ della concessione. In queste circostanze il problema non è tanto se chi ha ricevuto la cittadinanza in questo modo sia veramente un cittadino, ma se lo sia giustamente o no; la risposta è data non dal punto di vista della legalità, ma da quello fattuale (1276 a 2: *epei horomen*): nella realtà alcuni rivestono una carica ingiustamente, ciononostante la esercitano, perciò, se il cittadino è quello definito in base alla partecipazione a una carica, allora anche questi debbono essere considerati cittadini.

La questione della legalità o meno dell’inclusione nella cittadinanza a seguito di un mutamento costituzionale fornisce ad Aristotele il pretesto²⁸ per riprendere la «controversia» (*amphisbêtêsis*) con cui si apriva il cap. 1, se cioè gli atti politici debbano essere imputati alla città nel suo insieme o al governo in carica. Liquidato sbrigativamente il problema attribuendo al regime in carica la responsabilità degli atti della città, sia che si tratti di oligarchia, tirannide o democrazia, in quanto tutti questi regimi ricorrono al dominio della forza e non tengono in conto l’«utile comune» (*koinêi symphéron*),²⁹ Aristotele può passare all’argomento che realmente lo interessa: in che cosa consiste l’identità della città?

Eliminate le soluzioni più comuni, ma superficiali, cioè l’identità in base al territorio³⁰ o alla continuità della popolazione, Aristotele riduce il problema alla «forma della composizio-

²⁸ Vd. Schütrumpf 1991, 401; per la separazione artificiale dei cc. 2 e 3 vd. Aubonnet 1971, 9.

²⁹ Nel giudicare i regimi in questione Aristotele adotta una prospettiva trasimachea (l’utile di chi ha il potere: vd. Plat. *Resp.* I 338 d ss. (cfr. Accattino 2013, 156); la nozione di «utile comune» sottintende quella di giustizia, come verrà detto esplicitamente a *Pol.* III 6.

³⁰ Diverso è il caso della *koinonia* del luogo in *Pol.* II 1, 1260 b 41: infatti qui si parla dell’elemento minimo materiale della *koinonia*, non della sua forma; diversamente Schütrumpf 1991, 403.

ne» (*eidos tês syntheseos*):³¹ infatti se la città è una *koinonia* di cittadini e i cittadini si definiscono per la loro partecipazione alla costituzione (*koinonia politôn politeias*), qualora la costituzione muti nella forma, anche la città muterà; gli esempi del coro comico e del coro tragico – formati dagli stessi elementi (i coreuti), ma diversi nella loro funzione – e dei suoni delle diverse armonie – identici in quanto suoni, ma diversi per funzione – sono addotti a conferma che ciò che conta in una composizione è la sua forma, e, nel caso della città, questa forma è rappresentata dalla *politeia*. Fino a questo punto Aristotele ha condotto la ricerca sul piano fattuale per trovare la definizione del cittadino in riferimento ad una funzione che fosse compatibile con ogni forma di regime: non è stata ancora posta la questione della qualità, o per dirla in termini aristotelici, della virtù del cittadino e dei titoli che «devono esibire quelle persone che hanno facoltà di accedere alle cariche di governo».³² Il tormentatissimo cap. 4³³ si divide nettamente in due parti: la prima da 1276 b 16 fino a 1276 b 35 si propone di definire «in una sorta di abbozzo» (*typôi tini*)³⁴ la virtù del cittadino in rapporto alla costituzione in cui si trova ad operare; la seconda, da 1276 b 36 a 1277 b 32, in rapporto alla costituzione migliore.³⁵ L'articolazione della ricerca assume fin dall'esordio – «dopo quel che si è appena detto, viene di seguito indagare se bisogna identificare o no la virtù dell'uomo buono con quella del bravo cittadino» (1276 b 16-18) – un chiaro carattere dialettico, che si accentua nella seconda parte.³⁶ Introducendo come metro di misura per la virtù del

³¹ Giustamente Accattino 2013, 158, richiama il principio della superiorità della forma (*eidos*) sulla materia enunciato in *Phys.* II 1, 193 a 28ss., e *Metaph.* VII 3, 1029 a 1ss.

³² Accattino 1986, 35.

³³ Per le difficoltà di questo capitolo vd. Schütrumpf 1991, 412s.; Gastaldi 2017, 128ss.

³⁴ Sul significato dell'espressione vd. Gastaldi 2017, 132.

³⁵ Sulla distinzione delle due parti vd. in particolare Accattino 2013, 159.

³⁶ L'indagine «se bisogna identificare o no la virtù dell'uomo buono con quella del bravo cittadino» (1276 b 16-18) è posta, come osserva giustamente

«bravo cittadino» (*polites spoudaios*) la categoria dell'«uomo buono» (*aner agathos*),³⁷ come ha osservato Dorothea Frede, assistiamo a un salto di livello nell'indagine: «Se qualcuno si aspetta che Aristotele proceda da qui (*scil. dalla definizione della funzione del cittadino*) direttamente a determinare le funzioni del cittadino in base ai tipi di carica necessari in ciascun sistema di governo, resterà deluso. Egli affronta questo argomento attraverso una sorprendente escursione nella sfera dell'etica».³⁸ Tuttavia, anche se Aristotele ricorre al paradigma etico dell'*aner agathos*, connotato dal possesso della «virtù unica, quella perfetta» (1276 b 32-3),³⁹ il confronto non si spinge oltre la domanda se «il bravo cittadino deve essere necessariamente un uomo perfetto sotto tutti i punti di vista», e non fino al problema dei rapporti tra etica individuale ed etica politica.⁴⁰

A) Il primo segmento dell'argomentazione – l'«abbozzo» sulla virtù del cittadino – considera il soggetto della ricerca in riferimento ad una comunità di cittadini generica e ad una costituzione in generale.⁴¹ Ricorrendo ad una variante della metafora della nave, metafora di lungo corso nella storia del pensiero greco,⁴² dimostra che, come i marinai su una nave hanno funzioni e

Accattino 2013, 159, in forma di *problema* dialettico secondo i criteri dei *Topici* (vd. *Top.* I 4, 101 b 32-34).

³⁷ Per la differenza tra le due qualificazioni di *agathos* e *spoudaios* vd. in particolare Develin 1973, 73-77; Gastaldi 1987; 1995; 2017, 130-131; Schütrumpf 1991, 408, osserva tuttavia che le connotazioni di *agathos* e di *spoudaios* nel cap. 4 non sono rigidamente distinte, ma si alternano come attributi sia dell'uomo buono sia del bravo cittadino, e pertanto non possono essere assunte come criteri per l'interpretazione del capitolo, come vorrebbe Develin.

³⁸ Frede 2005, 172.

³⁹ Cfr. *EN* VI 13, 1144 b 30 – 45 a 1.

⁴⁰ Accattino 1986, 35; vd. anche Mulgan 1977, 57.

⁴¹ Vd. Gastaldi 2017, 130.

⁴² Per i riferimenti vd. Schütrumpf 1991, 418. Tuttavia Aristotele non usa il paragone della nave per indicare la funzione del comandante rispetto all'equipaggio, come nell'uso platonico (vd. *Resp.* VI 488 a-e; *Pol.* 296 e), ma per stabilire quale sia la capacità (*dynamis*) e la virtù specifica di ogni singolo membro e quale sia quella comune (*koinos*) a tutto l'equipaggio.

abilità specifiche diverse, ma anche una finalità comune a tutti, la salvezza della navigazione, così nell'ambito della comunità politica anche i cittadini, pur nella diversità di funzioni (*anomoioi*),⁴³ hanno una funzione comune, la salvezza della costituzione; pertanto la virtù del bravo cittadino sarà in rapporto alla costituzione (*pros ten politeian*), e, data la varietà di costituzioni, non si avrà una sola virtù del bravo cittadino. Al contrario la virtù dell'uomo buono è unica in quanto perfetta (*teleia*). Quindi la prima conclusione dell'argomentazione comporta la non-identità tra virtù dell'«uomo di valore» (*aner spoudaios*) e «cittadino di valore» (*polites spoudaios*).

B) Dal piano fattuale – la virtù del cittadino secondo i vari regimi – Aristotele passa a considerare la questione sul piano della *politeia ariste*, la costituzione migliore, cioè ad un livello ottimale, sottolineando il carattere aporetico (1276 b 36: *diaporountas*) dell'indagine. Tuttavia nel chiamare in causa l'*ariste politeia* come ambito di riferimento dell'argomentazione, non ne definisce in alcun modo i caratteri: anzi dalla prima delle condizioni poste – «se infatti è impossibile che una città sia costituita da uomini che siano tutti di valore (*spoudaiôn*)» (1276 b 37-38) – sembrerebbe che l'*ariste politeia* che Aristotele ha in mente in questo capitolo sia diversa da quella proposta in *Pol.* VII 13, 1332 a 32-35, dove tutti i cittadini «partecipanti della costituzione» sono qualificati come *spoudaioi*.⁴⁴ Ammesso che sia impossibile (*adunaton*) che una città sia composta tutta di uomini buoni e che i cittadini siano tutti eguali (*homoioi*), ma

⁴³ Non viene specificata nel testo la natura di questa *anomoioiotes*: secondo Accattino 1986, 35, «deve trattarsi della disparità nell'occupazione delle mansioni di governo», coerentemente alle diverse funzioni dei marinai; cfr. anche Schütrumpf 1991, 419.

⁴⁴ La differenza era fortemente sottolineata da von Arnim 1924, 38-40 e sulla sua scorta da Braun 1961, 10-11 n. 12; 1965, 38-39; cfr. anche Schütrumpf 1991, 420s., il quale tuttavia non vede contraddizione tra l'*ariste politeia* di III e quella di VII; Accattino 1986, 39, contro le ipotesi di von Arnim e di Braun, si limita a precisare che in III 4 non «vi siamo elementi sufficienti per identificare nei dettagli un preciso assetto costituzionale, per il semplice fatto che questo problema resta soltanto sullo sfondo».

che ciascuno debba svolgere bene la sua funzione (*ergon*) – e in questo consiste la virtù del cittadino *spoudaios* – perché in questo modo la città sarà ottima, la virtù del cittadino e la virtù dell'*aner agathos* non sarà unica, ma sarà differenziata in corrispondenza dei diversi ruoli: per provare l'*anomoiootes* degli elementi della città e la differenza dei ruoli Aristotele introduce le analogie delle differenze tra anima e corpo e, all'interno dell'anima, tra ragione (*logos*) e appetizione (*orexis*), e, nell'*oikos*, tra uomo e donna, padrone e schiavo, in un coro, tra corifeo e parastate. I rapporti gerarchici chiamati in causa per attestare la differenza di funzioni tendono a mettere in evidenza «i due modi di essere del cittadino, rispettivamente di governante e governato»⁴⁵ e a sottolineare la non-coincidenza tra virtù unica dell'*aner agathos* e virtù variabile del cittadino.

C) Fino a questo punto Aristotele ha posto a confronto da un lato la virtù dell'*aner agathos* considerata unica perché perfetta (*teleia*), ma senza ulteriori qualificazioni, dall'altro la virtù del cittadino variabile in corrispondenza delle diverse funzioni espletate: i rapporti gerarchici con cui essa è confrontata implicano – ma non è detto ancora esplicitamente – i due ruoli di *archôn* e *archomenos*. Nell'ultima parte della dimostrazione (1277 a 13-77 b 30) Aristotele concentra l'attenzione sul rapporto tra *arché* politica e le rispettive virtù dell'*aner agathos* e del cittadino. Il punto di partenza di questo nuovo percorso, introdotto dalla domanda «ma allora, vi sarà qualcuno che identifichi in sé la virtù di cittadino di valore (*politou spoudaiou*) e di uomo di valore (*andros spoudaiou*)?» (1277 a 13-14), è dato dall'«opinione comune» (*phamen*) che «il bravo (*spoudaion*) governante è buono (*agathon*) e saggio (*phronimon*)» (*ibidem*, 14-15),⁴⁶ e ciò è comprovato dalla diversa educazione che 'alcuni' ritengo-

⁴⁵ Accattino 1986, 37; cfr. anche Simpson 1998, 143.

⁴⁶ Opinione che Aristotele (vd. *EN* VI 5, 1140 b 7 [Pericle]; VI 8, 1141 b 23ss.) condivide con Platone e altri; vd. riferimenti in Newman 1902a, 160; Schütrumpf 1991, 424

no doversi impartire al governante.⁴⁷ Ma se virtù del buon governante e virtù dell'uomo buono coincidono, questo non si dà nel caso del cittadino *archomenos*, e quindi si conferma la diversità della virtù nel caso del governante e del cittadino. Ma a questo punto – come osserva giustamente Accattino⁴⁸ – Aristotele introduce una svolta importante nell'argomentazione: all'opinione dell'identità tra virtù dell'uomo buono e del buon governante contrappone un'altra opinione altrettanto diffusa, cioè che la virtù del cittadino consista nella capacità di governare e di essere governato (*tò dunasthai archein kai archesthai*),⁴⁹ mentre la virtù dell'uomo buono si identifica esclusivamente nell'*aretè archiké*; e d'altra parte si è ammesso che governante e governato devono apprendere abilità diverse, mentre dall'ultima opinione si deduce che il cittadino deve conoscerle e praticarle entrambe, ne deriva una palese contraddizione.

Per uscire dalla contraddizione è necessario differenziare la nozione – fino a questo punto generica – di *arché*. Riprendendo la distinzione tra *archè despotiké* e *archè politiké* già trattata in *Pol.* I 5 e 7,⁵⁰ Aristotele sottolinea la diversità di ruoli nel caso dell'*archè despotiké* e in quello dell'*archè politiké*: l'*archè despotiké* non richiede che chi comanda – il *despotes* – debba conoscere come si produce un oggetto o come si esegue una prestazione di servizio ad altri, ma deve solo saper farne uso; «le opere di coloro che sono governati a questo modo (*scil. col governo padronale*) non le deve apprendere chi è buono (*agathon*): né il buon politico né il buon cittadino, se non per un suo eccezionale uso individuale, altrimenti accade che non ci sia più padrone a una parte e schiavo dall'altra» (1277 b 3-7).

⁴⁷ Secondo Accattino 2013, 162, probabile allusione all'educazione dei *phylakes* nella *Repubblica* di Platone

⁴⁸ Accattino 2013, 162.

⁴⁹ Vd. p.e. Plat. *Leg.* I 643 e, XII 942 c; per altri confronti vd. Accattino 2013, 162; Schütrumpf 1991, 426s.

⁵⁰ Per il riferimento ai capitoli di *Pol.* I vd. Simpson 1998, 144 n. 24; Accattino 2013, 163; al contrario Schütrumpf 1991, 415, nega alcun riferimento di III 4 alla discussione di *Pol.* I.

Questa distinzione permanente di ruoli non si verifica nell'*archè politiké* che si esercita su «eguali per nascita e liberi» (*homoion tōi genei kai tōn eleutherōn*) (1277 b 8): in questo caso il governo si apprende da governato, per cui è corretto affermare che «non può ben governare chi non è sottostato al governo» (1277 b 12-13); naturalmente la virtù di chi governa è diversa da quella di chi è governato, ma la virtù del cittadino consisterà nella capacità di essere governato e di governare. Ma anche l'*aner agathos*, in quanto cittadino, deve conoscere «il governo dei liberi da entrambe le posizioni», quindi Aristotele deve smentire la tesi dell'unicità della virtù dell'*aner agathos*: le virtù dell'uomo buono – temperanza, giustizia, coraggio – avranno una specie (*eidos*) diversa secondo i diversi ruoli rivestiti, ora di governante, ora di governato. Ciò che differenzia le due posizioni è il possesso esclusivo da parte del governante della saggezza (*phronesis*), mentre al governato, oltre le virtù comuni – evidentemente temperanza, giustizia e coraggio – spetta l'«opinione vera» (*doxa alethes*). Nonostante questa concessione a Platone,⁵¹ la conclusione è decisamente antiplatonica: «il governato, infatti, è come il costruttore di auli, mentre chi governa è un auleta, colui che ne fa uso» (1277 b 29-30): ma Platone non avrebbe mai ammesso che nell'esercizio dell'*archè politiké* i due ruoli potessero essere intercambiabili e che i «tecnici di produzione» si potessero scambiare il loro ruolo con i «tecnici d'uso».⁵²

Il significato dell'indagine dialettica di III 4 sta nella definizione dei ruoli di cittadino governato e di cittadino governante in riferimento alla condizione ottimale dell'*ariste politeia*, e, soprattutto, nella distinzione delle rispettive virtù, da cui scaturisce l'attribuzione della *phronesis* come virtù esclusiva del buon governante.

È evidente che lo scopo di questo lungo dibattito dialettico è quello di ancorare ad un concetto di virtù sia il ruolo del cittadi-

⁵¹ Per i riferimenti vd. Accattino 2013, 164.

⁵² *Ibidem*.

no sia quello del governante e di stabilire una gerarchia tra le due funzioni, una gerarchia che ben diversamente da Platone prevede tuttavia l'alternanza dei due ruoli.

Come appendice al cap. 4, Aristotele affronta nel cap. 5 un'ultima *aporia* che deriva dalla definizione iniziale di cittadino come «colui che ha la facoltà di partecipare al governo (*arché*)» (1277 b 34-35) e dall'aver attribuito anche al cittadino una sua virtù specifica, cioè la posizione dei «lavoratori manuali» (*banausoi*) nella città, un argomento cui si allude di sfuggita a 1277 b 1-3. La questione è affrontata da due punti di vista distinti, quello della città migliore (*bestiste polis*: 1278 a 8) e quello fattuale dei diversi regimi esistenti. Nella prima prospettiva, stante che la qualifica di cittadino è attribuita solo a coloro che possiedono la relativa virtù – quella cioè di avere la possibilità di accedere alle cariche –, si conclude che «la città ottima non farà cittadino un lavoratore manuale», in quanto la virtù del cittadino ha come condizione la libertà dai lavori necessari alla sopravvivenza (1278 a 10-11), non la condizione generica di libero. Ma nelle situazioni di fatto, considerata la variabilità delle costituzioni, in alcune i «lavoratori manuali e i salariati» (*tò banauson kai to thetikon*) avranno accesso alla cittadinanza (p.e. nelle democrazie), ma in altre ne saranno esclusi o in base al criterio della virtù e del merito (aristocrazie), o in base al censo (oligarchie), salvo nel caso della specie del *banausos technites* – cioè dell'artigiano – che può essere ricco. Trattandosi comunque di cittadini, i *banausoi* e i *thetes*, esclusi dai diritti politici, si troveranno nella posizione di «cittadini subordinati» (*politai archomenoi*). Quindi in definitiva è la partecipazione 'agli onori', cioè alle cariche politiche (1278 a 36), quella che definisce soprattutto lo status di cittadino.

La conclusione generale di questo lungo dibattito sul cittadino (1278 a 40-b 5) ribadisce quanto affermato nel corso del cap. 4 con un'aggiunta finale interessante: nel caso dell'identità tra uomo buono e bravo cittadino – cioè nella città ottima – questa condizione non appartiene a qualsiasi cittadino, ma sarà propria

di «chi ha mansioni politiche (*politikos*) ed è signore (*kurios*), o ha la possibilità di essere signore, o da solo o insieme ad altri, della cura delle faccende comuni»: si prefigura cioè la possibilità di un regime monocratico o aristocratico di uomini eccellenti per virtù, che verrà discusso in particolare nei cc. 13-18 del III libro, anche se qualcuno ha ravvisato nella possibilità di essere «signore insieme ad altri» un riferimento al regime condiviso di un *demos* in possesso di una *phronesis* collettiva e di *aristoi* di III 11.⁵³

III. Nell'analisi dei regimi reali o possibili a date condizioni di *Pol. IV* i collegamenti con *Pol. III* sono rilevanti:⁵⁴ oltre gli espliciti rinvii di IV 2, 1289 a 26-28 a proposito della classificazione costituzionale di III 7, e di IV 3, 1290 a 2 sul tema delle «parti della città» che si richiama a III 12, anche la critica al criterio del numero nella definizione di oligarchia e di democrazia in IV 4, 1290 a 30-b 20 è una chiara ripresa di un argomento analogo già discusso in III 8, inoltre la definizione di aristocrazia di IV 7, 1293 b 1-7 ha tutta l'apparenza di essere una citazione di III 18, 1288 a 37-39.⁵⁵ Ciò che marca la differenza tra l'analisi delle costituzioni di *Pol. III* e *Pol. IV* è la scomparsa del criterio della virtù come discriminante per l'accesso al potere: in III 12, 1283 a 14-22 Aristotele ammetteva come legittima l'aspirazione al potere da parte dei gruppi che componevano la città (nobili, liberi, ricchi), ma al di sopra dei titoli che essi avanzavano, poneva la presenza necessaria della virtù:

⁵³ Vd. Simpson 1998, 148; in realtà il riferimento più pertinente è a III 18, 1288 a 33-41, dove si rinvia ai *protoi logoi* – cioè a III 4 – sulla identità della virtù di uomo e cittadino nella città migliore; vd. Schütrumpf 1991, 443; Accattino 2013, 170.

⁵⁴ Sui rapporti tra *Pol. III* e *IV* vd. Accattino 2013, 22-24; diversamente Schütrumpf 1980, 272-280, Schütrumpf, Gehrke 1996, 180-184.

⁵⁵ Altri (Schütrumpf, Gehrke 1996, 328; Simpson 1998, 316 n. 58) pensano a un riferimento a *Pol. VII* (9, 1328 b 37s.; 13, 1332 a 31ss.; 14, 1333 a 11ss.).

È necessario che la competizione avvenga tra le componenti dalle quali la città risulta costituita. Per cui con buona ragione rivendicano l'onore i nobili, i liberi e i ricchi. Bisogna infatti che vi siano uomini liberi e che dispongano di un certo censo, perché non potrebbe esserci una città di soli poveri, come nemmeno una città di schiavi. Ma se c'è certamente bisogno di queste cose, è chiaro che c'è bisogno anche di giustizia e della virtù politica, perché neppure senza queste è possibile che una città si governi. Se non che senza le prime è impossibile che la città esista, ma senza queste ultime è impossibile che sia ben amministrata.

Tuttavia il criterio di classificazione delle *politeiai* in *Pol. IV* che tiene conto solo dell'effettivo potere esercitato dalla parte prevalente nella città, deriva dal concetto di *politeuma*⁵⁶ così come è definito in III 6, 1278 b 8-13:

La costituzione è l'ordinamento della città, delle varie cariche e in primo luogo dell'autorità sovrana su ogni cosa (*tês kurias pantôn*). Ovunque infatti è sovrano della città il corpo politico (*politeuma*) e la costituzione coincide con il corpo politico. Faccio un esempio: nelle democrazie è sovrano (*kurios*) il demos, viceversa nelle oligarchie lo sono i pochi, e noi diciamo che hanno una costituzione diversa.

Nella premessa metodologica di IV 1 Aristotele riprende con qualche variante gli stessi concetti:

In effetti è costituzione l'ordinamento che nelle città riguarda le cariche di governo, in che modo sono distribuite, chi detenga il potere del governo (*tò kurion tês politeias*) e quale sia il fine di ogni singola comunità. (IV 1, 1289 a 15-17).⁵⁷

Ora è evidente che sia il *politeuma* di III 6 sia l'analogo *tò kurion tês politeias* di IV 1 si riferiscono ai cittadini di pieno diritto, cioè ai *metechontes tês politeias*, che possono avere accesso alle cariche, secondo la definizione in senso stretto del *polites* data in III 1. Ma nella classificazione costituzionale di *Pol. IV* protagonista non è più il cittadino come entità singola del *plethos politôn* costituente la città (III 1, 1274 b 41), del quale si

⁵⁶ Sul concetto vd. Ruppel 1927; Lévy 1993; Hansen 2013.

⁵⁷ Le traduzioni dal libro IV derivano da Bertelli, Moggi 2014 (la traduzione è dovuta a Barbara Guagliumi).

deve ricercare la funzione e la capacità di partecipare alla *politeia*, ma sono le «parti della città» (*mere poleos*) in cui sono inglobati i cittadini secondo il loro status economico e sociale: la città quindi sarà composta di ricchi, di poveri e dei cittadini di condizione media (*mesoi*), e all'interno di queste divisioni si troveranno ulteriori specie determinate dalle specifiche occupazioni o dal grado di ricchezza (IV 3, 1289 b 27-90 a 3):⁵⁸ e la partecipazione al governo (*metechein tês politeias*) sarà regolata dal rapporto di forza tra le parti o in base a qualche principio di eguaglianza comune ad esse. Dalla pluralità delle 'parti' deriva la pluralità delle costituzioni, perché la partecipazione alla *politeia* (in senso stretto, cioè come partecipazione al governo) sarà una variabile dipendente da ciascun assetto costituzionale:

Del resto la costituzione è l'ordinamento delle cariche, e tutti lo distribuiscono o in base alla forza di coloro che partecipano alla costituzione o in base a una qualche forma di eguaglianza comune a essi: intendendo, per esempio, o la forza dei poveri o dei ricchi o un'eguaglianza comune ad entrambi. E' pertanto necessario che le costituzioni siano tante quanti sono gli ordinamenti in base al prevalere e in base alle differenze delle parti. (IV 3, 1290 a 7-13; cfr. IV 12)

Ne consegue che il problema della partecipazione alla *politeia* – intesa come cittadinanza a pieno titolo – si sposta dall'esame delle qualità (o virtù) del *polites*, come avviene in *Pol. III*, alle forme reali o possibili a date condizioni di costituzione.

Ora in *Pol. III 7* le costituzioni erano classificate in base a criteri univoci e assoluti: numero dei governanti (uno, pochi, molti), criterio del *koinòn symphéron*, per cui si otteneva un sistema a sei costituzioni, tre corrette in quanto rivolte all'interesse comune (uno = monarchia, pochi = aristocrazia, molti = *politeia*) e tre deviate in quanto rivolte solo all'interesse di chi governa (tirannide, oligarchia, democrazia). In questa prima

⁵⁸ La classificazione delle parti della città di IV 4, sull'analogia biologica delle parti/funzioni del corpo, non ha seguito nell'analisi delle costituzioni di *Pol. IV*, ma servirà più oltre (cc. 14-16) per identificare i *mere tês politeias* – cioè potere deliberativo, potere giudiziario e *archai* – e le loro combinazioni; vd. Accattino 1986, 83s.

classificazione, per la serie positiva, il *tò kurion* è identificato per la monarchia nel singolo che governa nell'interesse di tutti, per l'aristocrazia nei pochi *aristoi* che governano «in vista del meglio per la città e per coloro che ne fanno parte» (1279 a 34-37),⁵⁹ per il governo dei molti o *plethos*, denominato col titolo generico di *politeia*, nella classe militare – o classe oplitica – dotata della virtù militare.⁶⁰ Le deviazioni derivano di conseguenza: la tirannide è rappresentata dal governo nell'interesse dell'unico governante, l'oligarchia è il governo dei (pochi) ricchi, la democrazia quello nell'interesse dei (molti) poveri. Ma il criterio numerico – almeno nel caso di oligarchia e democrazia – ad un'ulteriore riflessione (III 8) si rivela fallace: infatti i due regimi si distinguono non in base al numero, che è un carattere accidentale,⁶¹ ma in base all'opposizione ricchezza/povertà in quanto differenze esclusive:

Ciò per cui differiscono tra loro la democrazia e l'oligarchia sono povertà e ricchezza ed è allora necessario che, dove governano in forza della ricchezza – siano costoro in minoranza o in maggioranza – questa sia una oligarchia e che sia una democrazia dove governano i poveri. Ma “accade”,⁶² come diciamo noi, che gli uni siano pochi e gli altri molti, perché pochi dispongono di ricchezze, mentre tutti partecipano della libertà... (III 8, 1279 b 39-80 a 5)

La tipologia costituzionale di *Pol. IV*, pur mantenendo valida la classificazione di III 7 in tre costituzioni corrette (regno, aristocrazia e *politeia*) e tre deviate (tirannide, oligarchia e democrazia) e l'identificazione dell'*ariste politeia* nel regno e nell'aristocrazia dei cc. 13-18 di III, come esplicitamente segnalato in IV 2, 1289 a 26-35, persegue obiettivi diversi rispetto alla ricerca concentrata sulla ricerca dell'*ariste politeia*, come viene chiaramente dichiarato nel ‘proemio’ del nuovo corso di indagine (IV 1-2): data come acquisita l'indagine sulla migliore

⁵⁹ Anticipazione di III 18, dove esistono *politai* solo *archomenoi*.

⁶⁰ Per le differenze di definizione di *politeia* in III 7 e in IV 8-9 vd. sotto p. 152 n. 81.

⁶¹ Cfr. 8, 1279 b 20ss. con IV 4, 1290 a 30 -b 20.

⁶² Sul significato di *sumbainein* vd. Accattino 2013, 185.

costituzione nelle forme di monarchia e aristocrazia del libro III, l'interesse è ora rivolto alle costituzioni esistenti, come ciascuna si adatti o non si adatti alle condizioni delle diverse città, quale sia la costituzione che meglio più conviene al maggior numero di città e quale sia la migliore dopo l'ottima, e pertanto restringe il campo di ricerca alle altre costituzioni oltre l'ottima, *politeia*, oligarchia, democrazia, tirannide (2, 1289 a 35-38), e le forme di aristocrazia diverse dall'*ariste politeia* (1289 b 15-16); e all'interno di questa selezione, in polemica con l'opinione che riduceva tutte le costituzioni a due soltanto – oligarchia e democrazia – di cui le altre (*politeia*, aristocrazia) sarebbero delle sottospecie, distingue più forme di oligarchia e di democrazia in coerenza con le diverse specie di *demos* e di notabili (4, 1291 b 14-30). Come osserva giustamente Hansen,⁶³ «la netta distinzione nel modello a sei tra una forma corretta e una deviata delle tre costituzioni fondamentali è abbandonata [...] e sostituita da un continuum di costituzioni con graduali transizioni da un tipo a quello successivo». In effetti affermazioni come quelle che si leggono a IV 3, 1290 a 24-28⁶⁴ fanno pensare che Aristotele avesse in mente uno spettro delle costituzioni più articolato di quello di *Pol.* III.

Tuttavia l'attenzione di Aristotele è soprattutto concentrata in *Polit.* IV sulle diverse forme di oligarchia e di democrazia in base all'ammissione (1291 b 7-8) che, data l'opposizione irridu-

⁶³ Hansen 1993, 97s.

⁶⁴ «In generale sono tali opinioni che di solito si esprimono sulle costituzioni, ma è più veritiero e migliore il modo in cui noi le distinguiamo, cioè che, se due o una sono quelle ben costituite, le altre sono degenerazioni, le une dell'armonia ben temperata, le altre della costituzione migliore, oligarchiche quando il regime si fa più severo e dispotico, democratiche quando si fa più rilassato e debole.» Un rinvio probabile a questo testo si trova in 8, 1293 b 27, dove a proposito di *politeia* e di aristocrazia come regime misto, trattata nel cap. 7, si ammette che queste siano deviazioni rispetto all'*orthotē politeia*, ma si afferma anche che «le vere deviazioni sono deviazioni di queste, come abbiamo detto nelle trattazioni iniziali», vale a dire nel passo di IV 3. Sulle diverse interpretazioni di IV 3, 1290 a 24-28 vd. Schütrumpf, Gerke 1996, 250s.; Accattino 1986, 100-102 n. 22.

cibile di ricchi e poveri, «sembra che siano soprattutto queste le parti della città» – con la conclusione – apparentemente contraddittoria rispetto a IV 3, 1290 a 13-24 – che «sembra che esistano due forme di costituzione: democrazia e oligarchia» (1291 b 12-13).⁶⁵ La classificazione delle forme di oligarchia e di democrazia combina elementi di tipo economico-sociale (status economico, professioni) con principi normativi (presenza/assenza del governo della legge, criteri di accesso alla cittadinanza): inoltre Aristotele presenta due versioni dell'analisi di questi regimi orientate in senso diverso, la prima, in IV 4-5, tende a classificare i due regimi in base alla presenza/assenza di una legge che regoli l'accesso alla *politeia*, la seconda, in IV 6, scandisce le diverse forme sul criterio della maggiore/minore ricchezza rispettivamente della città per le democrazie, degli *oligoi* per l'oligarchia. Ed è evidente che la trattazione dei due regimi segue uno schema astratto dalla forma migliore a quella peggiore in cui si tende a evidenziare più la simmetria teorica dei due tipi costituzionali che la loro aderenza a regimi di fatto.⁶⁶

La prima serie di democrazie (IV 4, 1291 b 30 – 92 a 38) si apre con il tipo fondato sui due principi basilari della democrazia – eguaglianza e libertà⁶⁷ – e di conseguenza sia i ricchi sia i poveri partecipano tutti sul piede di eguaglianza alla *politeia* (1291 b 35-37), ma Aristotele aggiunge un'osservazione che distingue questo tipo di democrazia da possibili confusioni con

⁶⁵ In realtà Aristotele introduce sia l'argomento delle due parti contrapposte sia la riduzione a due forme costituzionali con espressioni che indicano l'uso di un *endoxon* di altri: *dokei* a 1291 b 8, *dokoûsin* a 1291 b 12; senza dubbio Aristotele era convinto che l'opposizione fondamentale in qualsiasi città fosse quella tra poveri e ricchi (vd. V 11, 1315 a 31-33; VI 3, 1318 a 30), e che «la maggior parte delle costituzioni è o democratica o oligarchica» (IV 11, 1296 a 22-23), ma la polarizzazione su democrazia e oligarchia gli serviva come premessa alla successiva divisione dei due regimi nelle loro forme specifiche. Vd. commento di Pezzoli in Bertelli, Moggi 2014, 199.

⁶⁶ Vd. Mulgan 1991, 308, 313. Lo schema adottato è quello degli opposti, come enunciato chiaramente in VI 6, 1320 b 17-21.

⁶⁷ Cfr. anche III 9, 1280 a 24-25; V 1, 1301 a 28-31; VI 2, 1317 a 40 - b 11.

regimi misti non deviati (p.e. *politeia*): «poiché il popolo (*demos*) è in maggioranza e l'opinione della maggioranza è sovrana, ne consegue di necessità che questa sia una democrazia». (1291 b 37-38) Va osservato tuttavia che questo tipo di democrazia non è più ripreso nella serie parallela di IV 6: esso appare essere il tipo ideale di questa costituzione,⁶⁸ che non si adatta alla simmetria delle forme di democrazia e di oligarchia,⁶⁹ e perciò viene abbandonato nelle successive classificazioni.

Nel secondo tipo di democrazia l'accesso alle cariche è vincolato al possesso di un censo minimo, ma il fatto che la limitazione sia relativa solo alla partecipazione (*metechein*) alle *archai*, potrebbe significare che chi non possiede il censo richiesto per esse, non è tuttavia escluso dalla *politeia*.⁷⁰ Il terzo e quarto tipo di democrazia regolano la cittadinanza in base alle norme della discendenza: nella terza è concessa a tutti quelli di nascita «incontestabile» (*anupeuthunoi*), cioè nati da entrambi i genitori cittadini,⁷¹ la quarta estende il diritto a tutti quelli riconosciuti come cittadini secondo la legge.⁷² La quinta è uguale alla precedente – cioè tutti i cittadini partecipano al governo – con la differenza che non è più sovrana la legge, ma il *plethos* attraverso i decreti (*psephismata*) dell'assemblea, le magistrature non hanno più nessun potere e la democrazia passa sotto il controllo dei demagoghi e il *demos* diventa un sovrano assoluto (*monarchos*). Il giudizio finale su questa democrazia è che essa perde i caratteri di una costituzione per mancanza della legge.

Le forme di oligarchia di IV 5 sono simmetriche e contrarie alle quattro democrazie di IV 4: le prime tre sono regolate da

⁶⁸ Vd. Mulgan 1991, 318, Schütrumpf, Gehrke 1996, 287.

⁶⁹ Infatti nella descrizione dei tipi di oligarchia a IV 5 manca il tipo corrispondente.

⁷⁰ Vd. Bertelli, Moggi 2014, 207; diversamente Schütrumpf, Gehrke 1996, 288s. È da notare che questo tipo di democrazia moderatamente censitaria è simmetrica al I tipo di oligarchia di IV 5.

⁷¹ Sul significato di questo termine – insolito per definire il diritto di cittadinanza – vd. Bertelli, Moggi 2014, 208.

⁷² Aristotele non dice in base a quale qualifica siano dichiarati cittadini: il caso sembra ricordare quello discusso in III 5 dei *banausoi* e *thetes*.

norme di accesso al potere in senso sempre più restrittivo; dalla qualificazione censitaria per l'accesso alle cariche si passa a forme di cooptazione sempre più ristretta al gruppo dei 'pochi' che detengono il potere, fino alla forma finale identificata con una vera e propria 'signoria' (*dunasteia*), corrispondente a una forma monarchica e alla forma estrema di democrazia.

La seconda classificazione dei due regimi in IV 6, anche se sostanzialmente ripete le caratteristiche di IV 4-5, dà una giustificazione diversa delle loro differenze legata alle disponibilità economiche per le forme di democrazia, all'accumulo di ricchezza nelle mani dei 'pochi' per le oligarchie. In questa seconda serie la prima forma di democrazia è fondata sul *demos* agricolo di moderata ricchezza e sulla qualifica censitaria, ma la partecipazione alla politica è limitata dalla mancanza di 'tempo libero' (*scholazein*), per cui, in assenza di entrate pubbliche (*prosodoi*),⁷³ il *demos* limita la sua partecipazione politica a poche assemblee e affida il governo alla legge.⁷⁴ Anche nel secondo e terzo tipo di democrazia – caratterizzate come in IV 4 sulla base dello status del cittadino⁷⁵ – la partecipazione è limitata dalla mancanza di tempo libero, con conseguente governo della legge. Nel quarto tipo, connotata in senso cronologico come «ultima in ordine di tempo» (1293 a 1),⁷⁶ la partecipazione ge-

⁷³ Parlando di «entrate pubbliche» (*prosodoi*), Aristotele sottintende che non c'è possibilità di erogare un *misthos* per la partecipazione politica in questo regime, come si deduce dal rapporto *prosodoi-misthos* nel IV tipo di democrazia. Vd. Bertelli, Moggi 2014, 222.

⁷⁴ Vagamente questa forma di «Bauerndemokratie» (vd. Gehrke 1985, 312-315) richiama la democrazia dei tempi antichi dell'*Areopagitico* di Isocrate (vd. in part. *Areop.* 26, 36-35) e secondo Hansen 1989, 96, nasconde una ripresa del 'mito storico' della democrazia soloniana; vd. anche Carter 1986, 76-98. Questo modello di democrazia è richiamato in causa esplicitamente a VI 4, 1318 b 6 - 19 a 4, dove è definito come la migliore forma di democrazia per i caratteri del *demos geôrgikos*.

⁷⁵ Si ripete la qualifica di *anupeuthunoi* per il secondo tipo (1292 b 35-36), ma per il terzo alla generica definizione di *politai*, si sostituisce quella di 'liberi' (*eleutheroi*) (1292 b 39).

⁷⁶ Anche in V 5, 1305 a 29 questa forma di democrazia è indicata come «la più recente» (*neôtate*).

neralizzata del *demos* alla politica («perciò la massa dei poveri diventa sovrana della costituzione», 1293 a 9-10) è dovuta alla possibilità di erogare una ‘paga’ (*misthos*) ai poveri in modo che possano avere ‘tempo libero’ (*scholazein*) per dedicarsi alla politica con la conseguenza che non è più la legge a governare, ma le decisioni della massa. L’effetto che nell’ultima democrazia della prima serie era ottenuto grazie alla presenza dei demagoghi, qui è imputato all’abbondanza di entrate statali e al *misthos*.⁷⁷

Le forme simmetriche di oligarchia vengono anch’esse classificate sulla base della quantità di ricchezza in possesso di quelli che hanno diritto di partecipazione al governo: ma a differenza della prima forma di oligarchia di IV 5, dove la qualificazione censitaria escludeva ipso facto dal governo i poveri (*aporoï*), il modesto patrimonio (1293 a 13) richiesto per la prima oligarchia di IV 6 permette a un *plethos* (1293 a 15) più numeroso di partecipare all’attività politica, anche se per la mancanza di *scholazein* e di possibilità di sovvenzioni statali (*trephesthai apò tês poleôs*: 1293 a 19) questa partecipazione sarà necessariamente limitata, ed essi preferiranno «che debba essere la legge a governare per loro, e non loro stessi» (1293 a 20). Come si vede, si ripetono le stesse condizioni della prima democrazia di IV 6. Quanto più la ricchezza aumenta nelle mani di un sempre più ristretto numero gli *eide* di oligarchia progressivamente si trasformano in forme di governo autoritario e meno condiviso, grazie agli stessi meccanismi di selezione delle cariche già indicati in IV 5 – prima cooptazione, poi successione di padre in figlio – per arrivare alla *dunasteia* autocratica già segnalata come esito nella precedente serie. Il che significa che nell’oligarchia in proporzione alla riduzione del governo a chi è sempre più ricco, gli altri, anche se liberi, ricadono nella condizione di *politai archomenoi*, senza possibilità di accesso alle cariche.

⁷⁷ Per i possibili riferimenti all’Atene contemporanea ad Aristotele e per i problemi relativi alla reale incidenza del *misthos* sulla partecipazione politica rinvio alla discussione in Bertelli, Moggi 2014, 223-228.

Le due serie dei tipi costituzionali democrazia e oligarchia non solo sono costruite avendo di mira le simmetrie tra i due sistemi, con l'esito comune di una forma autocratica, ma nella loro rappresentazione manca qualsiasi riferimento a situazioni storiche a comprovare la validità della tipologia:⁷⁸ a parte il ruolo dei demagoghi e del *misthos* a giustificare la fisionomia del *demokratia* dell'ultima forma di democrazia, ruolo che potrebbe evocare molto genericamente un'atmosfera ateniese,⁷⁹ pare evidente che Aristotele costruisca la tipologia delle forme di democrazia e di oligarchia come 'idealtipi' sulla base dei principi specifici (*horoi*) dei due regimi, la ricchezza per l'oligarchia, la libertà per la democrazia (vd. IV 8, 1294 a 11).

La tipologia costituzionale di IV non si limita solo ai tipi, per così dire, puri di democrazia e oligarchia, ma comprende anche i tipi misti fondati sulla combinazione (*mixis*) dei tre titoli di accesso al potere – libertà, ricchezza, virtù (8, 1294 a 19-22; cfr. III 12, 1283 a 14-17),⁸⁰ e un'altra specie in cui la partecipazione al governo è ripartita tra le tre 'parti' della città – poveri, ricchi e cittadini 'medi' (*mesoi*) – definita come *mesopoliteia*.

Differenziata rispetto all'aristocrazia costituita solo da «uomini buoni in assoluto» (7, 1293 b 3-4), di cui ha parlato in *Pol.* III, Aristotele colloca tra i tipi misti un genere di aristocrazia che combina nobiltà, o virtù, ricchezza e libertà, e come esempi

⁷⁸ Aspetto questo già rilevato da Newman 1902 b, XL-XLI, e sottolineato da Mulgan 1991, 313s., e da Schütrumpf, Gehrke 1996, 298-305.

⁷⁹ Cfr. Arist. *AP* 41, 2-3: ma sull'aspetto ideologico del giudizio sulla democrazia degli *psephismata* di *AP* vd. Bertelli 1993, 53-98, in part. 77-80; nell'accentuare il predominio degli *psephismata* sulle leggi Aristotele pare ignorare che dal 404 a.C. in Atene si era stabilito il principio che nessun *psephisma* né della *boulé* né dell'*ekklesia* poteva prevalere sulla legge (*nomos*); vd. Andocid. I (*De Mysteriis*), 87 (vd. anche Dem. 23 [*In Aristocr.*], 218, 7; 24 [*In Timarch*], 30, 2-4), su cui vd. tuttavia i dubbi di autenticità di Canevaro, Harris 2012, 116-119.

⁸⁰ Un'anticipazione dei tipi di costituzione mista di IV si può considerare il regime misto di *plethos* dotato collettivamente di *phronesis*, con accesso solo alle funzioni politiche dell'assemblea e dei tribunali, e di *aristoi* a cui sono affidate le *archai* più importanti, esposto in III 11.

adduce quelli di Cartagine e di Sparta. Se l'aristocrazia mista ha qualche riscontro con regimi reali, l'altra forma – anzi la forma per eccellenza di costituzione mista –, la *politeia*, che risulta dalla «mescolanza (*mixis*) di oligarchia e democrazia (8, 1293 b 34)»⁸¹ ha tutta l'aria di essere «un regime deliberatamente costruito selezionando e conciliando le regole nelle quali si esprimono le pretese dei ricchi e dei poveri».⁸² Anche se comunemente usata negli oratori del IV sec. come definizione eufemistica della democrazia in opposizione all'oligarchia o ad altri regimi autocratici,⁸³ Aristotele nutre qualche dubbio sulla sua reale esistenza («poiché non si realizza spesso, sfugge a coloro che tentano di enumerare le specie di costituzioni»: 7, 1293 a 40-42): del resto le istruzioni che Aristotele fornisce a IV 9 per la sua 'costruzione' (1294 a 31-32: «come debba essere istituita») fanno pensare che essa sia piuttosto uno *strumento di classificazione* di costituzioni combinanti elementi democratici ed oligarchici che un tipo costituzionale storico,⁸⁴ e, dato che la 'mescolanza' di ricchi e poveri, ricchezza e libertà, era presente in molte costituzioni, Aristotele a buon diritto può affermare che «nella maggior parte delle città la forma di costituzione si chiama *politeia*» (8, 1294 a 15).⁸⁵

⁸¹ In *Pol.* III 7, 1279 a 37 - b 4 essa ha una diversa caratterizzazione: non è un regime misto, ma una *politeia* dove il *plethos* governa nell'interesse comune (e pertanto è allineata tra le costituzioni rette), questo *plethos* è dotato di virtù militare (*aretè polemiké*) ed è costituito dai 'possessori delle armi' (*hoi kektemenoi tà hopla*).

⁸² Accattino 1986, 96.

⁸³ Vd. Harpocr. s.v. *politeia* e riferimenti in Bordes 1980, 250.

⁸⁴ In effetti la definizione di *politeia* è spesso applicata nei casi di trasformazione costituzionale di oligarchie o democrazie o per regimi che contengono elementi democratici ed oligarchici (vd. p.e. Maliesi, IV 13, 1297 b 14-16, Taranto, V 3, 1303 a 3-6; Turi, V 7, 1307 a 27 - b 19; cfr. Schütrumpf, Gehrke 1996, 327s).

⁸⁵ L'affermazione potrebbe sembrare in contraddizione con quanto detto a 1293 a 41, e infatti hanno introdotte congetture per sanare un testo, che tuttavia appare attestato da tutta la tradizione. Una interpretazione alternativa, ma convergente, a quella da me proposta è avanzata nelle Note testuali da M. Curnis in Bertelli, Moggi 2014, 383: nella frase precedente Aristotele osser-

I meccanismi della combinazione di fattori democratici (IV 9) e di fattori oligarchici è evidentemente rivolta alla massima partecipazione dei cittadini alla politica: nell'amministrazione della giustizia, per esempio, si deve adottare la misura oligarchica della 'multa' (*zemia*) per i ricchi che non vi partecipano, ma nello stesso tempo combinarla con la pratica democratica di dare un *misthos* ai poveri (9, 1294 a 37-41); per la partecipazione alle assemblee si dovrà trovare il giusto mezzo tra il nessun censo o minimo richiesto nelle democrazie e quello elevato delle oligarchie (1294 b 3-6); per l'assegnazione delle cariche (*archai*) si dovrà mediare tra l'elezione (*hairesis*) e il censo, tipici delle oligarchie, e il sorteggio e l'esclusione del censo delle democrazie, pertanto dovranno essere assegnate non in base al censo, ma per elezione (1294 b 6-13). La riuscita di una buona combinazione è data dal fatto che una stessa costituzione può essere definita sia oligarchica sia democratica. E, come al solito, Aristotele rinvia all'esempio di Sparta.⁸⁶ La *politeia* si trova quindi a metà strada tra una costituzione mista di fattori oligarchici e democratici in base alla sua composizione sociale, e una costituzione 'media' in quanto tra le istituzioni divergenti delle due costituzioni essa deve scegliere la via intermedia, dove sono compresenti i due estremi.⁸⁷

'Media' (*mese*) a tutti gli effetti è invece la costituzione di cui Aristotele tesse un elogio – sorprendentemente elevato per il

vava che «in tutte le costituzioni prevale ciò che decide la maggioranza (*hoi pleiones*); e infatti in oligarchia, in aristocrazia e in democrazia, il parere della maggioranza di coloro che partecipano al governo è sovrano» (1294 a 11-14), in conseguenza di ciò – conclude Curnis – «proprio perché l'approvazione di decisioni a maggioranza è caratteristica comune alle varie forme politiche, nella maggior parte delle città è *definibile* almeno un aspetto della *politia*. E infatti, prosegue Aristotele, la commistione di agiati e di disagiati, di ricchezza e di libertà, accomuna le forme di aristocrazia e di *politia*».

⁸⁶ Sul polimorfismo dell'uso del modello spartano nella *Politica* vd. Bertelli 2004, 31ss.

⁸⁷ Cfr. Accattino 1986, 96-99; per una diversa interpretazione della *politeia* – coincidente tout-court con la *mese politeia* – vd. Evrigenis 1999; Lockwood 2006.

suo stile di solito sobrio e distaccato – in IV 11: introdotta da una lunga interrogativa retorica (11, 1295 a 25-31) in cui si esalta il suo carattere di miglior costituzione dopo quella «secondo i voti» – cioè l’ottima costituzione – , accessibile «per il maggior numero delle città e per il maggior numero di uomini», e dal rinvio all’*Etica* (vd. infatti *EN II*) per la teoria della virtù come ‘medietà’ (*mesotes*), Aristotele dà conto della sua eccellenza riprendendo la divisione della città nelle tre parti – molto ricchi, molto poveri, cittadini di medie sostanze – e sottolineando le qualità etiche dei *mesoi* radicalmente diverse sia dai troppi poveri, disposti alla violenza e alla malvagità, ma anche sottomesi per povertà, sia dai troppo ricchi, insofferenti ad ogni subordinazione e dispotici; da queste due componenti sociali può nascere solo una città di «schiavi e padroni» (1295 b 21-22), non una città di liberi. Una città di eguali e liberi può nascere solo dalla presenza di cittadini ‘medi’ che per natura sono «eguali (*isoi*) e simili (*homoioi*)». La città ben governata sorgerà a condizione che la parte mediana o sia numerosa e più forte o almeno superiore ad una delle due parti opposte, in modo che unendosi con una delle due bilanci lo strapotere dell’altra. La prova che questa costituzione è la migliore si deduce dal fatto che là dove la classe media è numerosa, la città è al sicuro dai conflitti interni (*stasis*) ed è più stabile, come si vede nelle democrazie dove i *mesoi* sono più numerosi, mentre nelle piccole città tutto si divide tra poveri e ricchi e «nulla resta nel mezzo», cioè manca la mediazione tra le due parti. Purtroppo questo quadro ideale di città equilibrata si scontra con la realtà della scarsa presenza della classe media (1296 a 23-24), per cui il potere è diventato una gara tra ricchi e *demos* e il risultato è che «la maggior parte delle costituzioni è o democratica o oligarchica» (1296 a 22-23). E la conclusione malinconica di Aristotele è che «la costituzione media o non è mai sorta, o è sorta in rari casi e presso pochi» (1296 a 36-38), salvo nel solo caso del misterioso personaggio

«che un tempo dettnero l'egemonia» e che «si persuase a concedere questo ordinamento» (1296 a 38-40).⁸⁸

Purtroppo questo elogio della *mese politeia* non dichiara mai esplicitamente quale sia il criterio di distribuzione delle cariche e del diritto di cittadinanza, anche se si può indurre che i cittadini medi, garantendo l'eguaglianza tra le due parti opposte, assicureranno i diritti di cittadinanza e l'accesso alle cariche sia ai ricchi sia ai poveri, e comunque Aristotele si augura che chi si dedica alla politica posseda «un patrimonio di media entità e sufficiente» (1295 b 40).

IV. Con il cittadino della *ariste politeia* di *Pol.* VII ritorna in scena la virtù come criterio selettivo della partecipazione alla cittadinanza. Avendo argomentato nel proemio (VII 1-3) che la vita migliore per la città che voglia assicurare la felicità ai suoi cittadini, è una «vita pratica» guidata da «virtù fornita di mezzi» (*met'aretês kechorêgêmênês*),⁸⁹ non può che derivarne che solo chi potrà partecipare della virtù potrà far parte a pieno titolo di questa città: nei cc. 8-9 di *Pol.* VII Aristotele mette in atto i criteri per determinare quale debba essere il corpo dei cittadini della città «secondo i voti» (*polis kat'euchên*). In un primo momento (8, 1328 a 21-35), ricorrendo al concetto di 'totalità' (*holon*) e di 'parti' (*moria*) e al rapporto mezzo-fine⁹⁰, Aristotele esclude che possano considerarsi parti della *koinonia* tutti quei

⁸⁸ Le ipotesi di identità di questo personaggio sono state molte e varie (vd. Bertelli, Moggi 2014, 261): resta in ogni caso come la più probabile quella già proposta da Newman 1887, 470, 1902, 220-221, che lo identificava con Teramene, il promotore della costituzione dei 5000 alla fine del 411 a.C., fondata sugli *hopla parechomenoi* (vd. Thuc. VIII 97; Arist. *AP* 33), elogiata da Tuciddide (*ibidem*) come la migliore dei suoi tempi in quanto «equilibrata (*metria*) fusione (*xynkrasis*) di pochi e molti».

⁸⁹ Sul genere di 'vita pratica' (*bios praktikos*) proposto in VII 1-3 vd. Gastaldi 2003, cap. I, 19-65; Bertelli 2004.

⁹⁰ Un procedimento analogo è impiegato in *Protrep.* Fr. 42 Düring per stabilire quali siano le «cose buone in sé», e in *EE* I 2 quali siano le «condizioni senza di cui» della felicità che tuttavia non si identificano con essa. Cfr. Schütrumpf 2005, 356.

fattori strumentali (*organa*) che permettono l'esistenza della città, in quanto essi rientrano nella categoria della proprietà (*ktêsis*) della città, ma non sono parti della città: infatti la città è una «comunità di uomini simili (*homoioi*), finalizzata alla miglior vita possibile», cioè rivolta alla felicità (*eudaimonia*) «che è attuazione e uso compiuto della virtù» (1328 a 35-38); anche se la città ha bisogno di chi procuri il nutrimento (*trophê*) – e quindi di contadini –, e di tecniche (*technai*) – quindi artigiani (*technitai*) –, tutti quelli che svolgono un lavoro manuale o si dedicano ad attività «contrarie alla virtù» o non lasciano tempo per «lo sviluppo della virtù» (9, 1328 b 39 – 29 a 2), non potranno far parte della *ariste politeia*.

Le 'parti' propriamente dette della città sono distinte per le funzioni rivolte non alla semplice sussistenza, ma alla finalità della città: e comprendono la classe militare (*tò machimon*), quelli che possiedono una certa ricchezza (*tò euporon*), gli addetti al culto (*hiereis*), ma soprattutto quelli che si dedicano alla «decisione (*krisis*) sulle cose utili e sulle cause giudiziarie» (8, 1328 b 7-15; e in forma riassuntiva 1328 b 21-23); con una successiva riduzione le funzioni necessarie al 'corpo politico' (*tò politikon*) vengono indicate nell'*hoplitikon* – cioè classe militare –, nel *bouleutikon* – cioè la parte deliberante –, lasciando ai cittadini non più in grado per l'età di assolvere queste due funzioni la «cura degli dei» (9, 1329 a 30-34).

Ma come si porrà allora la distribuzione del potere tra quelle che sono le parti della città in modo eminente, cioè tra l'*hoplitikon* (o *tò polemikon*) e *bouleutikon*, considerato che i cittadini della città perfetta sono tra loro eguali? Aristotele, per non cadere né nella soluzione rischiosa del sorteggio democratico⁹¹ né in quella oligarchica esclusiva, e ponendosi il problema se le due funzioni debbano essere affidate a soggetti diversi (soluzione platonica) o agli stessi senza violare la regola della specificità delle funzioni, ricorre a un criterio naturale:

⁹¹ Vd. Cambiano 2016, 78.

Anche questo è però evidente: che per un verso vanno assegnate agli stessi, ma per altro verso uomini diversi. In quanto ciascuna di queste due funzioni richiede un vigore diverso e l'una ha bisogno di saggezza e l'altra di forza fisica, vanno assegnate a uomini diversi; in quanto invece è cosa impossibile che coloro che hanno la forza per costringere e impedire tollerino di rimanere sempre subalterni, per questo vanno assegnate agli stessi uomini. Coloro infatti che sono signori delle armi sono anche arbitri della stabilità o del venir meno della costituzione. Resta allora che la costituzione affidi entrambe le funzioni agli stessi, non però contemporaneamente, ma come è naturale che la forza fisica sia nei più giovani e la saggezza nei più anziani, così in questo modo è quindi utile e giusto che esse vengano distribuite ad entrambi; questa divisione infatti tiene conto del merito.⁹² (9, 1329 a 6-17)

In questo modo i ruoli di comando e di obbedienza tra cittadini simili (*homoioti*) rispetteranno sia il criterio dell'eguaglianza (*tò ison*) sia della giustizia distributiva secondo il merito.⁹³

La struttura della città ottima è quindi una struttura gerarchica divisa in due ordini ben distinti: un ordine inferiore che comprende gli 'strumenti' necessari all'esistenza della città – contadini, artigiani, mercanti etc. –, esclusi dalla cittadinanza, un ordine superiore che comprende le funzioni che assicurano la felicità della città – *tò hoplitikon*, *tò bouleutikon*, sacerdoti (e ricchi); tra i due ordini non c'è nessuna *koinonia* e la separazione è permanente, mentre tra le funzioni dell'ordine superiore c'è alternanza di ruoli secondo il criterio dell'età. Con questa separazione il *plethos* dei cittadini della città perfetta, rivolto all'esercizio della virtù e al conseguimento della felicità, esclude rigorosamente ogni elemento del *demos*,⁹⁴ che significativamente non è mai menzionato in *Pol.* VII-VIII, se non come riferimento negativo (9, 1328 b 32).

⁹² 9, 1329 a 6-17.

⁹³ Per *l'ariste politeia* come modello di giustizia distributiva vd. in part. Keyt 1985, 33-36.

⁹⁴ Per quanto riguarda la «folla marinara» (*nautikòs ochlos*) Aristotele ne prevede la necessità nella sua città perfetta, ma le ciurme saranno formate da «perieci e contadini», quindi non-cittadini (*Pol.* VII 6, 1327 b 7 - 13).

D'altra parte il meccanismo dell'alternanza di comando e obbedienza secondo l'età riempie il vuoto in cui Aristotele aveva lasciato la regola dell'alternanza in *Pol.* III 4.

Conclusioni

Il cittadino di Aristotele si rivela dunque una figura multiforme in relazione alla varietà di possibilità della partecipazione alla *politeia*:

a) la caratteristica fondamentale dell'*archein kai arche-sthai* in una comunità di simili per nascita (*homoioi*) ed eguali per diritto (*isoi*), secondo i principi propri dell'*archè politiké*, si realizza pienamente solo nelle condizioni ottimali dell'*ariste politeia*, in quanto richiede la virtù, differenziata secondo i ruoli in *Pol.* III 4, unificata nella «città secondo i voti» di *Pol.* VII dove i cittadini sono tutti *spoudaioi* in quanto tutti partecipano del *bios aristos* possibile solo a chi esercita la virtù, anche se anche qui i ruoli sono distinti e solo a chi governa appartiene la virtù della *phronesis*;

b) nei regimi reali vale la possibilità (*exousia*) di partecipare alle funzioni politiche (*bouleuesthai kai dikazein*), scandita a diversi livelli secondo i principi di ciascuna costituzione, e l'unica funzione (*ergon*) comune al *polites* è quella di provvedere alla salvezza della costituzione: ma, data la differenza di costituzioni che si ispirano a principi diversi, il *metechein tês politeias* si adegua alla situazione giuridica e sociale di ciascuna costituzione, per cui si va dalla partecipazione limitata o minima secondo il censo o lo status del cittadino nelle oligarchie e nelle aristocrazie alla massima della democrazia nella sua forma estrema.

Tendenzialmente Aristotele escluderebbe dalla *politeia* tutti coloro che per il loro status sociale (*banausoi, thetikoi*) non possono partecipare della virtù, come del resto propone nella sua

politeia ariste,⁹⁵ ma deve riconoscere che nei regimi reali la partecipazione politica è regolata da criteri diversi, anche se non sempre raccomandabili.

Dorothea Frede, mettendo a confronto la soluzione platonica con la teoria aristotelica del cittadino, se per un verso escludeva che Aristotele condividesse la posizione elitista del maestro (i filosofi o i possessori della ‘scienza regale’ al potere), d’altra parte riteneva che «la sua nozione di ciò che deve essere un cittadino, è effettivamente molto remota dai nostri ideali democratici».⁹⁶ In effetti Aristotele non è elitista nel senso platonico, è piuttosto moderatamente ‘esclusivista’ in quanto vorrebbe limitare la partecipazione al governo della città a chi possiede la virtù – o almeno una parte di essa –, un possesso tuttavia che non è riservato solo a pochi, ma può essere esteso anche a molti, come nel caso dell’aristocrazia perfetta di *Pol.* III 18, o a tutti i cittadini di pieno diritto, come nel caso della *polis kat’euchén*, o ad una maggioranza, come nei regimi retti orientati all’interesse generale (*politeia* e *mese politeia*): in ogni caso si tratta di una virtù non legata a un sapere speciale, proprietà esclusiva di specialisti della politica, ma della virtù a cui chiunque può aspirare, data un’adeguata educazione morale e una compatibile condizione sociale.

⁹⁵ Ma anche a livello di costituzione reale, pur prendendo atto che in certi regimi (democrazia) i *banausoi* erano compresi nella cittadinanza, escludeva che questi fossero in possesso della «virtù del cittadino» – cioè la virtù di svolgere la sua funzione in vista della salvezza della città partecipando all’attività politica – perché non era sufficiente la qualifica di essere liberi per nascita, era necessario anche essere liberi dalle «attività necessarie» (*tà anankaia*) alla sopravvivenza: vd. III 5, 1278 a 9-11. La riprova è che la partecipazione limitata di un *plethos* non ignobile al governo in III 11 è condizionata dal possedere collettivamente la virtù della *phronesis*.

⁹⁶ Frede 2005, 168, in polemica con M. Nussbaum (vd. in part. Nussbaum 1990) che invece voleva «reclutare Aristotele nel moderno campo liberale».

Bibliografia

- P. Accattino, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986.
- P. Accattino, M. Curnis, *Aristotele. La Politica*, libro III, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2013.
- J. Aubonnet, *Aristote. Politique*, t. II, 1, Les Belles Lettres, Paris 1971.
- E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1968⁶.
- L. Bertelli, M. Moggi (eds.), *Aristotele. La Politica*, libro IV, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2014.
- L. Bertelli, *La «Costituzione di Atene» era una democrazia?*, in L.R. Cresci, L. Piccirilli (eds.), *L'«Athenaion Politeia» di Aristotele*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1993, pp. 53-98.
- L. Bertelli, *La Sparta di Aristotele: un ambiguo paradigma o la crisi di un modello?*, in R. Vattuone (ed.), *Sparta fra tradizione e storia*, Pàtron, Bologna 2004, pp. 9-71.
- L. Bertelli, *L'elogio del bios praktikos in Politica VII di Aristotele*, in F. Lisi (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, pp. 179-199.
- J. Bordes, *La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de politeia*, «Ktema», 5 (1980), pp. 249-256.
- E. Braun, *Aristoteles über Bürger- und Menschentugend. Zu Politica III 4 und 5*, «SAWV», 236, 2 (1961), pp. 5-44.
- E. Braun, *Das dritte Buch der aristotelischen Politik. Interpretationen*, Böhlau, Köln-Wien 1965.
- G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2016.
- M. Canevaro, E. Harris, *The Documents in Andocides' On the Mysteries*, «CQ», 62 (2012), pp. 98-129.
- L.B. Carter, *The Quiet Athenian*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- S. Collins, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

- J.M. Cooper, *Political Animals and Civic Friendship*, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1990, pp. 220-241.
- R. Develin, *The good man and the good citizen in Aristotle's "Politics"*, «Phronesis», 18 (1973), pp. 71-79.
- I.D. Evrigenis, *The Doctrine of the Mean in Aristotle's Ethical and Political Theory*, «HPT», 20 (1999), pp. 393-416.
- W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions*, «TAPA», 106 (1976), pp. 125-137.
- J. Frank, *Citizen, Slaves, and Foreigners: Aristotle on Human Nature*, «The American Political Science Review», 98 (2004), pp. 91-104.
- D. Frede, *Citizenship in Aristotle's Politics*, in R. Kraut, S. Skultety (eds.), *Aristotle's Politics. Critical Essays*, Rowman and Littlefield, Lanham-Oxford 2005, pp. 167-184.
- S. Gastaldi, *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos», 8 (1987), pp. 63-104.
- S. Gastaldi, *Il cittadino e la sua virtù nella Politica*, in F.L. Lisi, M. Curnis (eds.), *The Harmony of Conflict. The Aristotelian Foundation of Politics*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2017, pp. 123-143.
- P. Gauthier, *L'octroi du droit de cité à Athènes*, «REG», 99 (1986), pp. 119-133.
- R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, II 2, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1970.
- H.-J. Gehrke, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in der griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Beck, München 1985.
- M.H. Hansen, *Solonian Democracy in Fourth-Century Athens*, «C&M», 40 (1989), pp. 71-99.
- M.H. Hansen, *Aristotle's Alternative to Sixfold Model of Constitutions*, in M. Piérart (ed.), *Aristote et Athènes*, De Boccard, Paris 1993, pp. 91-101.

- M.H. Hansen, *Polis, Politeuma and Politeia. A Note on Arist. Pol. 1278b6-14*, in M.H. Hansen, *Reflections on Aristotle's Politics*, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen 2013, pp. 39-48.
- C.N. Johnson, *Who is Aristotle's Citizen?*, «Phronesis», 29 (1984), pp. 73-90.
- C.N. Johnson, *Aristotle's Theory of the State*, Palgrave Macmillan, New York 1990.
- K. Kahlenberg, *Beitrag zur Interpretation des III. Buches der aristotelischen Politik*, diss., Berlin 1934
- D. Keyt, *Distributive Justice in Aristotle's 'Ethics' and 'Politics'*, «Topoi», 4 (1985), pp. 23-45.
- E. Lévy, *Cité et citoyen dans la Politique d'Aristote*, «Ktema», 5 (1980), pp. 223-248.
- E. Lévy, *Politeia et Politeuma chez Aristote*, in M. Piérart (éd.), *Aristote et Athènes*, De Boccard, Paris 1993, pp. 65-90.
- T.C. Lockwood, Jr., *Polity, Political Justice and Political Mixing*, «HPTh», 27 (2006), pp. 207-222.
- D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Thames and Hudson, London 1978.
- Ph.B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton Univ. Press, Princeton 1997.
- R. Meiggs, D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions* (rev. ed.), Oxford University Press, Oxford 1992³.
- F.D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- D. Morrison, *Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions*, «HPQ», 16 (1999), pp. 143-165.
- C. Mossé, *La conception du citoyen dans la Politique d'Aristote*, «Eirene», 6 (1967), pp. 17-21.
- R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1977.

- R.G. Mulgan, *Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy*, in D. Keyt, F.D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford University Press, Cambridge (Mass.)-Oxford 1991, pp. 307-322.
- W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1887.
- W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. III, Clarendon Press, Oxford 1902.
- W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. IV, Clarendon Press, Oxford 1902.
- M. Nussbaum, *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1990, pp. 152-186.
- P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- J. Roberts, *Excellences of the Citizen and the Individual*, in G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Wiley-Blackwell, Chichester 2009, pp. 555-565.
- W. Ruppel, *Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus*, «Philologus», n.s. 36 (1927), pp. 268-312, 433-454.
- T.J. Saunders, *Plato's later political thought*, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, pp. 464-492.
- M. Schofield, *Sharing in the Constitution*, «RMeta», 49 (1996), pp. 831-858.
- E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Grüner, Amsterdam 1980.
- E. Schütrumpf, H.-J. Gehrke, *Aristoteles. Politik, Buch IV-VI*, Akademie Verlag, Berlin 1996.
- E. Schütrumpf, *Aristoteles. Politik, Buch II – III*, Akademie Verlag, Berlin 1991.

- P.L. Philipps Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1998.
- F. Susemihl, R.D. Hicks, *The Politics of Aristotle. A Revised Text*, Macmillan, London-New York 1894.
- H. von Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, «SBAW» Philosophisch-histor. Kl., 209, 1, Wien-Leipzig 1924.
- J. Waldron, *The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics*, «Political Theory», 23 (1995), pp. 563-584.
- U. Walter, *An der Polis Theihaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im archaischen Griechenland*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1993.

ERMANNIO VITALE

INCLUSI ED ESCLUSI. LA CITTADINANZA DEI MODERNI

1. *Frontiere problematiche*

Il tema del seminario da cui scaturisce questo saggio – “Cittadinanza: chi è incluso e chi no, per gli antichi e i moderni” – riprende un topos ormai classico, quello della distinzione e del confronto, al tempo stesso descrittivi e assiologici, fra gli antichi e i moderni, più volte esplorati, mettendo di volta in volta a fuoco un concetto fondamentale della filosofia pratica, come libertà (Constant) o democrazia (Bobbio). Il fatto che queste categorie – gli antichi, i moderni – siano consolidate nell’uso e rappresentino un vero e proprio tema ricorrente non significa che intorno ad esse ci sia un largo consenso fra gli studiosi. Al contrario, pur essendo per un verso una distinzione – una dicotomia? – perfino scolastica, per l’altro essa presenta diversi aspetti problematici. La fonte prima di questa problematicità risiede, suppongo, nella *vexata quaestio* circa l’origine della modernità, ovvero dove si collochi la frattura storiografica e soprattutto teorica fra il mondo antico – e medievale? – e quello propriamente ‘moderno’. Se Bobbio afferma che la modernità politica nasce alla metà del Seicento e si fonda sulla “rivoluzione copernicana” costituita dall’individualismo hobbesiano, studiosi come Strauss, Skinner e Pocock ne collocano l’origine a cavallo tra Quattro e Cinquecento, ritenendo, sia pure con argomenti diversi, che il cambiamento di prospettiva sia ascrivibile anzitutto a Machiavelli.

Dunque, a seconda degli elementi che assumiamo come essenziali per distinguere gli antichi dai moderni, ne discenderan-

no considerazioni (inclusioni ed esclusioni) diverse anche in merito al tema che mi è stato chiesto di affrontare, la cittadinanza dei moderni. Sotto il profilo eminentemente storiografico, a tal proposito non si può non rimandare ai quattro volumi dell'opera di Pietro Costa *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, che parte appunto dalla civiltà comunale per arrivare all'età dei totalitarismi e della democrazia.¹ Neppure negli utilissimi lavori di Costa, che d'altronde privilegia il metodo del *continuum* storico, troveremo però una risposta definitiva all'interrogativo che ci siamo posti. Così, per evitare la *querelle* e con essa il rischio di porre in maniera arbitraria o ambigua la frontiera tra cittadinanza degli antichi e dei moderni, ho scelto di soffermarmi esclusivamente su due momenti che possiamo oltre ogni ragionevole dubbio attribuire, sotto il profilo sia storico sia teorico, alla modernità politica: la Rivoluzione inglese e quella francese. E all'interno di questi due eventi capitali anche dal punto di vista della ridefinizione delle parole della politica, ho cercato di individuare i due momenti – rispettivamente Putney e la Costituzione del 1793 – in cui il dibattito mi è parso non solo più acceso e di maggior spessore ma anche, intenzionalmente o meno, più rivolto al futuro, e dunque più utile alla nostra riflessione contemporanea sulla vita collettiva e in particolare sulle condizioni della cittadinanza e del diritto al suffragio. Ci si domanderà se una certa misura di proprietà e/o un certo livello di istruzione vadano considerati come condizioni di per sé sufficienti o al contrario come condizioni di accesso alla cittadinanza riservate però ai nativi. A entrambe queste prospettive si opporrà la considerazione che la piena cittadinanza sia un diritto innato svincolato da censo e istruzione, a sua volta declinabile in senso particolaristico o universalistico, per esempio ristretto ai nativi di genere maschile o aperto a tutti in quanto individui o persone. E non può non dare un po' di melanconica vertigine l'osservare come alcune fra le argomentazioni e le proposte che

¹ Costa 1999-2001 e Costa 2005.

passerò rapidamente in rassegna siano senza dubbio ancora oggi, a distanza di qualche secolo, ‘rivoluzionarie’.

2. *I Leveller a Putney*

Il suffragio universale, prima maschile e poi esteso alle donne, dunque solo in quel momento veramente universale, sta alla base dell’eguaglianza politica fra coloro che fanno parte stabilmente di una collettività politica democratica. Uso volutamente questa formula che può apparire barocca, anziché dire semplicemente che il suffragio universale fonda l’eguaglianza politica dei cittadini, perché molte società contemporanee sono significativamente popolate da nuovi meteci, che condividono gli obblighi dei cittadini senza averne i corrispondenti diritti.²

Lo scopo principale di questo paragrafo e del successivo è tuttavia, più semplicemente, quello di ricostruire, per sommi capi, una giornata importante nel lungo e contrastato cammino che ha portato all’affermazione del suffragio universale. Siccome disponiamo dei verbali, la possiamo indicare in modo assolutamente preciso: si tratta del venerdì 29 ottobre 1647. Siamo a Putney, un sobborgo di Londra, dove si svolge una lunga sessione del Consiglio del *New Model Army* (28 ottobre-11 novembre), l’esercito rivoluzionario guidato da Cromwell che si batte contro le truppe del re Carlo I Stuart deciso ad allineare la monarchia inglese all’assolutismo che caratterizzava le altre monarchie europee. Un esercito di volontari indubbiamente originale, il *New Model Army*, dove tutti, dagli alti comandi ai portavoce dei soldati semplici, hanno diritto di parola in Consiglio e discutono animatamente di politica e in alcuni momenti, oserei dire, di teoria politica. In fondo, all’ordine del giorno c’è il futuro assetto politico-istituzionale da dare all’Inghilterra, nel caso che la vittoria finale arrida appunto all’esercito rivoluzionario. Siamo in un momento potenzialmente costituente. In questo

² Il riferimento è, ovviamente, ai migranti. Su questo tema mi permetto di rinviare a Vitale 2004.

contesto la discussione del 29 ottobre è particolarmente interessante perché, con un anticipo di oltre un secolo sulla Rivoluzione francese, presenta chiaramente – sia pure in forma embrionale e forse rozza – gli argomenti principali che verranno sostanzialmente ripetuti, nelle epoche successive, a favore e contro il suffragio universale.

Prima di iniziare a esporre e commentare tali argomenti, può valere la pena ricordare, sia pure per rapidissimi cenni, la composizione sociale delle forze in campo, in particolare nel campo rivoluzionario, utile a comprendere le ragioni storiche che portano alla discussione del 29 ottobre sul suffragio universale. Da una parte, dalla parte del re, c'è soprattutto ciò che resta della nobiltà feudale (i *cavaliers*), mentre dalla parte opposta c'è un coacervo di interessi di fatto contrastanti, uniti solo dalla determinazione a sbarazzarsi dei residui della società feudale e ad aprire le porte al nascente capitalismo. Ma al di là di questa aspirazione, non c'è molto altro in comune tra i grandi mercanti della City e la media proprietà terriera, la *gentry*, e ancora fra quest'ultima e gli artigiani di Londra e i piccoli proprietari (i coltivatori diretti). Detto in breve, e senza disconoscere l'importanza che hanno nell'analisi delle varie fasi della Rivoluzione inglese le diatribe di natura religiosa e le identità territoriali, i dibattiti di Putney rispecchiano la presenza, all'interno del *New Model Army*, di posizioni articolate che però si organizzano e si scontrano intorno a un'alternativa secca: limitarsi a superare il feudalesimo, senza andare oltre, consegnando il potere all'aristocrazia del denaro, o provare a realizzare un modello di società imperniato sulla centralità economica del lavoro indipendente, piccoli contadini, piccoli commercianti e artigiani, cui corrisponde la richiesta di partecipazione alle decisioni pubbliche mediante un'adeguata forma di rappresentanza.³

Espressione politica dell'alternativa all'aristocrazia del denaro è il movimento dei *Levellers* che, sotto la guida di John

³ Vastissima è la letteratura sulla Rivoluzione inglese. Tra le opere canoniche cfr. Brailsford 1962; Trevelyan 1965; Tawney 1967; Hill 1976.

Lilburne, William Walwyn, Thomas Prince e Richard Overton, produce, tra i vari libelli e pamphlet che scandiscono l'attività politica del movimento, la prima versione di quel documento, dal titolo *Agreement of the People for a Firme Peace* (Patto del Popolo per una pace stabile), che costituirà l'oggetto della discussione del Consiglio dell'Esercito del 29 ottobre 1647. A sua volta, questa prima versione era la rielaborazione di un documento intitolato *The Case of the Armie Truly Stated* (Le ragioni dell'esercito fedelmente esposte) che rispondeva all'idea di dare una costituzione scritta agli inglesi, di modo che il popolo sovrano, con l'aiuto del suo esercito, potesse proclamare e garantire i suoi diritti mediante un patto perennemente valido come legge immutabile e sovrana.

Che cosa prevedeva dunque il Patto? In sintesi, prevedeva il principio dell'assoluta eguaglianza davanti alla legge, con l'abolizione di ogni giurisdizione separata o speciale; una completa tolleranza religiosa; il divieto di reclutare soldati a forza e una sanatoria generale per gli atti commessi da ambo le parti nel corso della guerra civile. Ma soprattutto prevedeva, all'art. 1, che il Parlamento in vigore, prima di sciogliersi, redistribuisse i seggi proporzionalmente alla popolazione delle diverse contee: un modo indiretto ma chiaro di affermare il principio del suffragio universale maschile, che d'altronde era affermato direttamente nella stesura di *The Case of the Armie Stated*. Il Parlamento si sarebbe sciolto il 30 settembre 1648, e i Parlamenti successivi avrebbero dovuto essere eletti in successione regolare biennale, e rimanere in sessione per sei mesi. Si optava dunque per cariche brevi e per una forma di elezione che salvaguardasse quanto più possibile la rappresentatività della Camera dei Comuni – Camera il cui potere doveva essere inferiore soltanto a quello di coloro che la eleggono, estendendosi la sua attività a tutti i campi della legislazione e del governo (compreso il potere di dichiarare guerra e trattare la pace), senza il consenso di alcuna altra autorità (il re o la camera dei lord).

Si trovano qui riassunti i principi che definiscono idealmente la democrazia moderna: democrazia rappresentativa, non diretta, con rappresentanti della nazione, ovvero senza vincolo di mandato, ma al tempo stesso sottoposti alla possibilità di effettivo controllo da parte dei rappresentati, a un'effettiva rendicontazione del loro operato, tramite la durata solo biennale della legislatura; legge elettorale tendenzialmente proporzionale, che garantisca la rappresentatività del Parlamento e non permetta, mediante il cavallo di Troia della governabilità, di trasferire di fatto il potere legislativo a una minoranza sovra-rappresentata; infine, abolizione o comunque chiara subordinazione (vale a dire perdita di reale peso politico) di quelle istituzioni – il re o un presidente che abbia i poteri di un re, sia pure *pro tempore*, o una camera alta che esprima e difenda privilegi nobiliari – che potrebbero interferire con i poteri del Parlamento, o comunque condizionarlo nelle sue decisioni.

Ma il cuore di questo documento – lo ribadisco: per certi versi ancora oggi rivoluzionario – è senza alcun dubbio l'affermazione del suffragio universale maschile. Su questo punto si concentra la discussione tra gli esponenti dell'esercito vicini ai livellatori e gli alti ufficiali, favorevoli a prevedere un suffragio ristretto: il documento viene prima letto per intero al Consiglio, e subito dopo si procede a rileggere il solo art. 1, quello che stabilisce appunto il suffragio universale maschile. Su questo unico punto all'ordine del giorno inizia un'ampia discussione che, a mio avviso, squaderna con estrema lucidità tutti gli argomenti che nella sostanza si ripeteranno infinite volte nei secoli successivi, e ancora oggi, pro e contro il suffragio universale.

3. Putney : argomenti pro e contro il suffragio universale

Il primo a parlare è Ireton,⁴ che chiede se ha ben inteso la formulazione dell'art. 1: tale formulazione «mi fa pensare che

⁴ Henry Ireton (1611-1651), generale del *New Model Army*.

voglia dire che ogni uomo che abiti nel Paese debba essere considerato egualmente, e debba avere un eguale voto nella elezione di quei rappresentanti, delle persone cioè che compongono la Rappresentanza generale. Se questo è il significato, allora ho qualche obiezione da fare».⁵ Poco dopo, esaurite alcune contestazioni procedurali, la risposta arriva dal colonnello Rainsborough,⁶ il quale conferma a Ireton che ha inteso benissimo e difende così l'articolo in questione: «Io penso veramente che l'essere più povero che vi sia in Inghilterra ha una vita da vivere quanto il più grande e perciò credo sia chiaro che ogni uomo il quale ha da vivere sotto un governo debba prima con il suo consenso accettare quel governo. E ritengo che l'uomo più povero in Inghilterra non sia affatto tenuto a rigore a obbedire a quel governo che egli non ha avuto alcuna voce nel creare; e sono sicuro che, quando avrò ascoltato le ragioni in contrario, a quelle ragioni vi sarà chi risponda».⁷ E poco dopo precisa che deve trattarsi di voto di peso eguale: «Non trovo nessun passo nella legge di Dio che affermi che un Lord debba scegliere venti deputati, e un gentiluomo soltanto due, e un povero nessuno».⁸

Ora che è del tutto chiara la tesi per la quale il potere di un governo, cui corrisponde l'obbligo di obbedienza di tutti coloro che risiedono nel suo territorio, non può avere altro fondamento legittimo che il consenso di eguale peso e periodicamente reiterato di tutti gli uomini a tale potere sottoposti, a Ireton non resta che contrastarla altrettanto apertamente, esponendo con forza le preannunciate obiezioni:

⁵ Revelli 1997, 70. La traduzione proposta da Revelli riprende quella di Gabrieli 1956. Per i testi originali dei dibattiti cfr. innanzitutto il primo volume dei *Clarke Papers*, pubblicati tra il 1891 e il 1901 dalla Royal Historical Society e da Longmans di Londra. William Clarke era il segretario di sir Thomas Fairfax incaricato di verbalizzare le riunioni del Consiglio dell'Esercito.

⁶ Thomas Rainsborough (1610-1648), colonnello del *New Model Army*.

⁷ Revelli 1997, 71.

⁸ Ivi, 75.

Penso che nessun persona abbia diritto a una partecipazione nell'ordinamento degli affari del Paese, a determinare o scegliere coloro che determineranno da quali leggi dobbiamo essere governati in questo Paese – nessuna persona ha diritto a ciò, la quale non abbia un interesse permanente e fisso in questo Paese. Solo quelle persone, riunite insieme, sono propriamente i rappresentanti di questo Paese e, per conseguenza, anche coloro che debbono creare i rappresentanti del Paese. Essi nel loro insieme comprendono tutti gli interessi reali e permanenti del regno. Altrimenti sono sicuro che non saprei dire perché un forestiero che venga tra noi, o tutti coloro che vengono tra noi, mossi dalla necessità o dal desiderio di stabilirsi qui, perché essi non potrebbero rivendicare ugualmente lo stesso diritto di qualsiasi altro. Parliamo di diritto innato, ma in base a esso possiamo reclamare solo queste cose: gli uomini che sono nati in Inghilterra godono dalla nascita il giusto diritto di non essere allontanati dall'Inghilterra, di non vedersi negata l'aria o la residenza, e il libero uso delle strade e altre cose – questo diritto ha chiunque sia nato qui, sebbene per il fatto di essere nato qui non gliene derivi alcun altro di quelli spettanti agli interessi permanenti di questo Paese. Questo ritengo spetti a un uomo per diritto di nascita. [...] Coloro che scelgono i rappresentanti per fare le leggi da cui hanno da esser governati questo stato e questo paese, son le persone che, nel loro insieme, comprendono gli interessi propri di questo regno; cioè, le persone nelle cui mani è tutta la terra, e i membri delle corporazioni, che hanno nelle mani tutto il commercio. Questa è la più fondamentale costituzione di questo regno, non riconoscendo la quale, non ne rendete possibile alcuna. [...] Io dico questo: coloro che hanno il più modesto interesse locale – gli uomini che hanno solo un reddito di quaranta scellini l'anno –, hanno effettivamente altrettanto diritto a eleggere il deputato per la loro contea, quanto l'uomo che ha un reddito di diecimila sterline, o anche più, per grande che sia; e perciò se ne tiene conto.⁹

Ireton conclude il suo intervento, ribadendo il punto nelle successive repliche, sottolineando che, se si dovesse accettare il documento dei *Leveller*, risulterebbe di conseguenza abolita anche la proprietà privata:

Se vi mettete su questo terreno, allora credo che dobbiate negare anche ogni proprietà e per questa ragione: in base allo stesso diritto naturale (sia quel che sia) da voi invocato e che vi consente di dire che ogni uomo ha un eguale diritto di scegliersi chi deve governarlo – in base allo stesso diritto naturale, egli ha lo stesso eguale diritto a qual-

⁹ Ivi, 72-73.

siasi bene cada sotto i suoi occhi – cibi, bevande, vestiti –, il diritto di prenderseli e usarne per il proprio sostentamento. Egli è libero di prendersi la terra, di occuparla, di amministrarla, di coltivarla; ha lo stesso diritto di avere tutto ciò che un altro uomo considera sua proprietà.¹⁰

A questo punto Rainsborough replica che il suo avversario sta compiendo una forzatura argomentativa, implicitamente attribuendo al Patto del popolo un'inclinazione anarchica e contraria al diritto di proprietà:

Affermare che, perché un uomo invoca il diritto naturale di ogni persona al voto, in tal modo si viene a distruggere con lo stesso argomento ogni proprietà – questo è dimenticare la Legge di Dio. Che v'è proprietà, la legge di Dio lo dice: altrimenti perché avrebbe fatto la legge 'Non rubare'? Siccome sono povero, devo essere oppresso; se non possiedo proprietà nel paese, devo subire tutte le sue leggi, siano giuste o ingiuste. Che dico? Un signore vive in un Paese e ha tre o quattro tenute, come ne hanno alcuni (Dio sa come se le sono procurate); e alle elezioni del Parlamento egli è automaticamente un deputato. Può darsi che veda dei poveri che vivono nelle sue vicinanze; egli ha il potere di schiacciarli – so di un'invasione compiuta per espellere i poveri dalle loro case; vorrei sapere se non è la potenza dei ricchi a far questo e a tenere i poveri sotto la più grande tirannia che il mondo abbia mai potuto immaginare.¹¹

Fra l'altro, aggiunge Rainsborough, quello che a Ireton pare un reddito alla portata di molti – quaranta scellini – è in effetti una barriera economica che escluderebbe dal voto molti tra coloro che hanno combattuto e stanno combattendo nel *New Model Army*; in ogni caso si tratta di una questione di principio, prima che di misura.

¹⁰ Ivi, 78.

¹¹ Ivi, 79-80. Vale la pena di osservare che Rainsborough per un verso riconosce la proprietà, ma per l'altro allude all'origine oscura, perlomeno immorale se non proprio illegale, di qualsiasi grande patrimonio, così come all'uso criminale che se ne può fare e all'impunità di fatto che assicura.

4. *Retoriche incrociate?*

Proviamo ora, prima di proseguire nella ricostruzione degli snodi essenziali della discussione sul suffragio universale, a schematizzare gli argomenti fin qui esposti da Rainsborough e Ireton. La difesa del suffragio universale è affidata, nelle parole di Rainsborough, a una prospettiva giusnaturalista, che considera il suffragio come uno dei diritti naturali, nel senso stretto di diritto innato, da attribuirsi a tutti gli uomini, concepiti come naturalmente liberi, eguali e dotati di ragione. Le contingenti condizioni sociali di un individuo non possono togliergli quello che Dio, o la natura, gli hanno dato. La proprietà privata è ammessa così come le relative diseguaglianze sociali, anche se è evidente che i *Leveller* hanno in mente limiti alla proprietà e dunque un contenimento di tali diseguaglianze. Si suppone che il suffragio universale attribuito a individui dotati di ragione produca, gradualmente ma quasi inevitabilmente, il risultato ‘repubblicano’ di una collettività politica i cui cittadini, pur diseguali negli averi, vivono tutti sobriamente, evitando gli estremi del lusso sfrenato e della totale indigenza. Per inciso, è quanto teme Ireton:

Se il padrone e il dipendente avranno eguale diritto di voto, allora evidentemente quelli che non hanno proprietà nel Paese, avranno interesse a eleggere coloro che si trovano nelle loro condizioni. Può accadere che la maggioranza decida per legge, non con la violenza, di abolire la proprietà privata; potrà essere promulgata una legge che prescriva l'eguaglianza dei beni e dei possessi.¹²

Le argomentazioni di Ireton, per quanto forse lontane dalla nostra sensibilità, o perlomeno dalla nostra esibita sensibilità, sono senza dubbio una difesa dello status quo, se consideriamo tale non il vecchio ordine feudale, bensì il nuovo ma già consolidato ordine oligarchico. Se vogliamo trovare un precedente illustre, potremmo dire che Ireton esprime una posizione aristotelica: la miglior forma di governo è quella che concede a molti i diritti politici, escludendo però i nullatenenti, che non avendo

¹² Ivi, 86-87.

appunto nulla da perdere dai tumulti, ma al contrario tutto da guadagnare, sono inclini a esser facinorosi¹³.

Tuttavia, tali argomentazioni conservatrici non sono affatto inconsistenti. Al contrario, fanno a meno della retorica cui attinge copiosamente Rainsborough e mettono in difficoltà la posizione dei *Leveller*. Infatti, richiamare come fondamento del suffragio universale la legge di natura, o la legge divina, è un argomento assai debole, contro il quale ha buon gioco Ireton a chiedere dove si dovrebbe porre il limite tra ciò che è diritto naturale e ciò che non lo è. Ciascuno fa parlare la divinità o la natura come meglio gli aggrada.

In particolare, se si intende il presunto diritto naturale a dare il consenso al governo cui si è sottoposti come un aspetto del diritto naturale soggettivo, allora la deriva ‘anarchica’ paventata da Ireton, che alla fine altro non è che lo stato di natura hobbesiano, è logicamente inappuntabile. E affermare che il comandamento che impone di non rubare è chiaro segno del riconoscimento divino della proprietà privata è evidentemente risibile: il furto si può commettere in relazione agli oggetti personali o, perché no?, ai danni della proprietà collettiva. Ireton può inoltre osservare che seguendo la via indicata dai *Levellers* bisognerà di conseguenza riconoscere che tutti gli uomini che abitano in Inghilterra, non importa se nativi o meno, dovranno avere il diritto di voto eguale. Questo significherebbe estendere il diritto di voto agli stranieri stabilmente domiciliati in Inghilterra: una prospettiva rigorosamente conseguente ma che andava oltre le intenzioni degli stessi livellatori. Si potrebbe ancora aggiungere, anche se Ireton non presenta esplicitamente quest’argomento, che porre un limite di reddito basso – quaranta scellini – per avere il diritto di voto è in prospettiva compatibile con la società repubblicana immaginata dai livellatori, una società frugale di liberi cittadini, né troppo poveri né troppo ricchi, che sopra ogni altra cosa apprezzano l’impegno civile.

¹³ Aristotele, *Politica*, 1296a.

Però anche la posizione di Ireton presenta lati deboli, preoccupata com'è di definire come criterio del diritto al suffragio un interesse locale e permanente nel Paese. Per Ireton tale interesse coincide, secondo il più classico degli argomenti del liberalismo conservatore, con l'essere proprietari o comunque con il possedere un certo reddito minimo derivante dal commercio, dall'artigianato o dalle professioni liberali (Ireton lascia da parte l'altro argomento tipico per giustificare l'esclusione, quello fondato sull'istruzione che il 'popolaccio' non ha, forse perché i portavoce dei soldati in seno al Consiglio mostrano invidiabili competenze politiche). Ma come si fa a negare che tutti coloro che vivono in una collettività politica hanno un interesse permanente alle decisioni pubbliche, indipendentemente dal censo? Qui il ragionamento di Ireton si fa contorto, finendo in un appello alla tradizione, alla immutabile costituzione non scritta che regola fin dall'origine il Paese ed è fondata sull'ordine intangibile della proprietà. È singolare, contro l'ipostatizzazione della legge divina ci si appella all'ipostatizzazione della storia.

A questo punto, si potrebbe chiedere a Ireton cosa ci faceva lì, nello stato maggiore di un esercito che fronteggiava i difensori dell'ordine tradizionale. Ma c'è nel discorso di Ireton una contraddizione ancora più lampante: egli stesso, affermando che i poveri avrebbero potuto, con il voto, cambiare le leggi sulla proprietà e dunque il volto della società inglese, ammette che c'è eccome un interesse «locale e permanente» degli indigenti a partecipare alla vita politica e istituzionale del Paese. Molto semplicemente, è un interesse locale e permanente che entra apertamente in conflitto con quello della grande e media proprietà immobiliare e mobiliare.

In realtà, il ricorso di Rainsborough a argomenti tratti dal giusnaturalismo classico è presumibilmente dovuto al tentativo di costringere l'interlocutore a convenire sulla sottomissione di tutti in quanto cristiani alla legge divina, facendogli correre in caso contrario il rischio di minimizzarne l'importanza di fronte a un'assemblea profondamente religiosa. Ma che i diritti politi-

ci, come del resto i diritti di libertà e i diritti sociali, non siano naturali, anche quando espressamente rivendicati come tali, bensì il frutto storico di lunghe lotte per la loro definizione prima e in seguito per il concreto esercizio da parte dei loro titolari, emerge con maggiore chiarezza proprio dall'intervento del soldato Sexby:

Vedo che sebbene il nostro fine sia stato la libertà, si è deviato da esso. Ci siamo impegnati in questo Paese e abbiamo rischiato la vita solo per recuperare i nostri diritti innati e i nostri privilegi di inglesi; mentre, secondo gli argomenti sostenuti ora, non ne avremmo alcuni. Siamo molte migliaia di soldati ad aver arrischiato la vita: abbiamo avuto poca proprietà nel Paese quanto a terre, pure abbiamo avuto un diritto di nascita. Ma sembra ora che, se un uomo non ha proprietà fissa nel Paese, non ha alcun diritto in esso. Mi meraviglio che ci siamo tanto ingannati. Se non avevamo alcun diritto, non siamo stati che dei mercenari. [...] Vi dirò in una parola la mia decisione. Son deciso a non rinunciare di fronte a nessuno al mio diritto innato. Qualunque ostacolo si frapponga e checché si pensi, non lo cederò a nessuno. Se questo viene negato ai poveri, che ci hanno tanto contato, sarà il più grande degli scandali. [...] Vi prego di non perdere tanto tempo in questa discussione. Dobbiamo essere franchi. Quando gli uomini arrivano a capire queste cose, non si lasceranno defraudare di ciò per cui si sono battuti.¹⁴

La replica di Ireton è intesa a spiegare, con un tono paternalistico, «per che cosa ha combattuto il soldato di questo Paese». Ha combattuto contro la monarchia assoluta, contro il fatto che la volontà arbitraria di un uomo fosse legge. Ha combattuto per far sì che a prendere le decisioni pubbliche fosse una rappresentanza eletta da un'oligarchia:

Alcuni uomini hanno combattuto in questa guerra perché erano immediatamente interessati e impegnati. Altri, che non avevano altro interesse se non quello di beneficiare delle leggi fatte dalla Rappresentanza, combatterono tuttavia per beneficiare di questa Rappresentanza. Ritennero fosse meglio esser governati dal comune consenso di quanti erano legati stabilmente al Paese, e ne rappresentavano gli interessi

¹⁴ Revelli 1997, 95.

permanenti. In questo modo, essi dissero, conosceremo una legge e avremo una certezza.¹⁵

Troppo poco per il soldato Sexby, che replica del tutto insoddisfatto: se le cose stavano così, «avreste fatto bene ad avvertircene e credo che in tal caso avreste avuto meno uomini ai vostri ordini».¹⁶

Sappiamo come sono andate poi le cose. I leader dei livellatori (Lilburne, Overton, Prince e Walwyn) vennero sconfitti, e la loro proposta di patto costituzionale – la cui versione più completa e aggiornata è datata primo maggio 1649 e viene scritta durante la prigionia nella Torre di Londra – venne sostituita da un *Agreement of the People* che recepiva sostanzialmente le posizioni di Ireton e dei Grandi dell'Esercito. In uno dei tanti *pamphlet* che alimentavano l'azione politica dei *Leveller*, pubblicato nel marzo 1649, Overton scrive:

prima i Comuni non potevano votare alcuna legge senza l'approvazione dei Lord: ora non si azzardano a approvare nulla senza il consenso del Conclave degli ufficiali. Prima eravamo governati dal re, dai Lord e dai Comuni; ora lo siamo da un generale, dalla corte marziale e dai Comuni: qual è, di grazia, la differenza?¹⁷

Tuttavia, non tutto andò perduto. Che il suffragio universale fosse un fine meritevole di essere raggiunto e che il mezzo non potesse essere che la lotta politica organizzata era diventato un tema di discussione. E quest'obiettivo – un fine in sé in quanto realizza l'eguaglianza politica ma anche un mezzo per trasformare la politica e cambiare pacificamente le cose, come aveva ammesso lo stesso Ireton – era da considerarsi non come un evento isolato di partecipazione che consiste nel dare una delega (quasi) in bianco ai rappresentanti, bensì come uno degli aspetti di un costante impegno civile. Una partecipazione e un impegno che vedono in primo piano anche le donne di Londra, che – per fare solo un paio di esempi – nell'aprile del 1649 si mobilitano

¹⁵ Ivi, 99.

¹⁶ Ivi, 103.

¹⁷ Ivi, 294.

firmando in più di diecimila una petizione che chiede la scarcerazione dei leader Livellatori e seguendo numerose il corteo funebre di un soldato vicino a livellatori giustiziato su ordine della Corte marziale.¹⁸

5. *La Costituzione del 1793. Universalismo al maschile?*

Bisognerà aspettare la Costituzione giacobina del 24 giugno 1793 – peraltro mai entrata in vigore – per vedere giuridicamente affermato il suffragio universale maschile. La precedente Costituzione rivoluzionaria, quella del 3 settembre 1791, prevedeva un complicato meccanismo a più stadi il cui risultato era l'esclusione dal diritto di voto della maggioranza dei francesi. In sintesi, tale documento, pur stabilendo che «la sovranità è una, indivisibile, inalienabile e imprescrittibile» e che «essa appartiene alla nazione; nessuna sezione del popolo, né alcun individuo può attribuirsi l'esercizio» (Titolo III, art. 1), fissava in seguito una netta distinzione fra i cittadini 'attivi' e tutti gli altri, le cui caratteristiche sono così specificate:

Per essere cittadino attivo, occorre: essere nato o diventato francese; aver compiuto venticinque anni; essere domiciliato nella città o nel cantone dal tempo determinato dalla legge; pagare, in un qualunque luogo del regno, un contributo diretto pari al valore di almeno tre giornate di lavoro, e presentarne la quietanza; non essere in uno stato di domesticità, ossia di servitore salariato; essere iscritto, nella municipalità del proprio domicilio, nel ruolo delle guardie nazionali; aver prestato il giuramento civico (cap. I, sez. 2, art. 2).

Sono invece esclusi dall'esercizio dei diritti di cittadino attivo coloro che sono in stato di accusa e coloro che sono stati dichiarati falliti o in stato d'insolvenza.

Questo per quanto riguarda l'elettorato attivo nelle Assemblies primarie (assemblee di base territoriali). Per quanto riguar-

¹⁸ Si tratta del giovane soldato Robert Lockyer, accusato di ammutinamento insieme a altri soldati poi graziati per intercessione di Cromwell per una protesta legata a paghe arretrate.

da l'elettorato passivo, la possibilità di essere indicato nelle Assemblee primarie come 'grande elettore' alle successive Assemblee elettorali dei deputati ed eventualmente divenire deputato della Nazione, è subordinata a condizioni ancora più esigenti:

Nessuno potrà essere nominato elettore, se alle condizioni necessarie per essere cittadino attivo non unisce queste altre: nelle città con più di seimila anime, quella di esser proprietario o usufruttuario di un bene valutato sui ruoli di contribuzione a una rendita pari a duecento giornate di lavoro, o essere locatario di un'abitazione valutata sui medesimi ruoli a una rendita pari al valore di centocinquanta giornate di lavoro (cap. I, sez. 2, art. 7).

Nelle città più piccole o nelle campagne erano sufficienti rendite pari al valore di centocinquanta giornate di lavoro, ma l'affermazione di un diritto di voto passivo ristretto a un'oligarchia di possidenti era ampiamente confermata.

La Costituzione del 1793, che pure organizzativamente mantiene il sistema delle assemblee primarie e delle assemblee elettorali, come d'altronde imponeva la logistica dell'epoca, stabilisce finalmente il suffragio universale maschile, riprendendo i temi che caratterizzano il Patto del Popolo disegnato dai livellatori inglesi: si afferma che «il popolo sovrano è l'universalità dei cittadini francesi» (art. 7) e non si trova traccia né della qualifica di cittadino attivo definito da un reddito minimo pari a tre giornate di lavoro né del diritto all'elettorato passivo collegato a un reddito ancora di molto superiore. «Ogni francese – recita l'art. 28 – che esercita i diritti di cittadino è eleggibile in tutto il territorio della Repubblica».

Per quanto riguarda lo status di cittadino, l'art. 4 stabilisce che sia tale

ogni uomo nato e domiciliato in Francia, in età di ventun anni compiuti; ogni straniero in età di ventun anni compiuti che, domiciliato in Francia da un anno: vi vive del suo lavoro, o acquista una proprietà, o sposa una francese, o adotta un fanciullo, o mantiene un vecchio; ogni straniero, infine, che il corpo legislativo giudicherà di aver ben meritato dell'umanità.

Una definizione di cittadino che rigetta il principio dello *ius sanguinis* e dello stesso *ius soli*, fondando il diritto di partecipazione alle decisioni della collettività politica di cui si fa parte, e dunque anche il diritto di voto attivo e passivo, semplicemente sull'appartenervi in modo sufficientemente stabile (da almeno un anno).

E di un anno è la durata in carica del corpo legislativo (art. 40), i cui componenti – i deputati – si considerano come «appartenenti alla nazione intera» (art. 29). Come per i livellatori, anche per i giacobini si ottiene così, con breve durata della carica ma senza il vincolo di mandato, il giusto equilibrio tra l'esigenza che i rappresentanti non siano i meri portavoce di interessi locali o settoriali e quella di assicurare la loro rispondenza alla volontà dei rappresentati.

Questi auspici, se li vogliamo considerare tali, erano allora come oggi ben lungi dall'essere realizzati. Tuttavia, il crogiolo di idee che fu la rivoluzione francese produsse, a proposito del suffragio universale, l'esplicita richiesta di inclusione delle donne in quanto titolari di tale diritto, di modo che il suffragio fosse veramente universale. Anche nell'avanzatissima Costituzione del 1793, infatti, la cittadinanza era chiaramente una prerogativa maschile, nonostante fossero già stati pubblicati due testi che rivendicavano per le donne eguali diritti civili e politici: la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* di Olympe de Gouges e *A Vindication of the Rights of Woman* di Mary Wollstonecraft.

Lo scritto della De Gouges, redatto nel 1791, si propone di riprodurre l'articolato della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 sottolineando l'assoluta parità di diritti (e di doveri) tra uomo e donna. Così, all'art. 1 possiamo leggere che «la donna nasce libera e mantiene parità di diritti con l'uomo. Le distinzioni sociali possono essere fondate unicamente sull'utilità comune», e all'art. 2 che «lo scopo di ogni associazione politica è quello di preservare i diritti naturali e imprescrittibili della donna e dell'uomo: tali diritti sono la libertà, la

proprietà, la sicurezza, e innanzitutto la resistenza all'oppressione».

Da queste premesse deriva l'art. 6, dedicato espressamente al tema dei diritti politici:

La legge dev'essere l'espressione della volontà generale, tutte le cittadine e tutti i cittadini devono concorrere, personalmente o attraverso i loro rappresentanti, alla sua formazione; essa dev'essere uguale per tutti; tutte le cittadine e tutti i cittadini, essendo uguali di fronte ad essa, devono poter accedere con pari diritto ad ogni carica, posto e impiego pubblico, senza altre distinzioni che quelle derivanti dalla loro virtù e dalle loro capacità.

L'art. 16 mette in guardia sull'esclusione delle donne dalla partecipazione politica: «Ogni società in cui non sia assicurata la garanzia dei diritti e non sia determinata la separazione dei poteri, è priva di una costituzione; la costituzione è nulla se la maggioranza degli individui che costituiscono la Nazione non ha collaborato alla sua redazione».¹⁹ Affinché la Nazione abbia solide fondamenta, sarebbe interesse anche degli uomini, in altre parole, che la costituzione fosse davvero il patto di cui tutti, cittadine e cittadini, si riconoscono contraenti.

È bene osservare come queste rivendicazioni non vadano mai oltre la richiesta della parità, non cedano cioè alla tentazione di auspicare un rovesciamento dei ruoli, che alluda a una potenziale maggiore sensibilità della donna verso il bene comune o che punti all'attribuzione di qualche vantaggio come risarcimento di secoli di oppressione maschile. Nei rimanenti articoli De Gouges insiste su questo punto, che è anche l'oggetto della riflessione, nient'affatto indulgente con il genere femminile, contenuta nel 'postambolo' che correde l'articolato. Le donne debbono rendersi conto, secondo De Gouges, che con la rivoluzione cui hanno contribuito la loro situazione è paradossalmente peggiorata: non hanno ottenuto la parità di diritti con gli uomini e hanno perduto il ruolo che riservava alle donne, perlomeno alle

¹⁹ de Gouges 2007, 19-23.

donne della buona società, il codice cavalleresco dell'antico regime:

Svegliati, donna! La campana della ragione risuona a martello nell'intero universo; riconosci i tuoi diritti. [...] L'uomo schiavo ha moltiplicato le forze, ed ha avuto bisogno di ricorrere anche alle tue per spezzare le proprie catene. Divenuto libero, si è mostrato ingiusto verso la sua compagna. O donne, donne! Quando cesserete di essere cieche? Quali vantaggi avete raccolto dalla Rivoluzione? Un disprezzo più accentuato, un disdegno più esplicito. Nei secoli della corruzione avete regnato unicamente sulla debolezza degli uomini. Ora che il vostro impero è distrutto, che cosa vi resta?²⁰

Per raggiungere davvero la parità, una parità non al ribasso ma che punti all'elevazione morale e civile di tutto il genere umano, le donne debbono rinunciare al potere 'invisibile' fondato sul fascino e sulla seduzione con cui hanno nei secoli influenzato le azioni degli uomini:

Le donne hanno fatto più male che bene. Costrizione e dissimulazione sono state il loro retaggio. Ciò che era stato loro tolto dalla forza, se lo sono ripreso con l'astuzia; hanno fatto ricorso a tutte le risorse del loro fascino, piegando in tal modo anche il più irreprensibile degli uomini. Il veleno, il ferro, tutto era soggetto al loro potere: dominavano il delitto come la virtù. Il governo della Francia, soprattutto, è dipeso per secoli dall'amministrazione notturna delle donne; le stanze del potere non avevano segreti per la loro indiscrezione; ambasciata, quartier generale, ministero, presidenza, pontificato, cardinalato, in breve, tutti i paludamenti della stupidità degli uomini, nelle cose profane come in quelle sacre, sono stati sottomessi alla cupidigia e all'ambizione di questo sesso che un tempo era spregevole e rispettato, mentre dalla Rivoluzione in poi è rispettabile e disprezzato.²¹

La necessità di 'riformare se stesse', e di conseguenza il mondo, portando a compimento una rivoluzione sociale e politica incompiuta, riecheggia nell'appassionata rivendicazione dei diritti delle donne di Mary Wollstonecraft:

La condotta e i costumi delle donne costituiscono l'evidenza che la loro mente non è in condizioni sane; e come per i fiori piantati in un ter-

²⁰ Ivi, 25.

²¹ Ivi, 27.

reno troppo ricco, la forza e l'utilità vengono sacrificate alla bellezza, e le rigogliose foglie, dopo aver soddisfatto l'occhio esigente, appassiscono dimenticate sullo stelo, prima che giunga la stagione della maturità. Una causa di tale sterile fioritura è da attribuire, a parer mio, a un sistema educativo fallace, suggerito da libri sull'argomento scritti da uomini che, ansiosi di rendere le donne amanti seducenti piuttosto che mogli fedeli o madri razionali, hanno guardato a loro come femmine e non come esseri umani. L'intelletto del gentil sesso è stato a tal punto ingannato da questo falso omaggio che le donne civilizzate del nostro secolo, con poche eccezioni, altro non desiderano se non ispirare amore laddove dovrebbero nutrire ambizioni più nobili e guadagnarsi rispetto con le loro capacità e virtù.²²

5. Conclusioni

La lunga battaglia per il suffragio universale, iniziata a Putney, dovrà attendere il Novecento per risultare grosso modo vittoriosa, perlomeno in occidente. Per quanto riguarda l'Italia, il suffragio maschile, ma sopra i trent'anni, venne ottenuto nel 1912, mentre nel 1919 fu esteso a tutti coloro che avessero compiuto ventun anni o avessero svolto il servizio militare. Bisognerà invece attendere il 1945 perché il suffragio femminile diventi legge.

Ma non voglio tediare il lettore con una serie di date e dati facilmente reperibili sulla rete. Vale invece la pena, a mio giudizio, riflettere un attimo su che cosa dia senso al mettere una scheda nell'urna per scegliere i propri rappresentanti. Perché la lotta per la democrazia non finisce avendo ottenuto per tutti il diritto di voto, attivo e passivo, cioè ad eleggere e a essere eletti. Il diritto-potere di scegliere i propri rappresentanti può infatti essere, in molti modi, svuotato di significato. Nei dibattiti di Putney e per tutto il Settecento e l'Ottocento gli autori democratici e poi i socialisti riformisti insistettero sul fatto che il suffragio universale sarebbe stato sicuramente foriero di grandi cambiamenti sociali – era il timore di Ireton: la rivoluzione pacifica che diminuisce le diseguaglianze sociali mediante il diritto di

²² Wollstonecraft 2008, 27-28.

voto attribuito a tutti – e avrebbe avuto al contempo una enorme funzione pedagogica: l'esercizio del diritto di voto avrebbe costituito il pungolo per diventare cittadini più consapevoli e informati, per occuparsi della cosa pubblica, al fine di difendere sia il proprio ideale di 'società giusta' sia, perché no?, i propri specifici interessi individuali. Il rischio di un'alterazione o distorsione o manipolazione della volontà degli elettori nei diversi passaggi che implica la formazione del corpo dei rappresentanti – prima, durante e dopo le elezioni – era probabilmente sottovalutato, mentre prevaleva la fiducia nella forza educativa in sé delle procedure democratiche.

Invece, già a fine Settecento De Gouges e Wollstonecraft paiono intuire questo rischio nel momento in cui insistono sulla formazione morale, intellettuale e civile che le donne dovrebbero conseguire per diventare cittadine capaci di scelte politiche responsabili, di modo che il voto sia solo un momento, per quanto importante, della consapevole costante partecipazione alla vita della propria collettività politica. Forse perché dovevano lottare non soltanto contro il pregiudizio del ricco verso il povero – in un regime proprietario solo il ricco ha un interesse nella cosa pubblica e ha le competenze per prendere decisioni in merito – ma anche contro quello ancor più radicato, naturalisticamente fondato sul genere, per cui la donna deve vivere la sua vita nell'ambito domestico e comunque privato, e non possiede per natura la capacità politica, le donne che si sono battute per ottenere la parità di diritti sembrano avvertire che i diritti politici, pur molto importanti, di per sé non sono sufficienti a restituire dignità sociale. Che bisogna acquisire coscienza di sé per non correre il rischio di essere eterodirette nel momento in cui si deposita la scheda nell'urna.

Ma in realtà questo rischio lo corrono tutti, gli uomini non meno delle donne. Non ci si spiega diversamente per quali ragioni il suffragio universale abbia generato società in cui l'interesse dei più è manifestamente subordinato all'interesse dei pochi, a interessi e valori oligarchici. L'ancora ingenua aristocra-

zia del denaro inglese difesa da Ireton temeva il suffragio universale come potente veicolo di eguaglianza, ma i suoi discendenti globalizzati hanno compreso come fare a coniugare democrazia e privilegio. Dal momento in cui hanno perso, almeno in apparenza, la battaglia sul suffragio universale le *élite* politiche ed economiche dell'occidente che si definisce democratico hanno iniziato a lavorare *dentro* le istituzioni e le procedure della democrazia rappresentativa per depotenziarle e addomesticarle, così da non perdere il loro ruolo e i loro privilegi. Sarebbe questa, come si suole dire, materia per un altro saggio. Mi limito qui a ricordare due tra i modi per ottenere questo brillante risultato che ricorda il patto ad inganno nella seconda parte del *Discorso sulle origini e i fondamenti della diseguaglianza* di Rousseau.

Il primo modo consiste nell'impiegare il potere economico per vincere la lotta per l'egemonia, vale a dire per godere del vantaggio di uno straripante potere ideologico, di una diffusa capacità di persuasione rivolta a cittadini non (politicamente) educati, come li definiva Bobbio.²³ Così facendo, non è poi difficile dettare l'agenda della discussione pubblica, facendo apparire e scomparire in essa i temi e le preoccupazioni che di volta in volta si ritengono più convenienti per orientare i cittadini elettori. Il secondo modo interviene nel momento in cui si trasformano i voti in seggi mediante la legge elettorale. Tutte le volte che si brandisce la bandiera della 'governabilità' per indebolire il principio del voto di peso eguale, per alterare il principio della rappresentatività delle assemblee legislative, e si costruiscono maggioranze parlamentari artificiali, o artificiose, si svuota di significato l'atto per eccellenza della democrazia rappresentativa, quello di scegliere con voto di eguale valore i rappresentanti. Chissà che in qualche autunno che verrà non ci si ritrovi di nuovo accampati in un sobborgo di Londra, o di qualsiasi altra città del pianeta, per proseguire la battaglia.

²³ Bobbio 1984, 18-21.

Bibliografia

- Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984.
- H.N. Brailsford, *I livellatori e la rivoluzione inglese*, il Saggiatore, Milano 1962.
- W. Clarke, *Clarke Papers*, Royal Historical Society e Longmans, Londra 1891-1901, vol. I.
- P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Laterza Roma-Bari 1999-2001.
- P. Costa, *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 2005
- O. de Gouges, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, Il Melangolo, Genova 2007
- V. Gabrieli (ed.), Putney. *Alle radici della democrazia moderna. Il dibattito tra i protagonisti della "Rivoluzione inglese"* in AA.VV., *Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, Einaudi, Torino 1956.
- C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, Einaudi, Torino 1976.
- M. Revelli (ed.), Putney. *Alle radici della democrazia moderna. Il dibattito tra i protagonisti della "Rivoluzione inglese"*, Baldini&Castoldi, Milano 1997.
- R.H. Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 1967.
- G.M. Trevelyan, *Storia d'Inghilterra*, Garzanti, Milano 1965.
- E. Vitale, *Ius migrandi*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- M. Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, RCS, Milano 2008.

CITTADINI OLTRE LA *POLIS*

EMIDIO SPINELLI

NORME GIURIDICHE, PARTECIPAZIONE POLITICA
E SCELTE FILOSOFICHE IN EPICURO

1. Si può legittimamente sostenere che i membri del Giardino di Epicuro possono essere, insieme e senza contraddizione alcuna, filosofi e cittadini?¹

Se volessimo rispondere a questa domanda affidandoci a una prescrizione secca e decontestualizzata, che si legge in una ricca sezione apoftegmatica del decimo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, quella secondo cui il saggio epicureo οὐδὲ πολιτεύεσθαι;² o ancora se volessimo cedere senza ulteriore accurata ricerca al *refrain* assillante e persistente che molte fonti antiche associano al motto, direi quasi ossessivamente riproposto, del λάθε βιώσας;³ o infine se volessimo dar credito unicamente, in modo decisamente ingenuo se non volutamente prevenuto, a testimoni, da cui poter provare a percepire qualcosa del pensiero politico epicureo, ma sulla cui attendibilità occorre

¹ Mi limito qui a segnalare solo alcuni lavori ‘classici’ in merito all’attitudine politica di Epicuro e degli Epicurei: Philippson 1910; Müller 1974, 1983, 1988; Goldschmidt 1977 e il preziosissimo *résumé* in Goldschmidt 1981; Long 1986; Van der Waerd 1987; Alberti 1995; Armstrong 1997; Morel 2000, 2007, 2015.

² Cfr. DL X 119, senza dimenticare che questa secca formula è subito seguita da un egualmente forte richiamo allo οὐδὲ τυραννεύσειν; cfr. anche il μὴ πολιτεύεσθαι attestato da Cicerone (*ad Att.* XIV 20, 5=fr. 8 Us.) nonché *GV* 58 (su cui vedi *infra*, pp. 194-195).

³ Cfr. il fr. 551 Us.; cfr. anche fr. 7-10, 133 e 552-560 Us. Una simile, angusta prospettiva di lettura è del resto divenuta insostenibile dopo l’ottima trattazione monografica di Roskam 2007. Sul carattere ‘situazionale’ più che ‘dogmatico’ di tali laconiche massime politiche epicuree cfr. Fish 2011, 98 e ancora Roskam 2007, 36, 40-41 e 146.

sospendere il giudizio se non apertamente dubitare;⁴ allora dovremmo rispondere subito e senza esitazione: no, non è possibile né pensabile che un epicureo possa in qualche modo dirsi e presentarsi come cittadino o membro consapevolmente coinvolto di una comunità sociale storicamente data.

In questo contributo il mio intento sarà diverso e si muoverà in direzione opposta, nel tentativo di ricostruire in modo coerente e teoricamente stimolante i contorni delle idee di Epicuro (senza entrare nel merito degli sviluppi successivi all'interno del Giardino, riscontrabili ad esempio in Ermarco⁵ o, naturalmente, nella trattazione poetica di Lucrezio⁶) in merito a concetti-chiave della dimensione politica (giusto, giustizia, legge, una certa idea di cittadinanza). Tutto ciò sarà possibile grazie all'analisi accurata del blocco compatto di quella «sorta di farmacia portatile»⁷ costituito dalle *Massime Capitali* (=MC) 31-40⁸ o

⁴ Si pensi qui in primo luogo alle pagine, non certo neutrali, di un Cicerone, impegnato costantemente non tanto a 'capire e dissentire' (cfr. Maso 2008), quanto piuttosto a dissentire ancor prima di capire, come accade in modo palese, tanto per citare luoghi ben noti, in alcune pagine del *Laelius* o del *De legibus*; cfr. anche la lunga trattazione in Roskam 2007, 49-69. Né si può dimenticare la polemica a tutto campo che popola le pagine, anche in questo caso non certo benevole, dei vari trattati anti-epicurei di quello che è stato recentemente definito «a public-minded Platonist like Plutarch» (Roskam 2018, 2).

⁵ Si pensi soprattutto al fr. 34 Longo Auricchio, su cui cfr. il ricco commento in Longo Auricchio 1988, *ad loc.*, nonché almeno Goldschmidt 1977, 287-297; Van der Waerdt 1988 e Obbink 1988.

⁶ Si vedano soprattutto alcuni versi significativi del quinto libro del *De rerum natura* (vv. 1013-1127 e 1105-1160), su cui cfr. in prima istanza Müller 1969; Nichols 1976; Furley 1978; Manuwald 1980; Fowler 1989; Roskam 2007, cap. 3; Asmis 2008; sul suo sguardo critico rispetto a determinate tendenze della politica romana a lui contemporanea cfr. anche Schiesaro 2007; Fish 2011 e, su certe possibili inclinazioni 'monarchiche' dei *Cives Epicurei*, Benferhat 2005.

⁷ Cfr. Goldschmidt 1981, 293, sulla scia di quanto si legge in Cic. *De fin.* II 7, 22; più in generale, sull'origine epicurea dell'idea per cui occorre avere le dottrine fondamentali sempre a portata di mano, cfr. già Rabbow 1954, 124-130.

⁸ Sulla struttura delle *Massime Capitali* epicuree, intese «als zusammenhängender Text mit eigener Argumentationsstruktur», cfr. ora Essler

delle numerose sentenze dello *Gnomologio Vaticano*, al fine di delineare il quadro complessivo di una ‘dottrina politica’ epicurea, che si lascia apprezzare per la nettezza delle sue prese di posizione e direi addirittura per la modernità di certe sue soluzioni, descritte da alcuni studiosi come forme embrionali o di «contrattualismo politico» o di «contractarianism» o ancora di «convenzionalismo giuridico»,⁹ etichette efficaci, ma applicabili solo con cautela e con le debite qualificazioni alla dottrina epicurea del vivere associato.¹⁰

2. In prima istanza, va subito rilevato che, con estremo realismo, Epicuro sembra proporre il raggiungimento di una stabile situazione di sicurezza o ἀσφάλεια reciproca fra gli uomini (tutti, indistintamente e indipendentemente dalle loro convinzioni filosofiche) come il primo passo e la prima, ineliminabile *condicio sine qua non* per la fattibilità stessa del suo messaggio di salvezza.¹¹ Questo è quanto emerge, a mio avviso, dalla *MC 13*, che suona così: «a niente era utile procurarsi sicurezza nei confronti degli uomini finché rimanevano i sospetti e le paure per le cose del cielo e dell’Ade e di ciò che avviene nell’infinito mondo».¹² La forza risolutiva del vangelo epicureo non viene qui minimamente negata, anzi se ne ribadisce il valore liberatorio rispetto alle angosce che ci impediscono di vivere felici. La

2016. Si ricordi infine che l’intera collezione di tali *Massime* fu altamente apprezzata da Luciano, il quale la presentò come τὸ κάλλιστον τῶν βιβλίων (cfr. *Alex.* 47).

⁹ Cfr. rispettivamente: Morel 2015; O’Keefe 2010, 139; Verde 2013a, 193.

¹⁰ Non si può inoltre sottovalutare il peso e il ruolo di alcune relazioni personali, nonché palesemente cariche di forza politica, come ad esempio quelle fra Epicuro e Mitre, su cui ricche informazioni si possono trarre dalle *Pragmateiai* di Filodemo (cfr. perciò Militello 1997).

¹¹ Sulla nozione di ἀσφάλεια in ambito epicureo sempre valide restano le pagine di Barigazzi 1983; cfr. anche Schofield 1999, 748-756 e Roskam 2007, 37-40.

¹² Trad. Arrighetti 1973², 124, leggermente modificata.

presenza di un imperfetto (ἦν), tuttavia, non appare casuale.¹³ Essa sembra infatti scandire due tappe successive, la prima delle quali ha a che fare con la costruzione di un sistema di sicurezza potremmo dire *esterna*, che può e deve precedere la realizzazione della definitiva sicurezza *interiore*.¹⁴ Anche la *MC* 14, del resto, si muove nella medesima direzione: «dopo aver ottenuto la sicurezza rispetto agli uomini per la possibilità di avere fino a un certo grado agiatezza e abbondanza, purissima (εὐλικρινεστάτη) diventa la sicurezza che proviene da vita serena e appartata dalla folla».¹⁵ Oltre a sottolineare, già con l'uso significativo del participio aoristo (γενομένης), la priorità di un controllo politico della vita associata al fine di garantire agio e perfino benessere economico, Epicuro sembra quasi voler declinare πολλαχῶς, o quanto meno in modo duplice, il concetto basilare della ἀσφάλεια. Di essa si danno due accezioni: la prima che si muove, inevitabilmente, sul terreno delle garanzie minime necessarie per consentire il quotidiano commercio fra gli uomini; la seconda che, fatte ormai salve quelle garanzie, può dispiegarsi verso il pieno compimento del proprio piano individuale di vita, legato al godimento di una positiva bonaccia intellettuale, di una ἡσυχία, che può fare a meno dei πολλοί e fuggire non solo la folla, ma anche la partecipazione attiva alla gestione della comunità politica.

Qui nasce e si spiega, a mio avviso, il tanto citato (e vituperato) precetto epicureo del λάθε βιώσας e l'altrettanto biasimato (tanto nel mondo antico quanto oggi) invito a non invischiarsi nelle faccende politiche, perché, come lapidariamente si legge in *GV* 58, grazie anche all'immagine immedia-

¹³ Sulla funzione dell'imperfetto all'interno della prosa epicurea cfr. Brescia 1955, 58-61; per un interessante parallelo cfr. anche l'omelia di Basilio di Cesarea sul primo verso del vangelo giovanneo (*PG* XXXI 472-481).

¹⁴ Utili osservazioni in proposito in Silvestre 1995.

¹⁵ Trad. Arrighetti 1973², 124, leggermente modificata. Per la resa dell'espressione ἐξ ἀνθρώπων («coming from men» piuttosto che «against men»), spesso utilizzata nelle *Massime Capitali*, rinvio alla lucida analisi di Roskam 2007, 37-39.

tamente costrittiva delle sbarre di una prigione, «bisogna liberare se stessi dal carcere (ἐκ τοῦ ... δεσμωτηρίου) delle occupazioni e della politica».¹⁶ Si tratta non di un divieto assoluto, ma condizionato, qualificato e qualificabile tenendo sempre a mente che vale per il secondo senso e per il secondo ambito della ἀσφάλεια da conquistare, mentre non vale più, anzi non deve mai valere per il primo orizzonte di sicurezza, quello giuridico e politico. Quest'ultimo va garantito a tutti gli esseri umani, ma forse ancora di più e con forza ancora maggiore a quegli specialissimi uomini che sono e saranno i saggi epicurei, affinché non patiscano danno alcuno dalla conflittualità sociale latente nelle comunità umane, visto che, come si legge in Stobeo (*anth.* 43, 139=fr. 530 Us.), «si danno le leggi per i sapienti non affinché essi non commettano ingiustizia, bensì affinché non la subiscano».¹⁷ Né si dimentichi che un coinvolgimento politico di tal genere, ben lontano dalla considerazione delle leggi come un male, attestata invece nel caso degli Stoici (cfr. *SVF* III 324 e 599), sembra essere confermato, dalla tradizione biografica e al massimo livello, prima di tutto per lo stesso Epicuro. Benché infatti egli «per eccesso di equità neppure mise mano alla costituzione» (ὑπερβολῆ γὰρ ἐπιεικείας οὐδὲ πολιτείας ἤψατο), oltre a veder attestata «in generale la sua filantropia, che si dispiegava verso tutta l'umanità», poi «ha sufficienti testimoni della sua invincibile probità di sentimenti verso tutti: la patria che l'onorò con statue di bronzo» (DL X 10 e 9), riconoscimento difficilmente attribuibile a qualcuno che vivacchia nascosto o si sottrae al πολιτεύεσθαι.¹⁸

Nonostante tali considerazioni, sembra che i saggi epicurei sentano forte il rischio e il timore legati a ciò che dall'esterno

¹⁶ Trad. Arrighetti 1973², 152, leggermente modificata. Cfr. anche *GV* 67; in alcune sue lettere, ad esempio ad Apelle o a Pitocle, Epicuro invita i suoi discepoli a liberarsi anche da qualsiasi rischiosa dipendenza dall'erudizione o dalla cosiddetta cultura enciclopedica: cfr. perciò i fr. 117, 163 e 22 Us.

¹⁷ In proposito cfr. anche Armstrong 1997, 326, n. 5 e Mitsis 2015, 134-135.

¹⁸ Su questo punto cfr. le giuste considerazioni di Verde 2009.

può o potrebbe minacciare la loro serenità; ma proprio per questo non restano inattivi, si prodigano anzi per organizzare al meglio ogni aspetto della loro vita, anche di quella associata e in comunità, così da poter tenere sotto controllo ciò che è possibile dominare e da allontanare tutto ciò che arreca inevitabilmente dolore.¹⁹ Non bisogna mai dimenticare, infatti, che «il fatto primitivo, in questa filosofia, non è affatto il piacere: è il dolore, e il piacere non consiste in altro che nella cessazione di ogni dolore».²⁰

Si tratta di una strategia esistenziale complessa e articolata, ben descritta nella *MC* 39:

chi le sue cose ha disposto nella maniera migliore contro l'inquietudine che può provenire da cause esterne, costui ciò che è possibile se lo rende affine, ma ciò che non è possibile non lo considera come assolutamente estraneo. Nei confronti di tutte quelle cose per le quali neanche questo è possibile se ne tiene del tutto lontano e si serve di tutto ciò che è utile per ottenere ciò.²¹

Un'espressione verbale che compare alla fine di questa massima (ἐλυσσιτέλει) ci porta in modo inequivocabile verso la dimensione operativa e normativa che è a disposizione del saggio epicureo per dare forma e ordine alla vita vissuta insieme ai suoi simili: si tratta del concetto di utile, punto di riferimento ineliminabile in virtù del quale costruire e mantenere il tessuto sociale, visto che, per dirla con Orazio (*Sat.* I 3, 93), è *ipsa utili-*

¹⁹ Questo significa che il loro coinvolgimento politico è sempre relativo e dettato da specifiche circostanze, quelle in cui il loro grado di sicurezza sia eventualmente minacciato. Ciò non esclude che il saggio epicureo, in circostanze diverse e meno pericolose, possa vivere lontano dai confini della propria città di appartenenza e possa arrivare ad amare la campagna (il *φιλαγορήσειν* ricordato in DL X 120a=fr. 570 Us.) o perfino, se necessario, mettersi al servizio di un monarca, naturalmente ἐν καίρῳ, come si legge ancora in DL X 121b (=fr. 577 Us.; su questo aspetto cfr. McConnell 2010).

²⁰ Goldschmidt 1981, 294

²¹ Trad. Arrighetti 1973², 136, leggermente modificata.

*tas, iusti prope mater et aequi.*²² Va evitata la possibile discordia inter-personale né bisogna cedere a forme di volenza irrazionale, che rischierebbero di degenerare in una catena di vendette e violenze dolorose e ben lontane da quel piacere che resta sempre il faro ultimo degli sforzi comportamentali del saggio epicureo. Egli si affida anzi alla forza della sua razionalità per mettere a tacere ogni rischiosa degenerazione interna alla propria comunità,²³ memore che «poca importanza ha la fortuna per il sapiente, poiché le cose più grandi e importanti le ha già preordinate il ragionamento, e per tutto l'intero corso della vita le preordina e le preordinerà».²⁴

La strada verso il piacere non è frutto di spontaneità o rozza immediatezza; Epicuro predica una dottrina molto più raffinata, che lascia uno spazio d'azione privilegiato al sobrio calcolo (il νήφων λογισμός di *Ep Men.* 132),²⁵ all'elaborazione razionale della φρόνησις (cfr. ancora *ibidem*), alla cauta commisurazione (συμμέτρησις: *Ep Men.* 130), perfino alla coltivazione condizionatamente controllata di ciò che è bello e dunque virtuoso,²⁶ nonché, infine, alla prassi solida della giustizia. Ecco

²² Né si può dimenticare che è già Cicerone a sottolineare con forza il valore del principio della *solida utilitas*: Cic. *De fin.* I 21, 71-72 (=fr. 227 Us.), su cui cfr. Verde 2016.

²³ Non posso né voglio qui scendere nei dettagli della questione, sicuramente complessa e non facile da dirimere, relativa al carattere egoistico o altruistico dell'amicizia epicurea; mi limito dunque a menzionare alcune voci, reciprocamente dissonanti: Arrighetti 1978; Gemelli 1978; Mitsis 1987; O'Connor 1989; O'Keefe 2001a; Evans 2004; Brown 2009, 182-191.

²⁴ *MC* 16, trad. Arrighetti 1973², 126, leggermente modificata. Si noti, oltre alla continuità con alcune considerazioni di Democrito (cfr. DK 68 B 119), l'insistenza dei verbi διώκηκε καὶ ... διοικεῖ καὶ διοικήσει, che declinano in tutte le scansioni temporali – passato, presente, futuro – l'unica possibile provvidenza riconosciuta da Epicuro: non quella divina, ma quella della ragione umana sviluppata al meglio dal σοφός, terrena ed effimera sì, ma validamente responsabile e produttiva; sul tema cfr. anche Verde 2013b.

²⁵ Cfr. Erler 2010 e ora Verde 2018; si veda anche De Sanctis 2012.

²⁶ Anche se Epicuro sa sputare su τὸ καλόν, quando esso non risponde ai dettami rigorosi delle sue norme filosofiche, ma si nutre di false credenze, senza alimentare il piacere: cfr. fr. 512 Us.

perché, come leggiamo nella *MC* 5, «non è possibile vivere felici se non si vive una vita saggia bella e giusta, né vivere una vita saggia bella e giusta senza viver felici. A chi manca ciò non è possibile viver felice».²⁷

3. L'orizzonte della vita felice include dunque esplicitamente, per bocca di Epicuro, *anche* l'amministrazione di tutto ciò che ricade sotto l'avverbio δικαίως, soprattutto perché «il giusto è tranquillissimo, l'ingiusto è pieno della più grande inquietudine».²⁸ Alla luce delle considerazioni precedenti e delle necessarie premesse interpretative di carattere più generale, è dunque giunto il tempo per affrontare da vicino e in dettaglio il modo in cui egli organizza la sua riflessione sui temi del vasto ambito riconducibile alla politica, giocato soprattutto sull'intreccio di ciò che è δίκαιον, del ruolo da assegnare al νόμος, inteso come una sorta di cristallizzazione operativa del diritto,²⁹ e perfino della funzione da riconoscere a determinati assetti del potere di governo, se è vero che, come leggiamo nella *MC* 6, «per evitare di provare timore nei confronti degli uomini era³⁰ un bene secondo natura (κατὰ φύσιν ... ἀγαθόν) anche quello del

²⁷ Trad. Arrighetti 1973², 122. Sulla centralità delle *MC* 5 e 6 cfr. anche Goldschmidt 1981, 296; per una spiegazione chiara e utile della mutua implicazione delle virtù in Epicuro cfr. inoltre Mitsis 2015, 105-107 e soprattutto Warren 2014.

²⁸ *MC* 17, trad. Arrighetti 1973², 126. Su questa massima, le sue radici storiche e le sue implicazioni filosofiche cfr. in primo luogo Clay 1972; cfr. anche Mitsis 2015, 108. Né si dimentichi il titolo di un'opera perduta registrato nel catalogo laerziano degli scritti di Epicuro (DL X 28): Περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν.

²⁹ Sulla funzione paideutica di tutto ciò che viene ricompreso da Epicuro sotto l'ambito ampio dell'avverbio δικαίως cfr. anche Longo Auricchio 1988, 143.

³⁰ Ancora una volta un imperfetto (ἦν), a segnare insieme tanto una sorta di priorità cronologica, quanto la continuità del risultato che viene a condensarsi nella formulazione di ciò che è δίκαιον: cfr. *supra*, n. 13, nonché *GV* 67, contro ogni forma di servilismo politico. Sulla *MC* 6 cfr. inoltre McConnell 2010 e Verde 2013a, 194-195.

potere e della regalità, sempre che per mezzo di queste cose si potesse ottenere tanto».³¹

Sia come sia dell'attendibilità e della genuina provenienza epicurea di queste tesi, sembra comunque trattarsi di una questione che potrebbe indurre a leggere il pensiero politico epicureo come condizionato dalla necessità di stabilire la fisionomia di un più o meno ideale *stato di natura*.³² Benché mi paia difficile, perfino pericoloso e metodologicamente scorretto, retroproiettare in e verso Epicuro un simile schema di analisi degli originari fenomeni associativi umani e benché di fatto non ci sia fra i suoi testi alcuna esplicita teorizzazione di un tale stato di natura, ciò non significa che Epicuro non mostri in più casi e sotto diverse angolature, senza abbracciare alcuna forma di primitivismo e senza cavalcare alcun 'mito del buon selvaggio',³³ un'attenzione speciale nel tratteggiare l'iniziale relazione con gli altri (meglio: *con gli altri non Epicurei*) segnata da diffidenza e perfino da paura.³⁴ Questi altri, gli altri non filosoficamente

³¹ Trad. Arrighetti 1973², 126, leggermente modificata. E se volessimo sfruttare anche le conclusioni di Colote, per rafforzare quest'affermazione di Epicuro senza dover cedere allo spirito polemico del testimone Plutarco, impegnato a bollarle come οὐ δικάίως οὐδὲ ἀληθῶς alla luce di una superiore, platonica e decisiva idea di giustizia in sé (prestata indebitamente a ritroso perfino a Parmenide, Eraclito e Socrate), potremmo ribadire che nella visione epicurea della gestione politica «quelli, avendo disposto leggi e usi legali e avendo stabilito il governo da parte di re e magistrati per le città, indirizzarono la vita verso una grande sicurezza e pace e la allontanarono dai tumulti; ma se qualcuno eliminerà queste cose, vivremo una vita da bestie e chi si imbatte in un altro non farà che danneggiarlo» (Plut. *Adv. Col.* 1124D, trad. mia). In proposito cfr. soprattutto Roskam 2013; cfr. anche Goldschmidt 1977, 17-18, n. 4, nonché, per l'imbarazzo di Grozio nel riconoscere la paternità epicurea di una simile posizione, ancora Goldschmidt 1981, 301-302.

³² Occorre tuttavia precisare che si tratta di una nozione e addirittura di un neologismo, di cui si scuserà, molti secoli più tardi, Hobbes: cfr. il suo *Leviatano*, parte I, *Dell'uomo*, capp. 13 -16 e *De cive*, parte I, *La libertà*, capp. 1-4; cfr. anche Goldschmidt 1981, 301 e Morel 2015, 579.

³³ Cfr. soprattutto Morel 2015, 574 e Long, Sedley 1987, vol. 1, 136.

³⁴ Si tratta di un elemento storicamente cogente per Epicuro, vista la situazione politica intorno a lui e poi messo in luce soprattutto da Ermarco: cfr.

convertiti al verbo epicureo, rappresentano una fonte di possibile danno, di violenza, di sopraffazione. Anche se non sentiamo echeggiare il ben noto *homo homini lupus* di hobbesiana memoria (ma già evocato da Plauto: cfr. *Asinaria*, v. 495) e anche se non troviamo la versione antica e primigenia del *bellum omnium contra omnes*, si staglia sullo sfondo della rappresentazione delle prime comunità fornita da Epicuro un velo di timore, dettato proprio dalla minaccia incombente di una guerra diffusa e subitanea fra gli altri umani.³⁵

Si tratta di un quadro negativo, che ben percepisce e rappresenta nei suoi versi, ad esempio, Orazio, quando scrive (*Sat.* I 3, 104-105): «[...] e da lì cominciarono a desistere dalla guerra, a edificare città e stabilire leggi».³⁶ Per por fine a questa situazione di conflitto si fa avanti la necessità di edificare solide città, ma soprattutto di ricorrere allo strumento sedativo per eccellenza: la legge. Non dando vita a un apparato giuridico in grado di contenere le pulsioni negative a compiere atti violenti, si espone la comunità tutta intera al rischio di vedere minacciato o distrutto quello *status* che rappresenta davvero, agli occhi di Epicuro, l'esigenza naturale di fondo: l'utilità reciproca, che deriva da una condotta di vita sottratta alla possibilità di commettere o peggio ancora di subire danno.³⁷

il già citato fr. 34 Longo Auricchio, nonché più in generale Müller 1974, 38-40.

³⁵ Cfr. Goldschmidt 1981, 297: «è l'atto ingiusto che è primo, laddove il diritto è solo una invenzione susseguente, destinata a riparare e, soprattutto, a prevenire gli stati ingiusti». Per la posizione differente adottata soprattutto da Lucrezio (VI, vv. 925-1457) rispetto all'origine di ciò che è giusto cfr. almeno Campbell 2003 e ora Robitzsch 2017, il quale, contro qualsiasi lettura pre-hobbesiana della teoria del contratto sociale formulata da Epicuro, ne sottolinea (in verità in modo non convincente) la concezione «dinamica» (ma cfr. già Mitsis 2015, 128-132); *contra* si veda soprattutto Perelli 1966-1967.

³⁶ [...] *Dehinc absistere bello, oppida coeperunt munire et ponere leges*. Cfr. Goldschmidt 1977, 150-165, nonché Rochette 2001; utili osservazioni anche in Degl'Innocenti Pierini 1992.

³⁷ Si percepisce un cambio di accento, che segna verosimilmente la distanza di Epicuro dal Socrate del *Critone* o del *Gorgia*: cfr. anche Goldschmidt 1981, 296.

Da questo punto di vista, dunque, τὸ δίκαιον non è il risultato di un accordo arbitrario e convenzionale, quanto meno non nel suo atto germinale. Esso risponde invece ai dettami della natura e può addirittura essere presentato come elemento che tutti accomuna, lo stesso per tutti.³⁸ Leggiamo infatti nella prima parte della *MC* 36: «dal punto di vista generale ciò che è giusto è uguale per tutti: era³⁹ infatti l'utile nella comunanza reciproca». ⁴⁰ Abbiamo qui una definizione inequivocabile di τὸ δίκαιον, le cui radici affondano nella nozione di utilità, da cui esso non può essere disgiunto, pena la negazione di ciò che la φύσις stessa pone come elemento cardine della gestione delle vite tanto singole quanto associate. Se questo è il punto di riferimento che dobbiamo adottare nel momento in cui cerchiamo di erigere un edificio sociale che mantenga insieme gli uomini senza l'assillo del *bellum* generalizzato, dobbiamo attenderci che la sua effettiva strutturazione e il suo efficace impianto all'interno delle varie comunità umane possa e debba passare per uno sforzo ulteriore. Esso è affidato non più e non solo all'immediatezza della naturalità, ma è piuttosto frutto di un'elaborazione raffinata e razionale, di un intervento saggio e dei saggi (come sarà sottolineato tanto da Ermarco quanto da Lucrezio nei loro resoconti genealogici sulla formazione delle prime associazioni umane), capace di fornire una veste accettabile al rispetto dell'esigenza imprescindibile dell'utile comune.

Questo è il senso da attribuire alla *MC* 31, che fiumi di inchiostro ha fatto versare: «Il diritto che dalla natura nostra è ri-

³⁸ Su questo punto e in particolare sulla natura della πρόληψις di τὸ δίκαιον cfr. almeno Goldschmidt 1977, 25-41 e ora Tsouna 2016, 173; importanti osservazioni anche in Morel 2000, 405ss.

³⁹ Abbiamo ancora un imperfetto, ἦν, a collocare nel tempo primigenio la presenza del criterio di ciò che è συμφέρον e a significare insieme la continuità del giusto, che permane essenzialmente/concettualmente lo stesso nel tempo, sebbene, come vedremo, nelle sue estrinsecazioni storiche muti a seconda dei tempi e dei luoghi: su questo punto cfr. ancora Morel 2000.

⁴⁰ Trad. Arrighetti 1973², 132, leggermente modificata.

chiesto⁴¹ è un simbolo dell'utile in vista del non fare né subire danno reciprocamente» (trad. mia). Chi detta la norma di fondo è la natura: essa indica il fine o se si vuole il limite invalicabile, l'utile appunto, che scaturisce dalla neutralizzazione reciproca di ogni velleità violenta nei confronti degli altri. Solo una volta chiarito e compreso tale fine, solo allora sorge l'esigenza di qualcosa che sia e si possa affermare come δίκαιον, non a caso presentato da Epicuro come un *simbolo* o se si vuole un segno,⁴² qualcosa che sta in luogo di qualcos'altro e da esso comunque dipende.

Questo primo sorgere della nozione di giusto non resta inarticolato e inerte, fisso e in se stesso identico una volta per tutte. Se ciò vale κατὰ μὲν τὸ κοινόν, diversa e assolutamente più articolata si fa la modulazione del giusto quando esso si viene ad adattare ai singoli casi particolari. Come si legge nella seconda parte della *MC* 36, infatti, «dal punto di vista particolare, invece, a seconda delle regioni e di quante altre cause entrino in gioco, ne consegue che ciò che è giusto non è lo stesso per tutti» (trad. mia).

Abbiamo un quadro non banalmente piatto e privo di sfumature, ma un processo, che sembra conoscere tre stadi, in un intreccio che sfugge all'alternativa secca fra νόμος e φύσις di sofisticata memoria. L'approccio di Epicuro, infatti, «original in its essence» e fondato sull'articolazione «tra natura comune e natura propria dell'agente, che si tratti dell'individuo o della comunità»,⁴³ recupera entrambe quelle prospettive, integrandole in una soluzione che non si potrebbe definire né radicalmente naturalistica né unicamente convenzionalistica. Di questi tre

⁴¹ Traduco o meglio interpreto così il genitivo τῆς φύσεως, dal momento che il medesimo valore va dato all'espressione in altri luoghi epicurei, come ad esempio nel caso di ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος, in *MC* 15; cfr. anche *GV* 59 e Cic. *De fin.* I 13, 45. Più in generale, per alcune utili considerazioni sulla nozione di φύσις in Epicuro, cfr. Müller 1969 e 1983, nonché Mitsis 2015, 125, n. 3.

⁴² Per ulteriori dettagli cfr. Goldschmidt 1977, 27-28.

⁴³ Cfr. rispettivamente Long, Sedley 1987, vol. 1, 135 e Morel 2015, 582.

stadi, il primo si dà *naturaliter* e fissa per tutti il fine dell'utile nelle transazioni reciproche; il secondo si produce per intervento convenzionale e dà luogo, fissandolo in forma simbolica, alla nozione generale del giusto;⁴⁴ il terzo declina *πολλαχῶς* tale concetto generale, tenendo conto delle variazioni che si possono verificare a seconda dei luoghi, dei tempi, dei popoli, più in generale della relatività delle condizioni storiche.

Si tratta di una presentazione del giusto che non può né deve stupire chi abbia presenti altre trattazioni epicuree di nozioni ugualmente decisive per la definizione dell'evolversi della civiltà umana. Come molti studiosi hanno giustamente sottolineato, infatti, anche quando Epicuro espone la sua idea di linguaggio offre un resoconto che si articola in tre stadi: il primo di totale naturalità, con l'attribuzione di nomi alle cose per processi fonatori immediati e 'fisici', soprattutto per onomatopea; il secondo che si apre all'intervento convenzionale e alla capacità di precisazione del ragionamento, in grado di fissare in modo comune etichette linguistiche arbitrarie, per facilitare gli scambi comunicativi; infine, una terza tappa, la più raffinata di tutte, che grazie all'intervento di uomini particolarmente esperti, di σοφοί dunque, giunge a coniare nomi ed espressioni verbali perfino per ciò che si sottrae al dominio delle sensazioni e della visibilità, per i concetti astratti diremmo noi.⁴⁵

4. I dettagli del quadro politico che a poco a poco comincia a emergere dai testi esaminati, sottratto alle malevole rappresentazioni di testimoni avversi o peggio ostili e restituito agli *ipsisima verba* di Epicuro, si fanno ancor più chiari e ricchi grazie ad altri passi, sempre affidati alla raccolta comunicativamente

⁴⁴ Come scrive Morel 2015, 580: «il giusto è 'comune', vale a dire proprio di una comunità; non è dunque universale. E non per questo è meno naturale, poiché si fonda in ultima istanza sull'utile».

⁴⁵ Cfr. *Ep. Hdt.* 75-76, con il commento in Verde 2010, 215-220; cfr. anche Morel 2015, 580, nonché più in generale Verlinsky 2005; *contra* cfr. invece Alberti 1995, 170-171 così come Müller 1969 e Goldschmidt 1977, 166-169.

efficace delle *Massime Capitali*. Così il concetto di σύμβολον evocato dalla MC 31 assume contorni più precisi, nel momento in cui esso viene assimilato a un vero e proprio patto (συνθήκη), di cui Epicuro fornisce le caratteristiche cruciali. Giusto e ingiusto, glossa in proposito la MC 32, non hanno ragione d'essere se non sullo sfondo di una consapevole e convinta (nonché razionale e razionalmente sviluppata) capacità di accordo, volta in modo reciproco a non ricevere né recare danno. A tal proposito mi sembra opportuno riportare per esteso il testo della MC 32: «Per tutti quegli animali che non potevano stringere patti per non ricevere né recarsi danno reciprocamente, non esisteva né il giusto né l'ingiusto, altrettanto per tutti quei popoli che non potevano o non volevano porre patti per non ricevere e non recare danno».⁴⁶

Tali fondamenti della gestione politica sono immaginabili solo laddove sussista la volontà di stabilire un patto, dove insomma il lavoro del λογισμός sappia creare le condizioni di una mutua intesa e del mutuo riconoscimento di un pari diritto al godimento dell'utile reciproco. Essi non potranno perciò trovare attuazione né fra gli animali, che di tale razionalità giuridicamente costruttiva sono privi,⁴⁷ né fra quei popoli che non poterono (forse per contingenti ragioni storiche?) o non vollero (per un'abdicazione alla forza costruttiva della ragione? i popoli barbari dunque?) dar luogo a patti (τὰς συνθήκας ποιῆσθαι).⁴⁸

Laddove poi si voglia passare dal riconoscimento dell'esistenza di τὸ δίκαιον come frutto di un'esigenza naturale e naturalmente radicata nel nostro perseguimento dell'utile reciproco, alla nozione più ampia, ma insieme operativamente più forte sul piano delle dottrine politiche, di giustizia o δικαιοσύνη (il

⁴⁶ Trad. Arrighetti 1973², 132, leggermente modificata.

⁴⁷ Cfr. in proposito le precisazioni che più tardi fornirà Ermarco: Porph. *De abst.* I 12, 5-6.

⁴⁸ Non si può escludere che qui influiscano molto gli eventi storici dell'età ellenistica, dove il νόμος ha perso una funzione strettamente normativa consequenziale all'attività della πόλις, visto che ormai le leggi sono direttive, imposizioni derivanti da un potere centrale: cfr. su ciò Verde 2018.

cui frutto massimo sarebbe addirittura l'ἀταραξία: cfr. fr. 519 Us.), la posizione di Epicuro si fa ancor più netta e si colora anche di un tono polemicamente anti-platonico.⁴⁹ Come si legge nella *MC* 33, infatti, «la giustizia non esisteva come qualcosa per sé, ma solo nei rapporti reciproci e sempre a seconda dei luoghi dove si stringe un patto di non recare né di ricevere danno».⁵⁰ Mi preme far notare per l'ennesima volta l'occorrenza di un imperfetto, ἦν: esso, piuttosto che indicare «what always holds good»,⁵¹ sancisce, al di là e oltre la naturalità del giusto, inteso come l'utile reciproco, condensato come vedremo in una vera e propria prolessi, la non originaria naturalità, il non essere φύσει della δικαιοσύνη, dunque il suo carattere derivato, il suo essere venuta in luce *dopo* e grazie a un intervento stipulato, convenzionale, perfino se si vuole arbitrario.⁵²

Una volta stabilita l'equivalenza del giusto con un patto reciprocamente sancito,⁵³ non sembrano tuttavia appianati tutti i problemi legati ai rischi del vivere associato. Cosa accade infatti se qualcuno, pur avendolo in linea di principio ammesso e accolto, decide di rompere quell'accordo e di comportarsi non rispettando i vincoli del patto? Basta la semplice enunciazione delle norme del diritto a garantirci dalla sopraffazione e ad assicurarci il godimento dell'utile? O questi fini auspicabili e chiaramente indicati dalla φύσις stessa vanno difesi e conservati,

⁴⁹ Cfr. ad esempio *resp.* 2, 358b o 4, 443a-c; si potrebbero citare anche molti altri passi: in generale cfr. Mitsis 2015, 123.

⁵⁰ Trad. Arrighetti 1973², 132, leggermente modificata.

⁵¹ Pace Long, Sedley 1987, vol. 1, 130.

⁵² Tale particolare nozione di giustizia è stata letta da alcuni interpreti in piena continuità con quella difesa da Glaucone nella *Repubblica* di Platone (2, 358e-360e): cfr. in particolare Denyer 1983; per una lettura diversa cfr. tuttavia Long, Sedley 1987, vol. 1, 135; Annas 1993, 293-302; O'Keefe 2010, 139; infine, per una più ampia rilettura della posizione di Glaucone, utilissime restano le pagine di Vegetti 1998, 151-172.

⁵³ O addirittura, come sarà chiaro nel resoconto genealogico di Ermarco, con una sorta di costruzione saggiamente imposta da una ristretta *élite*, non violentemente ma tramite insegnamento, volta dunque a generare un *consensus*: su questo punto utili osservazioni si leggono in Goldschmidt 1981, 307-308.

grazie all'instaurazione di un diritto positivo *stricto sensu*, che si presenti nella veste anche costringente della legge, come negazione del torto?⁵⁴

Per far funzionare la macchina giuridica occorre affiancare a essa l'istituto operativo e operante della pena. Come non esiste una giustizia in sé, riconoscibile, afferrabile, seppur con fatica, e 'scaricabile', per così dire, dall'empireo cielo dei paradigmi eterni e perenni, così non si può pensare che l'ingiustizia sia un disvalore assoluto, perché anch'essa si lega al contesto concreto della violazione effettiva di ciò che è stato posto come giusto.⁵⁵ La *MC* 34 è chiarissima, in proposito: «l'ingiustizia non è un male di per sé, ma per il timore che sorge dal sospetto (ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ) di non poter sfuggire a coloro che sono preposti alla punizione di tali azioni».⁵⁶

La trasgressione del patto non si presenta come un atto di malvagità in sé; ciò che la caratterizza negativamente è piuttosto il fatto che a essa si accompagna sempre e comunque il πάθος negativo del sospetto, la condizione di ὑποψία, terribile per un epicureo,⁵⁷ e legata al φόβος, quella paura che mai può essere disgiunta dalla consapevolezza che esiste una pena contro la tra-

⁵⁴ Si potrebbe pensare al kantiano *Zwang*, alla sua coercizione legale o *Obligation* esterna? Per opportuni rinvii a passi significativi della *Metaphysik der Sitten* di Kant o ancora ad alcune pagine dei *Parerga* di Schopenhauer cfr. Goldschmidt 1981, 312-313. Né si dimentichi che Epicuro, ammaestrato anche da una realistica considerazione delle vicende storiche passate e ancor più da quelle a lui ben presenti del suo tempo politicamente incerto e spesso crudelmente instabile (come ben attesta una notazione inserita nella sezione biografica della *Vita* di Epicuro in Diogene Laerzio, X 10: καὶ χαλεπωτάτων δὲ καιρῶν κατασχόντων τῆνικαδε τὴν Ἑλλάδα), non sembra avere dubbi, poiché, come ha scritto giustamente Goldschmidt 1981, 313, c'è in lui «un approccio fenomenologico che scopre l'*effettualità* come elemento costitutivo del diritto». Per un'accurata panoramica riassuntiva cfr. anche Morel 2007.

⁵⁵ Utili osservazioni in proposito in Cosenza 1996.

⁵⁶ Trad. Arrighetti 1973², *ibidem* Cfr. anche Cic. *De fin.* I 50 (sul ruolo cruciale della *suspicio*) e 53, nonché Lucr. IV 1018-1019 e 1154-1160.

⁵⁷ L'enorme forza del sospetto, inteso come devastante passione da estirpare, emerge ad esempio in modo chiarissimo nella *MC* 11.

sgressione stessa e soprattutto qualcuno che è legittimamente preposto ad applicarla, con una forma di persecuzione del misfatto, che non ha termine se non nel momento in cui quest'ultimo viene scoperto e sanzionato.⁵⁸ Agli occhi di Epicuro, la presenza di questo invalicabile muro, quello di un diritto positivo costantemente effettuale ed effettuato, contro chi pretende di sfuggire al patto e anzi di spezzarlo unilateralmente, rappresenta il deterrente sommo rispetto a ogni possibile azione ingiusta. Come leggiamo nella *MC* 35, infatti, «chi opera nascostamente ai patti stipulati reciprocamente per non fare né ricevere danno non può fidare di rimanere nascosto, anche se per il presente infinite volte vi riesce. Non è infatti sicuro che riuscirà a occultarsi fino alla morte».⁵⁹ Non serve al fondatore del Giardino invocare la coscienza del rimorso e la vergogna di fronte a se stessi (che pure alcune fonti sembrano attribuirgli, quasi in continuità con quanto avevano fatto prima di lui un Democrito o un Socrate); né gli occorre far ricorso alla finzione degli dèi quali garanti occulti, ma perenni e perennemente attivi, della punizione dei malvagi (come piaceva inventare all'autore del *Sisifo*, sia o meno costui da identificare con il ben noto zio di Platone, Crizia); né per lui ha peso o forza alcuna la favola dell'anello di Gige,⁶⁰ né infine gli occorre agitare lo spettro di un tribunale dell'Ade pronto a giudicare i peccati delle anime empie (come poteva 'miticamente' argomentare Platone, ad esempio nella chiusa del *Gorgia*). Restando ben solidamente e realisticamente ancorato a

⁵⁸ Su questo punto, al di là del disaccordo di Seneca (cfr. fr. 531 Us.), si veda Silvestre 1995; alcune utili considerazioni anche in Seel 1996 e soprattutto in Roskam 2012. Per una differente lettura cfr. invece Philipsson 1910, 301-302 e Clay 1972.

⁵⁹ Trad. Arrighetti 1973², *ibidem*.

⁶⁰ E ciò nonostante la malevola ricostruzione proposta da Plutarco (*Adv. Col.* 1127D=fr. 18 Us.), dove si legge che Epicuro «domanda a se stesso nei *Casi Dubbi*: 'compirà il saggio qualche azione di quelle che le leggi vietano, se saprà che la cosa rimarrà nascosta?' E risponde: 'non è facile dare una risposta univoca', vale a dire: 'lo farò, ma non voglio ammetterlo' ...»; su questo passo cfr. soprattutto Roskam 2012; O'Keefe 2010, 142-145, nonché Denyer 1983, 145-146.

una sorta di lucida ‘psicologia dell’agire quotidiano’,⁶¹ Epicuro si fa forte non solo della fiducia nell’apparato esterno costituito dalle costrizioni legali, che segnano i confini della legittimità giuridica, ma anche e soprattutto del peso che gioca su ciascuno di noi il sospetto, il timore, l’incertezza, la paura di non riuscire a tener celate per sempre le proprie azioni ingiuste e le conseguenze che da esse derivano.⁶² Così, secondo lui, «è difficile per chi commette ingiustizia restar nascosto; averne poi fiducia è impossibile».⁶³

Rendere così forti e operativamente efficaci le leggi e l’apparato sanzionatorio che le amministra,⁶⁴ però, non significa trasformare τὸ δίκαιον in un adamantino e intoccabile sistema di riferimento per la gestione della vita associata. Come abbiamo già visto, infatti, la nozione di giusto (e di ingiusto) si mostra duttile e cede al condizionamento storico legato a tempi e luoghi diversi. Questo significa in primo luogo che non può esistere un codice di leggi e norme valido una volta per sempre, sottratto al mutamento; né si può pensare che un intervento giuridico-legislativo sia esente di per sé dall’errore o dall’inefficacia: promulgare una legge non significa automaticamente renderla valida *tout court* e senza restrizioni o controlli. Ammettiamo ad esempio, come si legge nella *MC 37*, che quella legge, pure sancita secondo tutti i crismi formali ed esteriori del diritto vigente (secondo quanto lascia supporre la costruzione verbale usata: τῶν νομισθέντων εἶναι δικάίων), ad un certo punto «non risulti conforme all’utile dei rapporti reciproci»: cosa accadrà

⁶¹ Di «sober realism» rispetto alla posizione filosofica generale di Epicuro, non solo rispetto alla politica, parla anche Roskam 2018, 23.

⁶² Come precisa Goldschmidt 1981, 314: «il *morsus conscientiae* è così sostituito, più efficacemente, dal timore permanente del castigo»; cfr. anche Long, Sedley 1987, vol. 1, 130.

⁶³ *GV 7*, trad. Arrighetti 1973², 140. Cfr. perciò Clay 1972 e ulteriori rinvii bibliografici in Essler 2016.

⁶⁴ In aggiunta si dovrebbe sempre ricordare che «law, unlike the contract against harm, seems always to have been associated with sanctions» (Armstrong 1997, 328); utili osservazioni in proposito in O’Keefe 2001b; cfr. anche Konstan 1973, 45.

allora? Poiché essa si muove ora sul piano del mero arbitrio, scisso da ogni fondamento naturale, essa, continua il testo epicureo, «non ha più la natura del giusto».⁶⁵

Detto in un altro modo, sempre ricordandosi di εἰς τὰ πράγματα βλέπειν e facendo ricorso a terminologia di casa nell'epistemologia epicurea, esplicitamente utilizzata sempre nella *MC* 37: fino a quando il contenuto di una legge e l'azione giusta che essa prescrive trovano conferma (l'espressione verbale è inequivocabile: τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον) nell'utilità arrecata ai rapporti reciproci fra i membri di una comunità politica, fino a quel punto quella legge deve legittimamente essere inserita nella sfera di τὸ δίκαιον. Il ripetersi continuo di una prassi giusta, sancita da quella legge e finché essa tale resta, inoltre, determina un fenomeno ben noto a chiunque abbia frequentato la canonica epicurea, poiché produce, grazie alla conservazione nella memoria di percezioni ripetute di quell'atto, una vera e propria prenozione o πρόληψις, che si rafforza qualora venga salvaguardato l'utile nella comunanza dei rapporti reciproci e che costituisce così un solido criterio di valutazione della validità della legge stessa.

Questo complesso meccanismo, legato al mutare delle circostanze storiche, viene descritto accuratamente nella *MC* 38, che vale la pena leggere per esteso:

Quando, non essendo mutate le circostanze, quelle cose sancite come giuste dalla legge si rivelano nella pratica non conformi alla prenozione del giusto, vuol dire che esse non erano giuste. Quando poi, essendo mutate le circostanze, quelle medesime prescrizioni che erano giuste non sono più utili, in tal caso erano giuste allora quando erano utili per la vita in comune dei concittadini, ma più tardi non erano più giuste quando si rivelarono non più utili.⁶⁶

⁶⁵ Su tale distinzione fra legge e giustizia insiste soprattutto il lavoro di Alberti 1995, la quale aggiunge anche che «utility is regarded as the criterion, not for a law's existence, but for its validity» (ivi, 176).

⁶⁶ Trad. Arrighetti 1973², 134.

Il banco di prova, come si può notare immediatamente, è sempre il mantenimento dell'utile, che rappresenta la condizione basilare per garantire la sicurezza a *chiunque* entri a far parte di un aggregato sociale. Solo che, agli occhi di Epicuro, esistono due modi per far sì che la ἀσφάλεια appena menzionata e più o meno faticosamente raggiunta dia frutti.

Da una parte⁶⁷ ci sono alcuni uomini che la considereranno pensabile e praticabile *se e solo se* essa si accompagna alla conquista della fama e del potere, ingredienti ritenuti indispensabili per mettersi al riparo da tutti gli altri uomini,⁶⁸ senza tuttavia considerare il carattere aleatorio e pieno di turbamento proprio di ogni posizione politica di potere, esposta a oscillazioni e cadute spesso rovinose.⁶⁹ Dall'altra ci sono altri uomini, cioè quelli che si sono incamminati lungo la strada segnata dalla dottrina epicurea, che considerano la sicurezza raggiunta grazie al patto reciproco di non recare né subire danno solo come il primo gradino di un percorso esistenziale più ampio e ricco di altre soddisfazioni.

Costoro sono gli Epicurei in atto, coloro che «hanno avuto la possibilità di mettersi in stato di non avere, per quanto è possibile, a non temere nulla da parte dei vicini» e che dunque ora «vivono insieme la vita più piacevole, sostenuti dalla fiducia più salda, e dopo aver goduto gli uni con gli altri la più ampia familiarità, non piangono come degna di commiserazione la dipartita di colui che li ha preceduti nella morte».⁷⁰ Essi non rifiutano dunque in senso assoluto la politica e tutto ciò che essa rappre-

⁶⁷ Riassunto e parafraso, in questo capoverso, quanto si legge nella *MC 7*: per un'interpretazione attenta e utile di tale massima, fortemente legata alle *MC 6* e *14*, cfr. ora Roskam 2018, 16-18.

⁶⁸ Spunti interessanti in proposito si leggono in Arrighetti 1970.

⁶⁹ Si tratta di una prospettiva negativa duramente criticata, in seguito, anche da Lucrezio (V 1105-1157), «but without entertaining the theoretical possibility that such a life could achieve ἀσφάλεια» (Long, Sedley 1987, vol. 2, 131).

⁷⁰ *MC 40*. Mi servo qui dell'efficace traduzione di Diano 1987, 75; cfr. anche Armstrong 1997, 325.

senta, ma non accettano l'idea di considerarla il fine ultimo dell'agire umano, relegandola piuttosto al rango di *mezzo* utile alla neutralizzazione di determinati rischi sociali e funzionale alla migliore realizzazione di un obiettivo altro e più alto: quello della vita felice, in spirito di *φιλία*, all'interno della cerchia ristretta e privilegiata del Giardino.

5. Nel momento in cui entra in gioco l'orizzonte della *φιλία* ci spostiamo su di un piano diverso, che non è neppure possibile qui sfiorare in tutti i suoi ricchi dettagli, ma la cui peculiarità può essere almeno sommariamente descritta in questi termini: la forza valoriale dell'amicizia rispetto alla politica si gioca anch'essa sulla garanzia dell'utilità, ovvero sul fatto che la *φιλία* sa offrire aiuto, solidarietà, soccorso in qualsiasi istante e in qualsiasi situazione, sottraendosi dunque alle incertezze e ai rovesci di questo o di quel regime di governo o forma istituzionale di amministrazione. Mentre però il diritto e il patto che lo trasforma operativamente in norma di condotta esterna costituiscono in senso negativo i confini di un agire politico che si svolge sempre, per così dire, sulla difensiva e a salvaguardia di una sicurezza concordata a fatica più che condivisa con entusiasmo, lo slancio che sostiene gli amici epicurei trasforma la comunità che lo mette in atto in un baluardo, la cui sicurezza è quasi una sorta di concausa necessaria per raggiungere la vera felicità.

Alla luce di questa nuova e incommensurabilmente altra dimensione etica aperta dalla condivisione dei vincoli della *φιλία* possiamo forse concludere quasi proiettandoci verso quello che Epicuro avrebbe considerato come il migliore dei mondi possibili, cioè verso quella condizione ideale che un suo più tardo e fervente discepolo, Diogene di Enoanda, immagina e dipinge in un suo frammento con toni quasi elegiaci:

allora veramente la vita degli dei si trasferirà agli uomini. Ogni cosa sarà infatti piena di giustizia e reciproca amicizia, e non si genererà

più il bisogno di mura o leggi e di tutte le cose cui noi mettiamo mano l'uno a vantaggio dell'altro. [...].⁷¹

Immaginiamo dunque che lo stesso Epicuro si trovi all'improvviso a poter stendere il suo sguardo su tale comunità umana vagheggiata da Diogene di Enoanda e composta tutta e indistintamente da suoi discepoli, da Epicurei permeati per intero dai dogmi del suo vangelo laico.⁷² In una simile condizione ideale una domanda si impone: ci sarebbe bisogno o perfino stringente necessità di sancire ciò che è giusto o di fissare ciò che vale per legge? O, più in generale, ci sarebbe spazio per una qualsivoglia forma di νόμος?⁷³

Credo che la risposta a questo interrogativo non potrebbe che essere secca e decisa: se si desse quella condizione ideale descritta nel frammento diogeniano, le relazioni interpersonali sarebbero rette da vincoli che affondano le proprie radici in una totale sintonia 'ideologica' e che mettono capo alla comune realizzazione di una vita piacevole e dunque felice, allietata da quel bene supremo che, appunto, è la φιλία.⁷⁴ Poiché tuttavia un si-

⁷¹ Diog. Oen. Fr. 56 Smith= NF 21, 1, 4-12, trad. mia. Il testo greco è il seguente: τότε ὡς ἀληθῶς ὁ τῶν | θεῶν βίος εἰς ἀνθρώπος | μεταβήσεται. δικαιοσύνης γὰρ ἔσται μεστὰ | πάντα καὶ φιλαλληλίας, | καὶ οὐ γενήσεται τειχῶν | ἢ νόμων χρεῖα καὶ πάντων ὅσα δι' ἀλλήλους σκευωρούμεθα. [...]; cfr anche l'analoga posizione di Ermarco in Porph. *de abst.* I, 8.4 e, molto prima di Democrito, DK 68 B 245. La metafora delle mura solide era molto apprezzata da Epicuro: cfr. ad esempio la sua applicazione a quell'evento cruciale, ma destituito di ogni angoscia, che è la morte in *GV* 31.

⁷² Sulla posizione di Diogene di Enoanda, forse consapevolmente impegnato ad adattare l'epicureismo al proprio *Zeitgeist*, oltre a consultare in prima battuta Smith 1993, 140-141 e 504 (con ulteriori rinvii bibliografici), cfr. soprattutto Morel 2000, 399, n. 38; Morel 2015, 577-578; cfr. anche recentemente Morel 2017, 233-237, dove si sottolinea il carattere ipotetico del frammento diogeniano piuttosto che il suo riferirsi a un tempo futuro e a venire.

⁷³ Può una simile posizione (ovviamente *mutatis mutandis*) essere accostata a quella difesa da Platone nella *Repubblica*? Cfr. in tal senso Erler 2017, 59-65; più in generale sulla complicata relazione fra il saggio epicureo e le leggi cfr. Roskam 2012.

⁷⁴ Utili osservazioni in merito si leggono in Salem 1989, 133-174.

mile stato beato, un tale Eden di felicità non si dà (non si dà ancora? o forse non si darà mai?), occorre mettere in campo quegli strumenti politici, *lato sensu*, che abbiamo precedentemente descritto. Essi si rivelano efficaci per garantire non solo, e non tanto, la suprema e assoluta tranquillità del singolo, non più scalfita dai rischi della paura e dell'angoscia interiori, ma anche, e soprattutto, qui e ora, la sicurezza sufficiente per poter vivere insieme e far prosperare il singolo *insieme* e non *contro* gli altri.⁷⁵

Bibliografia

- A. Alberti, *The Epicurean Theory of Law and Justice*, in A. Laks, M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 161-190.
- J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- J.M. Armstrong, *Epicurean Justice*, «Phronesis» 42 (1997), pp. 324-334.
- G. Arrighetti, *Il frammento di Epicuro presso Didimo il Cieco*, in A. Barigazzi (ed.), *Studia florentina Alexandro Ronconi sexagenario Oblata*, Ateneo, Roma 1970, pp. 21-28.
- G. Arrighetti (ed.), *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino 1973².
- G. Arrighetti, *Philia e Physiologia: i fondamenti dell'amicizia epicurea*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 1 (1978), pp. 49-63.
- E. Asmis, *Lucretius New World Order: Making a Pact with Nature*, «The Classical Quarterly», 58 (2008), pp. 141-157.

⁷⁵ Una prima versione di questo contributo è stata presentata a Roma, il 4 gennaio 2016, in occasione del XV Colloquio internazionale “*nómos-lex*”, organizzato dall'ILIESI-CNR, nei cui *Atti* essa sarà a breve pubblicata.

- A. Barigazzi, *Sul concetto epicureo della sicurezza esterna*, in *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Bibliopolis, Napoli 1983, vol. 1, pp. 73-92.
- Y. Benferhat, *Ciues Epicurei. Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Latomus, Bruxelles 2005.
- C. Brescia, *Ricerche sulla lingua e sullo stile di Epicuro*, Libreria Scientifica, Napoli 1955.
- E.A. Brown, *Politics and Society*, in J Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 179-196.
- G.L. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De Rerum Natura Book Five, Lines 772-1104*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- D. Clay, *Epicurus' Kuria Doxa XVII*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 13 (1972), pp. 59-66.
- P. Cosenza, *La dimostrazione della non eleggibilità dell'ingiustizia nella Rata Sententia XXXIV di Epicuro*, in G. Gianantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale*, Bibliopolis, Napoli 1996, vol. 1, 361-376.
- D. De Sanctis, *Utile al singolo, utile a molti: il proemio dell'Epistola a Pitocle*, «Cronache ercolanesi», 42 (2012), pp. 95-109.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *'Vivi nascosto': riflessi di un tema epicureo in Orazio, Ovidio, Seneca*, «Prometheus», 18 (1992), pp. 150-172.
- N. Denyer, *The Origin of Justice*, in *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Bibliopolis, Napoli 1983, vol. 1, pp. 133-152.
- C. Diano (ed.), *Epicuro. Scritti morali*, BUR, Milano 1987.
- M. Erler, *Νήφωv λογισμός: A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo*, «Cronache ercolanesi», 40 (2010), pp. 23-29.

- M. Erler, *Diogenes against Plato. Diogenes' Critique and the Tradition of Epicurean Antiplatonism*, in J. Hammerstaedt, P.-M. Morel, R. Güreman (eds.), *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven University Press, Leuven 2017, pp. 51-65.
- H. Essler, *Zusammenhang bei Einzelsätzen. Zum assoziativen Aufbau der epikureischen Κύριαὶ Δόξαι*, in I. Männlein-Robert, W. Rother, S. Schorn u. Ch. Tornau (Hgg.), *Philosophus Orator. Rhetorische Strategien und Strukturen in philosophischen Literatur*, Schwabe, Basel 2016, pp. 145-160.
- M. Evans, *Can Epicureans Be Friends?*, «Ancient Philosophy», 24 (2004), pp. 407-424.
- J. Fish, *Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics*, in J. Fish, K. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, Cambridge 2011, pp. 72-104.
- D.P. Fowler, *Lucretius and Politics*, in M. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata I: Essay on Philosophy and Roman Society*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 120-150.
- D.J. Furley, *Lucretius the Epicurean on the History of Man*, in *Lucrèce*, Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1978, pp. 1-27.
- B. Gemelli, *L'amicizia in Epicuro*, «Sandalion», 1 (1978), pp. 59-72.
- V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Vrin, Paris 1977.
- V. Goldschmidt, *La teoria epicurea del diritto*, «Elenchos», 2 (1981), pp. 290-316.
- D. Konstan, *Some Aspects of Epicurean Psychology*, Brill, Leiden 1973.

- A.A. Long, *Pleasure and Social Utility. The Virtues of Being Epicurean*, in H Flashar, Olof Gigon (éds.), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1986, pp. 283-324.
- A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, vols. 1-2.
- F. Longo Auricchio (ed.), *Ermarco. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- B. Manuwald, *Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre*, Steiner, Wiesbaden 1980.
- S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli 2008.
- S. McConnell, *Epicureans on Kingship*, «Cambridge Classical Journal», 56 (2010), pp. 178-198.
- C. Militello (ed.), *Filodemo: Memorie epicuree* (PHerc. 1418 e 310), Bibliopolis, Napoli 1997.
- Ph. Mitsis, *Epicurus on Friendship and Altruism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 5 (1987), pp. 127-153.
- Ph. Mitsis, *L'éthique d'Épicure: Les plaisirs de l'invulnérabilité*, Éditions Classique Garnier, Paris 2015.
- P.-M. Morel, *Épicure, l'histoire et le droit*, «Revue des études anciennes», 102 (2000), pp. 393-411.
- P.-M. Morel, *Les communautés humaines*, in A. Gigandet, P.-M. Morel (éd.), *Lire Épicure et les épicuriens*, PUF, Paris 2007, pp. 167-186.
- P.-M. Morel, *Alle origini del contrattualismo. La concezione epicurea del giusto fra natura e convenzione*, «Iride», 76 (2015), pp. 571-582.
- P.-M. Morel, *La Terre entière, une seule patrie. Diogène d'Oenoanda et la politique*, in J. Hammerstaedt, P.-M. Morel, R. Güreman (eds.), *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven University Press, Leuven 2017, pp. 221-240.

- R. Müller, *Sur le concept de Physis dans la philosophie épicurienne du droit*, in *Association Guillaume Budé, Actes VIII Congrès* (Paris 5-10 avril 1968), Les Belles Lettres, Paris 1969, pp. 305-318.
- R. Müller, *Lukrez V 1101 ff. und die Stellung der epikureischen Philosophie zum Staat und zu den Gesetzen*, in O. von Ju-rewicz u. H. Kuch (Hgg.), *Die Krise der griechischen Polis*, Akademie Verlag, Berlin 1969, pp. 63-76.
- R. Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Akademie Verlag, Berlin 1974.
- R. Müller, *Konstituierung und Verbindlichkeit der Rechtsnormen bei Epikur*, in *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Bibliopolis, Napoli 1983, vol. 1, 153-183.
- R. Müller, *Die epikureische Sozial- und Rechtsphilosophie*, in O. Gigon u. M.W. Fischer (Hgg.), *Antike Rechts- und Sozialphilosophie*, Frankfurt a M. 1988, pp. 113-128.
- J.H. Nichols, Jr., *Epicurean Political Philosophy. The De Rerum Natura of Lucretius*, Cornell University Press, London 1976.
- D. Obbink, *Hermarchus, Against Empedocles*, «The Classical Quarterly», 38 (1988), pp. 428-435.
- D. O'Connor, *The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 30 (1989), pp. 165-186.
- T. O'Keefe, *Is Epicurean Friendship Altruistic?*, «Apeiron», 34 (2001a), pp. 269-305.
- T. O'Keefe, *Would a Community of Wise Epicureans Be Just?*, «Ancient Philosophy», 21 (2001b), pp. 133-146.
- T. O'Keefe, *Epicureanism*, Acumen, Durham 2010.
- L. Perelli, *La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», 101 (1966-1967), pp. 117-285.

- R. Philippson, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 23 (1910), pp. 289-337 e 433-446 (=Id., *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Schwabe & Co. Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1983, pp. 27-89).
- P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Kösel Verlag, München 1954.
- J.M. Robitzsch, *The Epicureans on Human Nature and its Social and Political Consequences*, «Polis. The Journal for Ancient Political Thought», 34 (2017), pp. 1-19.
- B. Rochette, *Horace, lecteur du livre V de Lucrèce (Satires I, 3, 99-112)*, «Latomus», 60 (2001), pp. 16-20.
- G. Roskam, *Live Unnoticed (Λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden 2007.
- 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.
- G. Roskam, *Plutarch's Polemic Against Colotes' View on Legislation and Politics. A Reading of Adversus Colotem 30-34 (1124D-1127E)*, «Aitia», 3 (2013), pp. 2-15 (<http://aitia.revues.org/731>).
- G. Roskam, *Epicurus' view of politics and society* 2018 (di prossima pubblicazione e qui citato secondo la paginazione del dattiloscritto messomi gentilmente a disposizione dall'autore).
- J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Vrin, Paris 1989.
- A. Schiesaro, "Lucretius and Roman politics and history", in: Stuart Gillespie (ed.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 41-58.
- W. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Paideia, Brescia 1984.

- M. Schofield, *Social and Political Thought*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld e M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 739-770.
- G. Seel, *Farà il saggio qualcosa che le leggi vietano, sapendo che non sarà scoperto?*, in G. Giannantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale*, Bibliopolis, Napoli 1996, vol. 1, pp. 341-360.
- M.L. Silvestre, *Epicuro e la politica*, in S. Cerasuolo (ed.), *Mathesis e philia: Studi in onore di Marcello Gigante*, Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 1995, pp. 131-142.
- M.F. Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli 1993.
- V. Tsouna, *Epicurean Preconceptions*, «Phronesis», 61 (2016), pp. 160-221.
- P. Van der Waerdt, *The Justice of the Epicurean Wise Man*, «The Classical Quarterly», 37 (1987), pp. 402-422.
- P. Van der Waerdt, *Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 118 (1988), pp. 87-106.
- M. Vegetti, *Glaucone*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli 1998, vol. II, pp. 151-172.
- F. Verde, rec. a Geert Roskam, *Live Unnoticed (Λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden 2007, «Elenchos», 30 (2009), pp. 400-404.
- F. Verde, *Epicuro*, Carocci, Roma 2013a.
- F. Verde, *ΤΥΧΗ e ΑΟΓΙΣΜΟΣ nell'Epicureismo*, in F.G. Masi, S. Maso (eds.), *Fate, Chance, Fortune in Ancient Thought*, Hakkert, Amsterdam 2013b, pp. 177-197.
- F. Verde, *Epicuro nella testimonianza di Cicerone: La dottrina del criterio*, in M. Tulli (ed.), *Testo e forme del testo: Ricerche di filologia filosofica*, Serra, Pisa-Roma 2016, pp. 335-368.

- F. Verde, *I pathe di Epicuro tra epistemologia ed etica* 2018 (di prossima pubblicazione).
- A. Verlinsky, *Epicurus and his predecessors on the origin of language*, in: D. Frede, B. Inwood (eds.), *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 56-100.
- J. Warren, *Epicurus and the unity of the virtues*, in B. Collette-Dučić, S. Delcomminette (éds.), *Unité et origine des vertus dans la philosophie de l'Antiquité*, Ousia, Bruxelles 2014, pp. 213-236.

ENRICO PIERGIACOMI

I PIACERI DEL CITTADINO EPICUREO.
CITTADINANZA E VIRTÙ IN LUCIO MANLIO TORQUATO

La tesi dell'inseparabilità di virtù e piacere è una delle dottrine più complesse della morale epicurea. Epicuro si espresse in termini molto netti su questo punto nel § 132 dell'*Epistola a Meneceo*,¹ sancendo che è impossibile vivere piacevolmente senza la saggezza e tutte le altre ἀρεταί che discendono da essa. Filodemo fungerà da eco efficace del maestro, e tuttavia darà un elenco più esaustivo dei comportamenti morali che vanno assunti per condurre una vita beata. Infatti, se Epicuro si limitò a dire, nel passo dell'*Epistola a Meneceo* appena ricordato, che la felicità si ottiene vivendo secondo saggezza, onestà, giustizia, il discepolo aggiungerà che bisogna anche praticare il coraggio, la continenza, la magnanimità, l'amicizia, la filantropia e, in generale, tutte le altre virtù.² Tale distinzione non va vista come un'innovazione di Filodemo. Epicuro riteneva senza dubbio che coraggio e amicizia sono virtù indispensabili per ottenere il piacere, o per estensione la vita felice.³ Si tratta solo di una diffe-

¹ Cfr. pure la *RS V*, i testi dei frr. 22, 1-4 Arr². del trattato *Sul fine*, Cic. *De fin.* I 13, 42 e il parallelo parziale del *POxy.* 5077, fr. 1, col. 1 (ed. Angeli 2013). L'ultimo testo riporta che i precetti di Epicuro fanno vivere virtuosamente, piacevolmente, beatamente (καλῶς, ἡδέως, μακαρίως). Sulla dottrina, cfr. almeno Heßler 2014, 281-293, Mitsis 2014, 103-108.

² Cfr. Philod. *De elect.* col. 14, 1-8, con Indelli, Tsouna 1995, 177-179, e Armstrong 2011, 124-126.

³ Per la φιλία, cfr. Epic. *GV* 23 nella sua versione manoscritta (Πᾶσα φιλία δι' ἐαυτὴν ἀρετή), accolta *i.a.* da Konstan 2007, 119. Usener correggeva ἀρετή in αἰρετή. Long 1986, 303-304, vede poi un implicito riferimento alla virtù dell'amicizia nel καλῶς di *Ad Men.* 132. Sul coraggio, cfr. invece Diog. Laert. X 120.

renza di dettaglio, poiché la dottrina resta esattamente la medesima nel maestro e nel discepolo.

Varrebbe la pena di indagare sistematicamente quante e quali siano le virtù che discendono dalla saggezza o φρόνησις. In questa sede, affronterò però solo il problema che segue. Epicuro e Filodemo avrebbero potuto includere tra le varie virtù inseparabili dal piacere anche quella di essere un buon cittadino?

Va detto subito che i testi degli Epicurei a noi giunti non menzionano mai un'ἀρετή del genere, né un suo legame con la saggezza. L'unico testo lontanamente avvicinabile consiste nella col. 17 del *PHerc.* 1004, contenente un libro della *Retorica* di Filodemo, che però attestano che quest'ultimo attaccò la tesi di Diogene di Babilonia, secondo cui solo lo Stoicismo trasforma gli altri in buoni cittadini, facendo il contro-esempio di Pericle, che fu buono senza aver appreso la dottrina stoica.⁴ Il documento è certo interessante. Purtroppo, esso ci dice che un'eventuale ἀρετή del πολίτης è stata definita male dagli Stoici, non già che cosa essa sia per un Epicureo.

La tradizione filosofica antecedente a Epicuro aveva tuttavia affrontato il tema della virtù del cittadino. Parlando molto genericamente, si nota che già Solone trovava che obbedire fedelmente ai governanti fosse la condotta moralmente retta del πολίτης.⁵ Protagora e Gorgia attribuivano al cittadino maschio, adulto, libero un'ἀρετή, che si estrinseca nell'educazione dei giovani e nella gestione degli affari della città.⁶ Platone aveva poi argomentato che il πολίτης virtuoso è colui che accetta di svolgere i suoi propri compiti nella πόλις e di obbedire a chi gli

⁴ Cfr. il testo edito da Cappelluzzo 1976, 70. Per la polemica con Diogene di Babilonia, cfr. le colonne della *Retorica* edite da von Arnim 2006 nei fr. di *S/F III [DB]* 117-126.

⁵ Ciò è a quanto si può almeno evincere dai fr. 3 (vv. 30-39), fr. 8 e 35 di Gentili, Prato 1988. Con qualche cautela in più, poiché si tratta di fonti tarde o sospette, cfr. anche i testi 179 (= Stob. IV 1, 89) e 643 (= Themist. *Or.* 34, 3) di Martina 1968.

⁶ Cfr. Plat. *Prot.* 319 d 7-e 3 e 342 c 5-d 1 (om. Prot. 80 DK) e *Men.* 71 d 4-e 5 (= Gorg. 82 A 21 DK). Sul pensiero politico dei sofisti, rimando a Kerferd 1988, 169-208.

è superiore / alle leggi, tanto nel libro IV della *Repubblica*, quanto *mutatis mutandis* nei libri delle *Leggi* (cfr. I 643 e 3-6 e VII 822 a 4-823 a 6). Il primo dei due scritti separa, peraltro, la virtù di chi comanda basata sulla scienza o la sapienza da quella di chi è comandato, che è virtuoso non grazie alla σοφία, bensì al possesso di «rette opinioni» (cfr. quanto si dice del coraggio in *Resp.* IV 429 c 5-d 1). E infine, va osservato che Aristotele presentò una dettagliata ma problematica analisi della questione nel cap. 4 del libro III della *Politica* (1276 b 16-1277 b 32). Egli distinse la virtù del cittadino (ἀρετὴ πολίτου), che consiste nell'obbedire a chi è superiore e, al contempo, nel praticare la facoltà decisionale/deliberativa⁷ comandando su quanti gli sono inferiori, dalla virtù dell'uomo buono o eccellente (ἀρετὴ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ / σπουδαίου), che permette di comandare senza essere comandato. In maniera simile a Platone, Aristotele separò poi assiologicamente il governante dai πολῖται governati. Il filosofo disse, infatti, che solo l'individuo buono o eccellente che comanda senza essere comandato è φρόνιμος, ha virtù perfetta e possiede la saggezza, mentre il cittadino virtuoso che comanda i sottoposti / è comandato dai superiori non si comporta per forza saggiamente, non ha perfezione morale e dispone di vera opinione.⁸

L'esistenza di questa tradizione filosofica permette di supporre, dunque, che Epicuro e discepoli avrebbero potuto interrogarsi se esiste o no una virtù del cittadino, nonché se essa sia o meno distinguibile dalla saggezza. Una parziale conferma risiede nel fatto che i loro testi consigliano spesso a quanti vo-

⁷ Si tratta della qualità realmente distintiva del πολίτης (III 1275 b 18-19): ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς. Il concetto torna in III 1283 b 42-1284 a 3. Come sottolinea de Luise 2017, 2, essa è l'esito di vari tentativi di definizione dell'essenza del cittadino, che Aristotele tenta in *Pol.* III 1275 a 19-b 21.

⁸ Cfr. 1276 b 30-34, 1277 a 12-16, 1277 b 25-32. Sul principio che è meglio essere comandati da chi è superiore, cfr. anche *Pol.* I 1254 b 16-1255 a 2, VII 1325 b 10-14 e 1332 b 7-1333 a 16. L'argomento è tuttavia molto più complesso, come si è detto, rispetto a come appare dalla mia sintesi. Si approfondisca almeno con Gastaldi 2017 e de Luise 2017.

gliono vivere felicemente (*i.e.*, piacevolmente) di obbedire ai potenti governanti e ottenere la loro protezione,⁹ ovvero di esercitare il comportamento virtuoso che, *mutatis mutandis*, era riconosciuto da tutti gli autori tradizionali sopra ricordati. Tuttavia, dato che in generale gli Epicurei sconsigliano al saggio di prendere parte alla politica, cioè invitano a vivere nascosti e non ambire a comandare altri esseri umani,¹⁰ si può presumere in più che essi avrebbero probabilmente attaccato l'idea platonico-aristotelica che la saggezza sia di pertinenza solo di chi sa governare.

Ragioni di tempo e spazio non consentono di dimostrare nel dettaglio questa tesi generale con uno studio della concezione politica di tutti gli Epicurei. Nel suo contributo pubblicato in questo stesso volume, Emidio Spinelli ha dimostrato un nesso tra l'obbedienza alle regole della città, la virtù e l'amicizia in Epicuro. Rimando al suo studio, pertanto, per approfondire la riflessione originaria della scuola.¹¹ Il mio contributo costituirà invece un complemento a quello di Spinelli e si concentrerà sull'Epicureismo romano, in particolare sulla riflessione morale del pretore Lucio Manlio Torquato.¹² Il personaggio espone,

⁹ Cfr. Diog. Laert. X 4 e 121 b, fr. 557 Us. (= Lact. *Divin. instit.* III 17, 6), il trattato di Colote dedicato a Tolemeo Filadelfo e la sua lode della sicurezza civile garantita dai re (*ap.* Plut. *Adv. Col.* 1107 D 1-E 6 e 1124 D 1-9), Diog. Oin. fr. 29. Così argomentano anche Philippson 1910, 330-336, Müller 1972 66-81, Gigante, Dorandi 1980; Long 1986, 291-293, Silvestre 1995, Roskam 2007, 54-56. *Contra* Fowler 1989, 130-150, e Benferhat 2005, 33-36. Mediamente la posizione di McConnell 2010, che basa parte della sua analisi sul *GV* 67, che mostra che vi è anche un modo cattivo di servire i sovrani.

¹⁰ Così prevede il motto λάθη βιώσας, contro cui Plutarco rivolge il *De latenter vivendo*. Cfr. sul tema almeno Diog. Laert. X 119, Epic. *RS* XIV e *GV* 38, fr. 9 Us. (= Sen. *De ot.* 3, 2), fr. 554 Us. (= Plut. *Adv. Col.* 1125 C 10-D 1), Metrodor. fr. 5-7 e 31-32, Goldschmidt 1977, 85-123, Martin 2001, Roskam 2007, 44-66.

¹¹ Un'altra riflessione originale e che va in tale direzione è in Long 1986. Lo studioso si concentra su Epicuro, ma usa ampiamente i frammenti di Ermarco e il poema di Lucrezio.

¹² Sul personaggio, noto per aver tentato un processo contro Publio Cornelio Silla, come riferisce Cicerone nella sua orazione *Pro Sulla*, cfr. almeno

come è noto, la dottrina morale di Epicuro nel libro I del *De finibus* di Cicerone, in cui difende esplicitamente e con forza la dottrina utilitaristica dell'inseparabilità di virtù-piacere.

La scelta di focalizzare l'attenzione su questo personaggio si basa su due motivi. Il primo è che Torquato è l'Epicureo che più nel dettaglio si pronuncia sul legame tra la condotta virtuosa, la piacevole vita associata e i benefici che si ricavano obbedendo alle regole della città. Il discorso che egli pronuncia nel *De finibus* ciceroniano ci permette, dunque, più di altri testi epicurei, di immaginare una possibile definizione epicurea della virtù del cittadino. La seconda ragione è che, nonostante Torquato avesse inevitabilmente adattato la dottrina di Epicuro al mutato contesto culturale della società di Roma, al pari di molti altri Epicurei romani,¹³ la sua posizione filosofica riflette ancora per molti punti di vista il pensiero ortodosso della scuola.¹⁴ Avrò modo di sostenere, peraltro, che egli era anzi in parte avverso a un'innovazione di alcuni suoi colleghi Epicurei, che forse argomentarono che si può decidere di obbedire alle regole di una città per rispetto disinteressato, non già per l'utile che se ne può ricavare. Il punto mi permetterà, per inciso, di rinforzare una tesi su cui

Ramsey 1982, 125-129; Castner 1988, 40-42; Broughton 1990; Alexander 1999; Benferhat 2005, 266-270; Binot 2013.

¹³ Rambaud 1969, 270; Benferhat 2005, 270; Erler 2012, 81-89. Sulla diffusione difficoltosa e in parte dialettica dell'Epicureismo a Roma, cfr. Paratore 1960; Gemelli 1983; Canfora 1993; Benferhat 2005, 58-74, e Vesperini 2012, 249-377.

¹⁴ Cfr. Sedley 1996, 316-317 e 337-338, e Tsouna 2007, 17. Secondo Dianno 1948, Cicerone avrebbe usato, nel comporre il discorso di Torquato del *De finibus*, «uno di quei sommari catechistici che erano in uso nella scuola [epicurea]». Per Tsouna 2001, invece, Torquato attingerebbe alle opere di Filodemo. La studiosa cambia però parzialmente idea in Tsouna 2007, 14 n. 4 e 25-26, ipotizzando un uso degli scritti di Zenone di Sidone. È indubbio, ad ogni modo, che, almeno quanto alla terminologia, Cicerone attinga a volte allo Stoicismo e alla morale romana del *mos maiorum* (Paratore 1960, 65-67; Erler 2001, Sedley 1996, 138, Mitsis 2014, 113-114; Calheiros de Lima 2014, 13). Armstrong 2011, 108-110, aggiunge – usando il finale del libro II del *De finibus* (35, 119) – che la trattazione etica di Torquato potrebbe essere incompleta.

diversi studiosi hanno giustamente insistito: che la scuola epicurea ammetteva al suo interno delle possibili divergenze di opinioni su tematiche specifiche, che però non scadevano nella pura eterodossia o apostasia, in quanto erano sempre alla fin fine ricondotte agli insegnamenti del maestro Epicuro.¹⁵

La mia analisi esaminerà le ricadute civili delle singole virtù epicuree lodate da Torquato (sapienza, temperanza, coraggio, giustizia) e ne chiarirà il portato genuinamente epicureo. Sulla base dei risultati che verranno raggiunti, sarà possibile ipotizzare una potenziale concezione unitaria della virtù del buon cittadino.

1. *Piacere contro dovere in Torquato*

Prima di passare alle virtù specifiche, è tuttavia necessario approfondire il modo in cui Torquato difende la dottrina utilitaristica dell'inseparabilità di virtù e piacere (*De fin.* I 10, 33-35). Il passo ci interessa, perché ci dice qualcosa sulla concezione epicurea del cittadino.

Torquato attacca qui l'interpretazione anti-epicurea che Cicerone aveva dato delle gesta eroiche dei suoi avi (cfr. I 7, 23-24), con particolare riferimento a quelle di Tito Manlio Torquato *Imperiosus*. Il suo antenato era divenuto celebre per aver vinto un Gallo che lo aveva sfidato a duello e per aver fatto uccidere il figlio, al fine di tenere disciplinato l'esercito durante la guerra contro i Latini.¹⁶ Ora, Cicerone attribuisce la causa delle gesta di Tito alla pratica disinteressata della virtù, o più precisamente le considera come due doveri (*officia*) assecondati per tutelare la salvezza dello Stato, a costo del proprio benessere personale.

¹⁵ E.g. Spinelli 1991; Tepedino Guerra 2000; Verde 2010.

¹⁶ I dettagli sulle due gesta sono dati da Livio (VII 9-10, VIII 3-10). Questi ci dice che, dopo aver vinto il Gallo, Tito tolse al cadavere la collana (*torques*) che aveva al collo: da questo gesto sarebbe nato il soprannome "Torquato". Rispetto a Cicerone, Livio aggiunge, inoltre, che il figlio fu ucciso per aver disobbedito all'ordine del padre di non accettare il duello di un ufficiale in capo dei Latini. Per approfondire, cfr. Binot 2013, 632-635.

Questa strategia anti-epicurea sarà ritorta, peraltro, in *De fin.* II 18, 58 e 19, 62-63, contro Epicuro e Lucio Manlio Torquato stesso. Cicerone sostiene, infatti, che questi hanno rispettato le regole della comunità per integrità morale e non per piacere, altrimenti le avrebbero senz'altro infrante per godere senza freni.¹⁷

In risposta a tutto ciò, Torquato sottolinea, invece, il portato strumentale di tale doverismo. È vero che i doveri sono rispettati da un Epicureo. La vera origine di questa integrità morale risiede, tuttavia, esattamente nel calcolo dei piaceri. I doveri imposti dalla comunità o dalle circostanze vengono descritti, infatti, come dei dolori che l'Epicureo si sobbarca volentieri sul momento, al fine di ricavare più avanti maggiore piacere (I 10, 33). Stabilito questo punto generale, Torquato torna poi al discorso sul suo avo, dando una contro-interpretazione strumentale (I 10, 34-35). Torquato *Imperiosus* compì quelle gesta perché puntò a qualcosa che contribuisce utilmente alla vita felice. Vale la pena citare per esteso l'estratto I 10, 35:

quae fuerit causa, mox videro; interea hoc tenebo, si ob aliquam causam ista, quae sine dubio praeclara sunt, fecerint, virtutem iis per se ipsam causam non fuisse. – Torquem detraxit hosti. – Et quidem se texit, ne interiret. – At magnum periculum adiit. – In oculis quidem exercitus. – Quid ex eo est consecutus? – Laudem et caritatem, quae sunt vitae sine metu degendae praesidia firmissima. – Filium morte multavit. – Si sine causa, nollem me ab eo ortum, tam inportuno tamque crudeli; sin, ut dolore suo sanciret militaris imperii disciplinam exercitumque in gravissimo bello animadversionis metu contineret, salutem prospexit civium, qua intellegebat contineri suam

Quale sia stato il motivo [della condotta virtuosa dei suoi avi], lo vedrò subito; per ora fisserò questo punto: se compirono queste azioni, che sono senza dubbio illustri, per qualche motivo, *la virtù di per se stessa non ne fu il motivo*. «Strappò la collana al nemico»: sì, ma si protesse per non morire. «Però affrontò un grave pericolo»: sì, ma sotto gli occhi dell'esercito. «E che cosa ottenne da

¹⁷ Sulla critica ciceroniana alla virtù epicurea, rimando a Maso 2008, 227-230.

ciò?»: gloria e stima, che sono saldissimi presidi per trascorrere la vita senza timore. «Condannò a morte un figlio»: se l'avesse fatto senza motivo, non vorrei discendere da un antenato così brutale e crudele; se invece lo fece per confermare con un esempio la disciplina del comando militare e tener a freno l'esercito con il timore di una punizione in una guerra molto seria, *mirò al benessere dei cittadini, da cui capiva che dipendeva anche il suo proprio*.¹⁸

L'interpretazione di Torquato del duello del suo avo contro il Gallo ci interessa relativamente in questa sede. Il solo punto che merita di essere evidenziato è, appunto, l'intento strumentale di tale impresa.

Torquato isola due aspetti. Da un lato, Tito lottò contro il nemico difendendosi. Apparentemente banale, tale constatazione serve forse a mostrare che l'avo mirava a vincere il suo avversario evitando al contempo il dolore della ferita e la morte in battaglia, dunque che non era disposto al sacrificio estremo. Venendo meno questa eventualità, è compromesso un forte sostegno dell'interpretazione del duello quale esempio di virtù fine a se stessa. Il suo avo volle vincere e vivere, *i.e.* ricavare un vantaggio dalla sua azione, non già vincere e morire, facendo sì che solo l'esercito e la patria traessero giovamento dall'impresa. Dall'altro, Torquato dice che Tito mirò con tale scontro ad ottenere la gloria e la stima dell'esercito, che sono viatici ottimi per condurre una vita senza timore, qualora non vengano cercati eccessivamente (cfr. qui I 18, 59). Torquato si pone, in questo, sulla diretta scia di Epicuro, che ammetteva che la fama ricercata con intelligenza e moderazione, in altri termini non per irrazionale vanità che induce a farsi inutilmente un nome a prezzo di tremende fatiche, è piacevole di per sé e consente di ottenere appoggio/aiuto dalle persone che ci ammirano.¹⁹ In ottica epicu-

¹⁸ Trad. Marinone 2010, 101; il corsivo è mio.

¹⁹ Pace Packer 1938, 23-24. Cfr. infatti Diog. Laert. X 120 a, Epic. fr. 46 Arr². (= Plut. *Suav. viv.* 1101 A 3-8), Epic. fr. 28 Us. (Cic. *In Pis.* = 25, 60 e 27, 65), fr. 555 Us. (= Plut. *De tranq. an.* 465 F 4-466 A 2), Metrodor. fr. 41, 43 e 56, Philod. (*De adul.* col. 4, ed. Gargiulo 1979, *De elect.* col. 5, *Oec.* coll. 4, 1-6 e 22, 17-28, ed. Tsouna 2012; *De mort. liber incertus* col. 19, ed. Giuliano 2009; *De ira* col. 12; *De lib. dic.* col. 1 b, ed. Olivieri 1914), Diog.

rea, le due gesta dell'avo sono perciò improntate alla condotta virtuosa inseparabile dall'ottenimento dei piaceri catastematici dell'aponia e dell'atarassia.

Assai interessante ai nostri fini è, di contro, l'analisi del secondo e ben più controverso gesto eroico: il sacrificio del figlio. Tito avrebbe commesso l'atto estremo per avere un esercito disciplinato al punto da poter vincere i Latini e dare così ai concittadini romani la sicurezza in tempo di pace, nella consapevolezza che da questa sarebbe derivata anche la propria. Il sacrificio costituiva a tutti gli effetti l'esito di un calcolo. Privarsi di un figlio indisciplinato in tempo di guerra ha lo scopo di ottenere maggiori piaceri a pace conclusa (cfr. infatti *De fin.* I 10, 36).

L'interpretazione di Torquato del secondo gesto dell'avo risponde in maniera perfetta ai principi della filosofia epicurea. Epicuro ammetteva, infatti, l'attività politica e la deroga dal principio solitamente valido del 'vivere nascosto', se risultava necessaria od opportuna per raggiungere la sicurezza.²⁰ Anche la decisione di sacrificare il figlio per mantenere l'esercito disciplinato e ottenere in futuro il benessere per sé / per la comunità si adegua a una prassi epicurea. Filodemo insegnava a Pisonne, nel *De bono rege*, che il buon re (più in generale, il buon governante) deve punire all'occorrenza in tempo di guerra un membro dell'esercito, affinché la massa dei soldati non cada nell'indisciplina (col. 26, 14-24).²¹ Si può aggiungere che l'uc-

Oin. fr. 29 e 51, NF 207; Roskam 2007, 46-60; Fish 2011, 87-88; Armstrong 2011, 109-115. Si noti che Lucrezio condanna la ricerca della fama politica, ma non di quella poetica (1, 921-950; 2, 1-54; 3, 9-11; 5, 1113-1135; 6, 1-19). Per la congruenza di questa sua aspirazione con il credo della scuola, cfr. Nichols 1976, 31-33, e Roskam 2007, 99-101.

²⁰ Cfr. Epic. *RS* VI-VII, e Metrodor. fr. 60 K. (= Stob. IV 4, 26). Del resto, Filodemo dirà che la politica può giovare della filosofia, per conferire benessere a sé e allo Stato (*Rhet.* III coll. 15 a 16-16 a 9, ed. Hammerstaedt 1992). Per altri riferimenti e alcune approfondite analisi, cfr. Barigazzi 1983, 89-92; Roskam 2007; Fish 2011; Roskam 2011.

²¹ Cfr. qui Dorandi 1982b, 168-169. Filodemo condanna l'insubordinazione anche in *De ira* col. 33, 28-35. Sui fini del *De bono rege* (ed. Dorandi

cisione del figlio sarebbe apparso meno crudele a un Epicureo, che non crede che esista un vincolo di natura tra genitore e prole,²² attenuando così l'interpretazione di Cicerone, che vuole che il gesto virtuoso di Tito fosse andato contro un legame naturale (*De fin.* I 7, 23).

Si potrebbe tuttavia obiettare, in primo luogo, che la colonna del *De bono rege* e gli *exempla* omerici da essa citata²³ non menzionano la necessità del sacrificio di sangue. L'una e gli altri escludono, anzi, una misura così drastica. Poco prima (col. 24, 6-18), del resto, il *De bono rege* di Filodemo invita Pisone ad essere il «più possibile» (ἐφ' ὅσον πλεῖστον) clemente e mite, in modo da fare del governante un re equilibrato e non un temibile tiranno.²⁴ Torquato devia, in tal modo, dalla mitezza tipica della sua scuola, tanto che si potrebbe dire con Benferhat che qui egli obbedisce piuttosto a un «motif conforme à la morale héroïque et civique romaine».²⁵

In secondo luogo, si può constatare che Torquato è uno dei pochi Epicurei noti che riconoscono che la felicità dipenda dal rispetto di alcuni doveri, sia pure in ottica strumentale.²⁶ Quan-

1982b), cfr. ancora Dorandi 1982b, 42-47; Asmis 1991, 19-25; Roskam 2007, 123-124; Erler 2012, 84.

²² Dem. Lac. *PHerc.* 1012, col. 68. Cfr. qui almeno Alesse 2011 e McConnell 2017.

²³ *Il.* 8, 228-236 e 10, 103-110, forse anche 13, 47-58 (cfr. Dorandi 1982b, p. 169).

²⁴ Su questi carattere del bravo governante insiste Rambaud 1969, 427-431.

²⁵ Benferhat 2005, 270. In questa direzione vanno anche Rambaud 1969, 417, e Calheiros de Lima 2014, 18.

²⁶ La conferma che vi fossero altri Epicurei con questo convincimento – purtroppo oggi ignoti – è in Cic. *Tusc. disp.* III 20, 46 (= fr. 440 Us.), che menziona l'astensione epicurea dal sesso in conformità ad alcuni *officia*. Farebbero eccezione anche Filonide, che forse dichiarò che fosse doveroso morire per la patria o per un congiunto (cfr. la *Vita di Filonide*, col. 22, 1-11, ed. Gallo 2002), e l'autore del *PHerc.* 1158, che invoca la necessità di rispettare alcuni doveri in tempi di guerra. Ma il papiro è di controversa paternità epicurea. Il suo più recente editore (= Puglia 1983) ha giustamente sottolineato che l'autore potrebbe essere uno Stoico, o un Epicureo che espone la morale stoica per sottoporla forse successivamente a confutazione. Un caso analogo si

do Filodemo usa la parola καθήκον, infatti, è perché sta conducendo una polemica anti-stoica e impiega, di conseguenza, il linguaggio dei nemici.²⁷ Laddove Lucrezio (4, 1124) ricorre ad *officium*, invece, lo fa in un contesto non dottrinale. Il poeta lo impiega nella sua descrizione delle conseguenze rovinose che l'amore arreca al povero cittadino romano,²⁸ incluso l'abbandono di certi doveri. Lucrezio non abbraccia allora, come Torquato, l'idea che il rispetto degli *officia* sia una via per la felicità. Egli si limita a mostrare come l'amore sia qualcosa di nefasto anche per la morale romana,²⁹ non solo per l'Epicureismo.

Da questo punto di vista, l'accusa che Cicerone muove a Torquato in *De fin.* II 18, 58 coglie nel segno. Se l'Epicureo fosse davvero convinto che la virtù miri esclusivamente al piacere, avrebbe eliminato il concetto stesso di 'dovere', poiché esso e le parole corrispondenti (καθήκον, *officium*) invocano necessariamente l'idea di integrità morale fine a se stessa. La condotta di Torquato va interpretata, pertanto, come un allontanamento dalla concezione ortodossa della scuola.

Le due obiezioni non sono tuttavia insuperabili. La prima è ridimensionata col notare che Torquato pone l'accento sulla durezza della guerra contro i Latini (cfr. *in gravissimo bello*). Può darsi che egli percepisse la circostanza come eccezionale, dove è impossibile praticare la massima clemenza che lo stesso Filodemo dice, del resto, si debba rispettare solo il «più possibile», non già incondizionatamente, alludendo forse a necessarie deroghe dalla mitezza. L'avo Tito non poteva mitigare la sua puni-

ripresenta nel *PHerc.* 1384, che secondo il convincente studio di Antoni 2012 è anch'esso da attribuire a uno Stoico.

²⁷ Cito la col. 16, 26-27 e il fr. 12 del *De Stoicis* filodemeo (*PHerc.* 155 e 339, ed. Dorandi 1982a). Qui Filodemo menziona i libri V e VII dell'opera *Sui doveri*, la cui esistenza è attestata fuori di qui dai testi di *SVF* III 491, 494, 752. Il *De Stoicis* manca dalla raccolta di von Arnim 2006.

²⁸ Bailey 1986, 1308.

²⁹ Cfr. qui Brown 1987, 122-127. Può essere utile notare in aggiunta, forse, che il v. 4, 1124 è l'unico luogo in cui *officium* indica il "dovere". Le altre tre occorrenze della parola nel poema (1, 336; 2, 605; 4, 857) assumono, infatti, il significato di "funzione".

zione, poiché altrimenti i danni per l'esercito sarebbero stati enormemente maggiori del sacrificio di un solo uomo, con l'inevitabile perdita di felicità per sé e la comunità.

La seconda obiezione è smussata, invece, dalla testimonianza della col. 31, 877-896 del *De pietate* di Filodemo (= fr. 114 Arr²), che riporta, forse, che Epicuro evocò il concetto di dovere, quando invitava i suoi discepoli a frequentare il culto tradizionale (cfr. οὐ̄ [καθ]ήκει alle ll. 881-882). E tale invito può indicare un comportamento virtuoso strumentale alla felicità. Lo conferma il fatto che Epicuro dichiarasse, in questo stesso testo, che pregare è καλῶς, ossia usasse l'avverbio che in *Ad Men.* 132 serve a indicare la condotta conforme a virtù inseparabile da piacere. La pietà religiosa potrebbe essere un dovere civico, coltivato per ricavare il godimento dalla conoscenza della natura degli dèi e dall'assimilazione alla loro beatitudine.³⁰

Oppure, Torquato potrebbe non deviare dall'ortodossia epicurea, bensì – come si è accennato all'inizio – adattare la dottrina di scuola al contesto romano. Connotare il rispetto degli *officia* quale via per il piacere non significa derogare da Epicuro, bensì solo esprimere in un altro linguaggio la tesi dell'inseparabilità di virtù e piacere. Si può poi argomentare che, quando Lucrezio parla, nel v. 4, 1224, degli esiti nefasti dell'innamramento, potrebbe dare, al pari di Torquato, un significato dottrinale all'episodio. Egli potrebbe dire, infatti, che un cittadino romano che vien meno ai doveri per amore è infelice, poiché non esercita la virtù morale che gli garantirebbe una condizione di quieto piacere.³¹ L'ipotesi trae in parte conferma dalla constatazione che, tra i comportamenti viziosi che tengono lontani dalla felicità, Torquato menziona appunto la malattia d'amore (I

³⁰ Per i testi e gli argomenti, mi permetto di rinviare a Piergiacomi 2017, 266-294.

³¹ Il v. 4, 1224 è contenuto, peraltro, nel lungo finale del libro IV del *De rerum natura* (4, 1037-1287), dove Lucrezio porta a frutto il compimento di tutta l'analisi fisiologica ed epistemologica che lo precede per condurre il lettore/ascoltatore a godere di una sessualità conforme a natura, quindi alla felicità (cfr. Brown 1987, 60-87).

18, 61). Può darsi allora che i falsi piaceri che inducono a derogare dai doveri (cfr. ancora *De fin.* I 10, 33) possano annoverare anche quelli erotici. E se ciò è vero, le prospettive di Torquato e di Lucrezio sull'*officium* sarebbero tra loro conciliabili.

Il discorso di *De fin.* I 10, 33-35 sull'inseparabilità di virtù-piacere e la sua interpretazione della condotta di Torquato *Imperiosus* non dicono nulla in sé sulla virtù del cittadino. Mostrano solo come un Epicureo avrebbe giustificato un caso-limite, ossia un comportamento che a una prima lettura sarebbe stato erroneamente ricondotto alla pura integrità morale e non alla ricerca segreta del piacere. D'altro canto, il passo *De fin.* I 10, 35 ci dice almeno che il bene che la virtù di un comandante vuole dispensare alla città è la sicurezza, che è posseduta davvero se ce l'hanno sia i governanti, sia i cittadini governati. L'*ἀσφάλεια* è, per così dire, una proprietà 'olistica'.³² La conclusione tornerà utile più avanti, per capire perché un cittadino epicureo ha l'interesse ad obbedire alle leggi e a chi governa.

2. La sapienza "politica" di Torquato

L'applicazione della virtù al benessere della città tornerà solo molto dopo il passo appena analizzato, ossia nella descrizione della virtù della sapienza (I 13, 43-45). Torquato esordisce da una descrizione del suo potere più grande: quello di eliminare i terrori, i desideri, le false opinioni che rendono la vita inquieta e infelice.³³ Anche questa capacità non è dunque apprezzata in sé,

³² Sul punto, che fu già notato da Ermarco (fr. 34, ed. Longo Auricchio 1988 = Porph. *Abst.* I 10, 2-4; sul testo, essenziale è Vander Waerdt 1988) e sarà ribadito da Filodemo (*De invidia*, *PHerc.* 1678, fr. 18, ed. Tepedino Guerra 1985), cfr. Goldschmidt 1977, 123, Long 1986, 308-312, e McConnell 2012, 101-105.

³³ Per alcuni paralleli, che tuttavia attribuiscono tale potere lenitivo alla filosofia, allo studio della natura, o alla saggezza, cfr. Epic. *Ad Her.* 37 e 78 / *RS* XI-XII, Polistrat. *De contemptu*, coll. 8, 23-10, 8 e 32, 26-33, 21 (ed. Indelli 1978, *PHerc.* 336/1150), Dem. Lac. *PHerc.* 831 col. 8 (ed. Parisi 2014), Lucret. I, 146-148.

bensi per il suo carattere strumentale e perché si accompagna a piacere. Essa va coltivata, infatti, per eliminare la tristezza dell'anima e per togliere a questa ogni motivo serio di paura. Come Epicuro, pertanto, Torquato pensa che si cerca di diventare sapienti per liberarsi di tutto ciò che arreca infelicità. Se noi fossimo già felici, non coltiveremmo affatto la sapienza (RS XI).

Subito dopo questa lode, Torquato introduce quindi un approfondimento dei desideri. La dimensione politica è qui seria e lampante (I 13, 43-44):

cupiditates enim sunt insatiabiles, quae non modo singulos homines, sed universas familias evertunt, totam etiam labefactant saepe rem publicam. ex cupiditatibus odia, discidia, discordiae, seditiones, bella nascuntur, nec eae se foris solum iactant nec tantum in alios caeco impetu incurrunt, sed intus etiam in animis inclusae inter se dissident atque discordant, ex quo vitam amarissimam necesse est effici, ut sapiens solum amputata circumcisaque inanitate omni et errore naturae finibus contentus sine aegritudine possit et sine metu vivere

In verità, i desideri sono insaziabili: essi abbattano non solo singole persone ma famiglie intere, spesso anche indeboliscono tutto lo Stato. Dai desideri nascono odii, divisioni, discordie, rivoluzioni, guerre, ed esse non si agitano solo all'esterno, non si lanciano con cieco impeto soltanto contro gli altri, ma anche racchiuse nell'intimo dell'anima sono in dissidio e in discordia fra di loro; di conseguenza la vita diventa necessariamente piena di amarezza, tanto che solo il sapiente, recisa e soffocata ogni vanità ed errore, contento dei termini naturali, può vivere senza afflizione e senza timore.³⁴

L'*incipit* dell'estratto crea una certa confusione. Esso sembra dire che tutti i desideri hanno carattere insaziabile e che la sapienza epicurea è in grado di calmarli. Ma questa non è una tesi che pare fosse accolta da Epicuro. Egli considerava come intrinsecamente nocivi e senza termine solo i desideri né naturali né necessari (e.g. diventare un tiranno), mentre riteneva che esistesse un limite sia dei desideri naturali e necessari (e.g. man-

³⁴ Trad. Marinone 2010, 107, modificata; il corsivo è mio.

giare quando si ha fame), sia dei desideri naturali e superflui (e.g. il sesso). Per sfamarsi basta trovare cibo adeguato, mentre è possibile rinunciare del tutto all'impulso sessuale, o almeno assecondarlo usando moderazione e obbedendo ad alcune regole igieniche.³⁵ Propongo di riportare l'affermazione di Torquato alla norma supponendo che egli sottintenda un riferimento solo ai desideri nocivi. Se così non si facesse, da un lato, non si capirebbe perché, subito dopo, Torquato invochi proprio la tripartizione dei desideri di Epicuro (13, 45), dove egli ammette che solo quelli della terza categoria (= né naturali, né necessari) sono senza limite o termine, mentre quelli delle altre due classi ne trovano uno con un piccolo dispendio di energie e spese. Dall'altro, si entrerebbe in contraddizione con quei passi in cui Egli condanna solo i desideri smisurati/vani e loda invece quelli contenuti o limitati (I 18, 59 e 19, 62).

In alternativa, un'interpretazione più aderente alla lettera del testo potrebbe essere che Torquato denunci l'insaziabilità del *sussequirsi* ininterrotto dei desideri (cfr. *mutatis mutandis* il parallelo di Lucret. 3, 1082-1084). Secondo tale lettura, anche i desideri della prima e seconda classe (naturali e necessari / naturali e superflui) possono essere detti senza fine. Un individuo proverà sempre fame e avrà sempre bisogno del sesso, finché resterà in vita. Se quanto proposto è vero, la tripartizione basata sulla sapienza di Epicuro assumerebbe una funzione diversa. Essa direbbe che le serie dei desideri naturali/necessari e dei desideri naturali/superflui non molestano più, se si impara sapientemente che ciascun desiderio isolato potrà trovare sempre facile soddisfazione. Quanto alle tendenze né naturali né necessarie, l'unico rimedio serio rimane la pura rinuncia in partenza.

A prescindere da quale sia l'interpretazione più convincente, il punto importante da evidenziare in questa sede è che Torquato

³⁵ *Ad Men.* 128, *RS* XXVI e XXIX-XXX, *GV* 59. Sulla divisione epicurea dei desideri, cfr. Annas 1998, 265-273. Sul carattere naturale ma non-necessario del sesso e sulle regole igieniche necessarie per goderne appieno, cfr. Brown 1987, 108-111.

sottolinea che i desideri costituiscono un potenziale pericolo politico. Chi non ha la virtù della sapienza sarà spinto non solo a danneggiare se stesso, ma persino a odiare, attaccare, scatenare guerre contro la famiglia e lo Stato. Ciò può valere in linea di principio per tutte le categorie di desideri. In tempo di carestia, gli esseri umani insipienti possono essere spinti a rivolgersi contro i capi della città, perché non sanno accontentarsi di cibi scarsi e molto frugali per soddisfare i loro desideri naturali/necessari di mangiare.³⁶ Un uomo e una donna sposati potrebbero essere indotti a frequentare più *partner* sessuali per placare il loro bisogno di sesso, distruggendo in tal modo la famiglia con l'adulterio, in assenza della sapienza che mostrerebbe che la condotta adulterina dà meno piacere della sessualità coltivata con temperanza e minore frequenza.³⁷ Infine, il desiderio di diventare tiranno potrebbe spingere a muovere guerra contro lo Stato, ricavando alla fin fine un vantaggio nullo. La sapienza potrebbe mostrare, infatti, che chi vuole tiranneggiare aspira segretamente ad essere libero da dolori e inquietudini, che a sua volta è una condizione che si ottiene bene e facilmente vivendo appartati, anzi decidendo sapientemente di obbedire. Questo aspetto è messo in particolare risalto anche da Lucrezio, che respinge la guerra e critica l'ideologia dominante di Roma che invita alla supremazia / all'eccellenza nel comando,³⁸ e da Filodemo, che sempre nel *De bono rege* afferma che il bravo governante ama la vittoria, ma respinge la guerra e la discordia, praticando la

³⁶ Ricordo che Epicuro superò un pericolo del genere, distribuendo fave contate ai discepoli. Cfr. l'*addendum* a Usener di Indelli 2002, 101 (= Plut. *Dem.* 34, 1-2).

³⁷ Cfr. soprattutto i consigli del medico Zopiro in Plut. *Quaest. conv.* 6, 1-4 (= fr. 61 Us.). Il personaggio attinge al *Simposio* di Epicuro.

³⁸ Lucret. 5, 1127-1128: *ut satius multo iam sit parere quietum / quam regere imperio res velle et regna tenere*. Sulla polemica di Lucrezio contro la guerra, cfr. 1, 30-43 con Rambaud 1969, 416-421; Schrijvers 1970, 303-305; Nichols 1976, 168-170; Conti 1982, 29-41; Gale 1998, 103-109, Benferhat 2005, 87-92 e 223-224. Sulla concezione politica di Lucrezio, cfr. Nichols 1976, 140-142; Monti 1981; Bailey 1986, 1500-1501; Roskam 2007, 86-99; McConnell 2012, 107-117.

prima solo se è costretto e comunque in vista della pace (coll. 26-31).

Particolarmente interessante, anche se solo accennata, è poi l'aggiunta di Torquato che i desideri possono muovere guerra e determinare odi o conflitti non solo all'esterno, ma anche all'interno dell'individuo. L'anima umana è in tal modo paragonata a una piccola famiglia o città, che senza la sapienza di Epicuro è destinata alle lunghe a crollare (13, 44).

L'immagine non trova paralleli in altri testi degli Epicurei, ma non va necessariamente interpretata come un'innovazione dottrinale di Torquato. Il parallelismo cittadino-città potrebbe anche essere un *topos* tradizionale, che ad esempio troviamo attestato in Tucidide e Solone,³⁹ in Platone (*Resp.* II 368 e 2-369 b 4) e Aristotele. Quest'ultimo sostiene, peraltro, come Torquato, che i viziosi patiscono nell'anima una sorta di guerra civile interiore tra la parte di sé che gode nel fare il male e un'altra che, invece, soffre nel commetterlo.⁴⁰ Metafore analoghe si trovano, poi, in Diogene di Enoanda⁴¹ e, soprattutto, nell'*Ut bruta animalia ratione uti* di Plutarco (989 C 4-7 = fr. 456 Us.), che equipara l'assillo dei desideri non naturali né necessari a uomini stranieri che scacciano i cittadini legittimi dalla città.⁴² Torquato potrebbe aver 'colorato', infine, con la retorica la metafora di Epicuro della tempesta dell'anima. Questa è placata, non a caso, proprio dalla sapiente tripartizione dei desideri (*Ad Men.* 128). Una conferma dell'ipotesi risiede nella notizia riportata dal *Bru-*

³⁹ Sulle occorrenze tucididee, cfr. Morrison 1994. Su Solone, cfr. i testi delle sue leggi citate nei fr. 38 a-m (con relativo commento) di Leão-Rhodes 2015, 59-66.

⁴⁰ *Eth. Nic.* IX 1166 b 19-22: στασιάζει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχὴ, καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ ἀπεχόμενον τινῶν, τὸ δ' ἡδεται, καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δ' ἐκεῖσε ἔλκει ὡσπερ διασπῶντα.

⁴¹ Mi riferisco al fr. 2, che paragona il corpo a un tribunale che giudica l'anima (col. 1). Diogene la riprende forse da Democrito (68 B 159 DK = Plut. *De libid. et aegr.* 2).

⁴² Può darsi che la somiglianza tra l'immagine che Cicerone attribuisce a Torquato e quella di Plutarco dipenda dal ricorso a una fonte epicurea comune.

tus ciceroniano (68, 239, 76, 265-266) dell'abilità oratoria di Torquato, che potrebbe essere stata imitata da Cicerone nel *De finibus*.⁴³ Altri esempi dell'abilità retorica dell'Epicureo sono poi la descrizione che egli fa della vita dello stolto in opposizione a quella del sapiente⁴⁴ e la metafora della paura di essere scoperti per un'ingiustizia commessa a un inquilino che prende alloggio nella mente.⁴⁵

Con l'analisi di questo secondo estratto dal discorso dell'Epicureo, ci si è avvicinati stavolta di più a una possibile definizione della virtù epicurea del buon cittadino. Torquato allude sottilmente, infatti, che un Epicureo è spinto dalla sapienza a non muovere guerre, odio o rivoluzioni contro la famiglia e lo Stato, ossia a rispettare le regole della comunità. Qui la sua trattazione concorda con altri autori epicurei, che asseriscono che i precetti di Epicuro insegnano a rispettare la patria e la città.⁴⁶ Il punto è allora che la sapienza di cui parla Torquato ha tra i suoi effetti il far capire che rispettare le consuetudini civili procura maggior piacere, rispetto all'abbandonarsi a desideri che vanno contro la famiglia / lo Stato. Essa induce, quindi, a rispettare l'una e l'altro non per il mero rispetto di un'autorità superiore, bensì perché rivela che l'essere un buon cittadino risulta più utile del comportarsi in maniera incivile.

⁴³ Pensa a un intervento di Cicerone nella costruzione dell'immagine dell'anima-città anche McConnell 2012, 105-106. Sull'imitazione del carattere e dello stile di Torquato compiuta da Cicerone, cfr. Calheiros de Lima 2014, 11-21.

⁴⁴ I 18, 61. Elenchi simili in Philod. *De elect.* coll. 17-20, *De ira* col. 28, 6-40.

⁴⁵ Cfr. *consedit in mente* in I 16, 50. Anche questa è un'immagine che ritorna nel *Bruta animalia ratione uti* (989 E 9-F 5).

⁴⁶ Le più frequenti occorrenze si trovano in Filodemo (e.g. *De piet.* coll. 28, 47, 1338-1344, 53-54; *De mus.* IV col. 118; *De elect.* coll. 8, 10, 12). Queste e altre sono utilizzate da Tsouna 2007 per evidenziare, giustamente, le convergenze tra la morale di Torquato e quella filodemea. Cfr. pure Lucret. 3, 79-86 e Diog. Oin. fr. 19.

3. *La temperanza e il coraggio in città*

I successivi richiami alla connessione tra comportamento civile e condotta virtuosa figurano subito dopo la lode della sapienza, ossia nello studio della temperanza e del coraggio. Dato che il discorso di Torquato su queste due ἀρεταί non aggiunge molto di più a quanto si è già visto nei §§ 1-2, questa sezione sarà necessariamente più sintetica.

La temperanza è ancora una volta lodata per il suo carattere strumentale (I 14, 47-48). Torquato individua il suo massimo beneficio nella capacità di rinunciare ad alcuni piaceri, o di sopportare temporaneamente alcuni dolori, per ricavare maggior godimento ed evitare maggior sofferenza in futuro. Chi non riesce a restar saldo finisce ora (*tum*) in gravi malattie, ora (*tum*) in danni, ora (*tum*) nel disonore, anzi spesso (*saepe etiam*) nelle punizioni delle leggi e dei tribunali. È interessante notare che il discorso di Torquato mette in risalto quest'ultima conseguenza negativa, che può essere interpretata come una rivolta del cittadino intemperante contro lo Stato e la società. Il *saepe etiam* serve appunto a distinguere l'infrazione delle leggi e della giustizia come un male più frequente delle malattie, dei danni e del disonore, la cui occorrenza più occasionale è espresso attraverso il ripetersi dell'avverbio *tum*. Torquato sottolinea nuovamente, allora, che una virtù inseparabile dal piacere trasforma in un onesto cittadino, consapevole che la scelta di non abbandonarsi oggi a un piacere che va contro lo Stato o la società garantirà piaceri ben più grandi nell'avvenire.

Minor accento politico è invece riconosciuto al coraggio (I 15, 49), *i.e.* l'abilità di sopportare la paura della morte e il dolore, ricavando da questa una condizione di quiete piacevole. Torquato menziona, infatti, varie conseguenze negative in cui incorrono coloro che non sanno comportarsi coraggiosamente, disposte in ordine di frequenza. Molti (*multi*) rovinarono per mancanza di autocontrollo amici e parenti, parecchi (*non nulli*) la patria, i più (*pleri*) se stessi. Secondo Torquato, dunque, l'assen-

za di coraggio crea maggiori danni al singolo che alla comunità, diversamente dalla mancanza di temperanza, che determina maggiori danni alla società. Forse la spiegazione sta nel fatto che, per liberarsi dalla sofferenza, la maggior parte dei codardi è indotta a commettere suicidio. Nessuna parte del discorso di Torquato accenna a questa possibilità, ma dato che sia Epicuro (*ap. Sen. Ep. ad Luc.* 24, 22-23 = fr. 496-498 Us.) che Lucrezio (3, 972-975) argomentavano che un individuo potesse paradossalmente bramare e darsi la morte per liberarsi dalla paura di morire, non si può escludere che il punto sia dato per implicito. Malgrado tale ridimensionamento, tuttavia, anche al coraggio epicureo è riconosciuto un'importante valenza strumentale e civile. Esso impedisce a moltissime persone di far del male agli amici, ai parenti e allo Stato, sulla scia degli allettamenti di alcuni piaceri e dolori immediati.⁴⁷ E dato che Torquato diceva che è proprio a causa di queste tentazioni che uno viene meno ai doveri imposti dalla comunità (cfr. di nuovo I 10, 33), ne deriva che essere coraggiosi è un comportamento virtuoso e civile, perché tutela gli *officia* che chi vuole diventare felice ha interesse a rispettare.

La principale differenza delle virtù della temperanza e del coraggio rispetto alla sapienza è il fatto che esse non indicano *perché* non bisogna andare contro lo Stato. Esse aiutano a mantenersi saldi sui dettami sapienti già appresi. Il loro carattere è dunque procedurale, o per meglio dire estendono l'applicazione della sapienza alla vita felice. Si tratta dell'identica dottrina espressa con altre parole da Epicuro nell'*Epistola a Meneceo*, quando scrive che la saggezza da cui derivano tutte le altre virtù è più 'eminente' della filosofia.⁴⁸ Abbiamo così una riprova in

⁴⁷ Armstrong 2011, 117. Il valore strumentale del coraggio è poi in Diog. Laert. X 120, che dice che tale virtù non si genera per natura, bensì per calcolo dell'utile (cfr. qui Mitsis 2014, 116-118). Di diverso avviso sarà Dem. Lac. *PHerc.* 1012, col. 67, 4-7, che parla della naturalità delle ἀρεταί.

⁴⁸ Il punto è messo particolarmente in chiaro da Alberti 2008, 189-191.

più di come la prospettiva di Torquato non deroghi dallo spirito originario della scuola epicurea.

4. *La strumentalità della giustizia*

Resta da parlare della virtù della giustizia, il cui portato politico è scontato e dichiarato in Torquato.⁴⁹ L'argomento affrontato in questo saggio mi spinge a concentrarmi qui sulle sezioni che descrivono apertamente il rapporto del giusto e dell'ingiusto verso la città.

Comincio dal secondo tipo. A detta di Torquato, l'ingiusto tipico cerca con le sue attività illecite i mezzi per diminuire dolori e inquietudini, dunque tende al fine naturale del piacere, ma finisce stoltamente per aumentare la sofferenza.⁵⁰ I suoi atti gli procurano l'angosciante consapevolezza di essere nel torto e la paura che la sua malefatta venga prima o poi scoperta. Anche se non è detto esplicitamente, questo 'ingiusto medio' può essere corretto e riportato sulla retta via. Solo in alcuni (*in quibusdam*), infatti, il commettere ingiustizia accende l'impulso a commettere azioni ancora più ingiuste, sicché essi non possono disimparare il vizio e devono essere incarcerati, o eliminati.⁵¹ Dapprincipio, gli ingiusti sono colpiti dal sospetto e dal pettegolezzo della comunità (16, 50), che presumibilmente accresce l'inquietudine e la paura di cui si è detto. Col passare del tempo, essi vengono poi puniti e investiti dall'odio dei cittadini (16, 51; ma cfr. già I 10, 33). Non è chiaro se questi due effetti siano correlati, ossia se l'astio della comunità nasca dalla punizione inflitta

⁴⁹ Cfr. I 16, 50-53. I contributi ancora fondamentali sulla giustizia epicurea sono Philippon 1910, Goldschmidt 1977, Mitsis 2014, 122-143, a cui rimando per approfondire. Utili anche Müller 1972, 89-111; Annas 1998, 405-415; Konstan 2007, 149-153.

⁵⁰ Cfr. qui Alberti 2008, 196-198.

⁵¹ Cfr. il finale di 16, 51: *ut coërcendi magis quam dedocendi esse videantur*. La frase implica, a mio avviso, che chi non è un ingiusto che gode nel praticare un'ingiustizia rientra tra coloro che possono essere corretti e non meritano la reclusione / l'eliminazione.

pubblicamente alla persona ingiusta (o viceversa, se i concittadini portino il delinquente in tribunale perché lo odiano già), oppure se siano due esiti diversi. In questo secondo caso, Torquato direbbe che alcuni ingiusti scontano la pena subendo un processo, altri vivendo in una società dove nessuno vuole loro bene. Sia che sia vera l'una o l'altra interpretazione,⁵² quel che importa è che si sottolinea come l'ingiustizia non ripaghi in nessun modo. Torquato sostiene con forza che tale vizio non procura quei piaceri che si desidera ottenere tramite pubbliche nefandezze.

Se l'ingiusto subisce i danni della punizione e del pubblico ludibrio, ne segue per converso che chi è giusto riceve i benefici contrari (I 16, 52-53). La giustizia spinge a non infrangere le leggi e offre, così, il senso di pace che manca a chi teme sempre di essere sorvegliato e punito dalla comunità. Essa poi determina non l'odio, bensì la stima e l'affetto dei concittadini,⁵³ che a sua volta fanno nascere nell'anima del giusto un senso di gioia (*iucunditas*) e di sicurezza – cioè del bene che, come si è visto nel § 1, è ricercato attivamente dalla virtù. Essere apprezzati e stimati dispiega, del resto, una vita sicura e il piacere più pieno in assoluto (*tutiores vitam et voluptatem pleniores efficit*), probabilmente perché non genera turbamenti psichici e fa spera-

⁵² Filodemo sembra preferire la prima. Nella col. 5 del libro X della *Rhetorica* (ed. Sudhaus 1964, vol. 1, 234), egli riferisce che i tiranni vengono spesso puniti dai cittadini che li odiano (ma cfr. già Aristot. *Pol.* V 1312 b 17-34). Nel *De pietate*, invece, sostiene ora che bisogna detestare coloro che trasgrediscono il culto legale degli dèi (coll. 25, 723-26, 729), ora che Socrate fu portato in tribunale dagli Ateniesi perché si era inimicato la cittadinanza (coll. 59, 1682-1691). In questo secondo caso, tuttavia, Filodemo non manca di sottolineare che Socrate fu punito ingiustamente, mostrando che l'odio della comunità possa scatenarsi anche contro un giusto.

⁵³ Per raggiungere questo legame affettivo, gli Epicurei potrebbero anche essere stati mossi a beneficiare occasionalmente, o indirettamente, la comunità. Cfr. i riferimenti citati in Roskam 2007, 120-125. Si noti poi che Diogene Laerzio riferisce che Epicuro ricevette onori dalla patria e asserì che il saggio deve porsi al di sopra dell'odio col ragionamento (X 9 e 117; sul secondo punto, cfr. anche Cic. *De fin.* II 26, 84). Questi *loci paralleli* confermano il portato genuinamente epicureo del discorso morale di Torquato.

re che, in tempi di difficoltà, si potrà contare sul sostegno attivo della cittadinanza. Torquato sostiene, dunque, sintetizzando all'osso, che la giustizia non si coltiva di per sé, ma la si pratica per ottenere la perfetta integrazione nella città, che è una condizione massimamente piacevole.

Anche questa concezione concorda con gli insegnamenti di Epicuro. Il carattere strumentale della giustizia era individuata da lui, infatti, nella capacità di dare il piacere dell'ἀταραξία, inducendo l'individuo a non commettere colpe che arrecano ansie terribili (RS XVII e XXXIV, GV 7, il fr. 519 Us. = Clem. Alex. Strom. VI 2, 24, 10). Epicuro e discepoli riconoscevano, inoltre, che la sicurezza o ἀσφάλεια è la ricompensa del giusto. E infine, anche il mettere l'accento sullo sperare nell'aiuto della comunità è in linea con gli insegnamenti epicurei, visto che un Epicureo identifica la felicità nel benessere della carne / dell'anima e anche nella fida speranza di conservarlo in futuro (Epic. GV 33, fr. 22, 3 Arr². = Plut. Suav. viv. 1089 D 5-7). Forse la sola aggiunta vera fatta da Torquato è l'idea che la giustizia produce gioia. Essa è una passione che non è esplicitata dai testi del maestro Epicuro e di altri Epicurei. Ma dato che forse il corrispettivo greco di *iucunditas* è la χαρά, e giacché questa è forse un piacere cinetico che subentra quando l'anima ha raggiunto l'ἀταραξία,⁵⁴ i.e. del fine a cui secondo Epicuro si mira tramite la giustizia, non si può escludere che Torquato non faccia altro che esplicitare un punto dato dal maestro per implicito. Chi ha raggiunto la quiete nella propria anima non potrà che provare gioia, cioè una variazione piacevole della consapevolezza di non avere nulla da temere dall'esterno.

5. Ancora sulla metafora anima-città

Possiamo trarre adesso una prima conclusione. Seppure ciascuna virtù disponga di capacità e finalità specifiche diverse, es-

⁵⁴ Sposo l'interpretazione di Liebersohn 2015.

se hanno il beneficio comune di indurre a essere un buon cittadino. L'Epicureo virtuoso ricava sempre piacere dal rispetto delle leggi e dal mantenersi fedele allo Stato o alla patria, che non tradisce né attacca per ricavare piccoli piaceri superflui. La conclusione appena tratta può trovare rinforzo nel passo di *De fin.* I 18, 57-58, di cui è utile citare il seguente estratto:

clamat Epicurus, is quem vos nimis voluptatibus esse deditum dicitis, non posse iucunde vivi, nisi sapienter, honeste iustequè vivatur, nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde. neque enim civitas in seditione beata esse potest nec in discordia dominorum domus; quo minus animus a se ipse dissidens secumque discordans gustare partem ullam liquidae voluptatis et liberae potest. atqui pugnantibus et contrariis studiis consiliisque semper utens nihil quieti videre, nihil tranquilli potest

Epicuro – questo Epicuro che voi incolpate di occuparsi troppo dei piaceri – proclama a voce alta che non si può vivere piacevolmente se non si vive con sapienza, onestà e giustizia, e viceversa non si può vivere con sapienza, onestà e giustizia se non piacevolmente. *Infatti, né uno Stato può essere felice quando è in atto la rivoluzione né una casa quando sono discordi i padroni: tanto meno un'anima in dissidio e in discordia con se stessa può gustare alcuna parte di puro e libero piacere.* Del resto, trovandosi sempre in balia di tendenze e propositi contrastanti ed opposti, non può veder attimo di requie né di tranquillità.⁵⁵

Si ricorderà che la metafora era stata già impiegata in *De fin.* I 13, 44, durante la descrizione della sapienza. Questo passo poteva far credere che solo questa virtù placa le pulsioni aggressive dirette contro la città e quelle che distruggono la 'cittadella' dell'anima. L'estratto appena citato prova in modo inequivocabile che si tratta, invece, di una capacità dispiegata dal comportamento virtuoso in senso ampio. Non solo dunque la sapienza, ma anche la temperanza e il coraggio e la giustizia, procurano il senso di pace nella città grande (= lo Stato) e la città piccola (= l'anima), che come si è visto nel § 1 si implicano olisticamente a vicenda. Seppure Torquato non lo dica direttamente, è chiaro

⁵⁵ Trad. Marinone 2010, 117; il corsivo è mio.

che egli sta dicendo che la comunità non sarà felice, finché ogni singolo membro non sarà beato, e viceversa. L'impegno di un Epicureo sarà allora, anzitutto, quello trovare la quiete in se stesso, affinché la pace possa riverberarsi sulla comunità. Un altro insegnamento chiave di Epicuro era, del resto, che solo chi è utile a sé è utile ai molti,⁵⁶ o anche che solo chi è diventato sereno può infondere la serenità ad altri (*GV* 79).

Vi è un'altra aggiunta considerevole che possiamo ricavare dallo studio della metafora di Torquato, ripetuta in *De fin.* I 18, 57-58. Essa ci mostra che uno Stato e una famiglia felici consistono nello Stato e nella famiglia senza conflitti intestini, dove non è la competizione folle tra individui a dare valore all'insieme, bensì l'armonia dei suoi membri. Da un punto di vista epistemologico, inoltre, la metafora ci mostra che Torquato ricorre qui a un modulo argomentativo tipico della sua scuola. Si tratta dell'argomento per analogia, che consiste nell'inferire una proprietà occulta da una o più evidenze empiriche. In questo caso specifico, si parte dalla premessa evidente che uno Stato / una famiglia si auto-distrugge a causa delle lotte tra membri, per concludere che un individuo sta male per un analogo conflitto intestino. La conseguenza morale di questa argomentazione epistemologica è che Torquato 'politicizza', per così dire, lo spazio dell'anima. Vi è un rapporto di isomorfismo tra la città e la psiche, tanto che la seconda rappresenta in piccolo l'identico benessere che nella prima si manifesta in grande.

6. *L'amicizia. Torquato contro i cittadini epicurei timidi-ores?*

Sembra vi sia però un grande assente nel discorso di Torquato. Esso non dichiara esplicitamente una connessione tra la virtù dell'amicizia e la scelta di essere un buon cittadino. Nella sua trattazione sull'argomento (I 20, 65-70), infatti, Torquato si li-

⁵⁶ De Sanctis 2012.

mita a mostrare che avere degli amici è sia indispensabile, poiché una vita senza φίλοι è dura ed esposta a rischi, sia cosa facile, per poi presentare tre interpretazioni epicuree dell'essenza della φιλία. Esse provengono da tre gruppi:⁵⁷

- 1) il gruppo di Epicurei che sostengono che l'amicizia ha valore strumentale, poiché è coltivata non di per se stessa, bensì per ricavare utilità e piacere sia a sé, sia ad altri;
- 2) il gruppo degli Epicurei più timidi (*timidiores*) che asseriscono che l'amicizia nasce sì dalla ricerca dell'utilità, ma poi si trasforma, grazie all'abitudine, in un legame di affetto disinteressato;⁵⁸
- 3) il gruppo di Epicurei che limitano l'amicizia al patto di reciproco sostegno che i sapienti stipulano tra loro.

Tuttavia, tra questi gruppi epicurei, quello dei *timidiores* menziona un interessante collegamento con la città, colmando così il vuoto lasciato aperto da Torquato. Conviene citare l'estratto che lo contiene (*De fin.* I 20, 69):

etenim si loca, si fana, si urbes, si gymnasia, si campum, si canes, si equos, si ludicra exercendi aut venandi consuetudine adamare solemus, quanto id in hominum consuetudine facilius fieri poterit et iustius?

Ed invero, *se per l'abitudine siamo soliti affezionarci* ai luoghi, ai santuari, *alle città*, alle palestre, al campo sportivo, ai cani, ai cavalli, ai divertimenti della ginnastica o della caccia, quanto non sarà più facile e più giusto che ciò si verifichi nelle relazioni abituali con gli uomini?⁵⁹

⁵⁷ Cfr. per ciascuna posizione Packer 1938, 40-42; Müller 1972, 119-124; Konstan 1996, 396; Landolfi 1996, 881-892; Essler 2012; Mitsis 2014, 147-165.

⁵⁸ È probabile che questa teoria sia derivata da un'interpretazione di Epic. *GV* 23. Cfr. Diano 1948, 75; Armstrong 2011, 125-128; Essler 2012, 157-158; Mitsis 2014, 147-148. Il potere delle abitudini di distaccare dalla ricerca interessata del piacere è riconosciuto anche in Cic. *De fin.* V 25, 74 (= fr. 398 Us.). Lucrezio sostiene, di contro, che una pacifica convivenza tra uomo e donna avviene per lunga consuetudine (4, 1278-1287).

⁵⁹ Trad. Marinone 2010, 124-127; corsivo mio.

L'aspetto originale dell'argomento elaborato dagli Epicurei *timidiores* è che il legame disinteressato che prescinde dalla ricerca di ogni utilità non è limitato solo al rapporto tra esseri umani. Esso è esteso anche alla città nel suo insieme. Ne deriva che, come il contatto abituale determina a poco a poco uno slegarsi dalla ricerca dell'utile nei rapporti umani, così lo stesso accade nei rapporti con la patria e lo Stato. Dapprincipio, un Epicureo 'timido' si propone di rispettare l'una e l'altro per ricavare vantaggio. Gradualmente, però, egli si sente legato alle istituzioni da un puro legame di affetto. Ciò significa, nello specifico, che a questo stadio un Epicureo 'timido' non tradirà né attaccherà lo Stato e la patria perché vuole loro troppo bene. In generale, gli studiosi ritengono che questi *timidiores* includano i seguaci di Metrodoro e Filodemo.⁶⁰ Si potrebbe però annoverare nelle loro fila, mantenendo la debita cautela, anche Tito Pomponio Attico e Fedro.⁶¹ Secondo la testimonianza del *De finibus* di Cicerone (V 1, 3), infatti, costoro provavano un particolare attaccamento alle rovine dei Giardini di Epicuro. Questi sono forse un esempio di 'luoghi' a cui gli Epicurei *timidiores* si affezionano per abitudine e che sono disposti a proteggere, senza mirare a un vantaggio.

Come si rapporta Torquato verso questa lettura politica dei 'timidi'? Va premesso anzitutto che egli nutre un certo rispetto verso questo gruppo (I 20, 69). Torquato dice che essi sono «abbastanza acuti» (*satis acutis*). Riconosce, inoltre, che la loro posizione più sfumata dipende, da un lato, dal tentativo di rispondere a coloro che – come Cicerone – attaccavano la dottrina epicurea dell'amicizia come incoerente o dannosa (cfr. *e.g. De fin.* II 24, 79-25, 80), dall'altro da un senso di reverenza o vergogna (cfr. *verentur*), che li spinge a credere che un rapporto basato solo sull'utile e sul piacere rende l'amicizia quasi zoppicante (*quasi claudicare*).

⁶⁰ Cfr. Essler 2012, 158, e Tsouna 2007, 28-31 e 261.

⁶¹ Così anche Hirzel 1882, 689-690. Lo studioso pensa però a Fedro e Zenone di Sidone, non a Fedro e Attico.

Detto ciò, si può supporre che Torquato aderisca all'interpretazione del primo dei tre gruppi sopra menzionati e si distanzi dai *timidiores*.⁶² Una prima prova si basa sui risultati raggiunti nei paragrafi precedenti. Se egli aveva argomentato che la condotta virtuosa è inseparabile dalla ricerca di un utile piacevole, è inevitabile che le sue simpatie vadano all'interpretazione della *φιλία* che è più vicina a questa prospettiva morale. Va poi sottolineato che dire che i *timidiores* sono «abbastanza acuti» implica che essi non sono acuti sino in fondo, al contrario di quelli del gruppo 1. Questi se la cavano facilmente, a suo avviso, nel rispondere alle critiche degli avversari della lettura utilitaristica dell'amicizia.⁶³ Torquato sottolinea, inoltre, che gli Epicurei cercano tramite gli amici la speranza dell'assistenza futura, la gioia di vivere (*iucunditas vitae*) e l'eliminazione dell'odio (I 20, 66-67). Questi sono esattamente gli effetti benefici che si ricavano coltivando la virtù della giustizia (lo si è visto nel § 4). Giova notare, infine, che Torquato suggella l'esposizione dell'idea di amicizia difesa dagli Epicurei del gruppo 1 con una citazione in traduzione latina della *RS XXVIII* di Epicuro, da cui si evince anche che la *φιλία* dipende dalla scienza della natura.⁶⁴ Dato che egli si propone di esporre le idee del maestro (cfr. *De fin.* I 8, 28), ciò potrebbe significare

⁶² Qualcosa del genere pensano Hirzel 1882, 688-689, e Mitsis 2014, 149.

⁶³ Cfr. I 20, 66: *facile, ut mihi videtur, expediunt*. Accenno al fatto che Torquato poteva benissimo dissentire da altri Epicurei, come è attestato dai passi *De fin.* I 9, 31 e 17, 55. Nel primo, egli riferisce (senza abbracciarla) la tesi dei colleghi che vogliono che l'identità del bene con il piacere è colta per prenozione (cfr. qui Packer 1938, 19-21; Sedley 1996, 323-327; Tsouna 2007, 17 e 70-73; Verde 2013, 68-70 e 165-166). Il secondo afferma, invece, che sono nel torto quegli Epicurei che asseriscono che le virtù e i doveri sono desiderabili di per sé, dunque slegati dalla ricerca del godimento (la loro posizione è richiamata da Cicerone in *De fin.* I 7, 25).

⁶⁴ Cfr. I 20, 28 e Tsouna 2007, 28. Sul legame tra amicizia e scienza della natura, è ancora fondamentale Arrighetti 1978. L'idea che Torquato potesse abbracciare questa prospettiva è rinforzata dalla sua conoscenza della fisica epicurea (I 8, 28; 19, 63-65; 21, 71).

che ritenga che la prospettiva utilitarista vada abbracciata, perché più prossima alla dottrina originaria del maestro.

C'è certo sempre l'alternativa che Torquato apprezzi di più, invece, la tesi che l'amicizia si stabilisca col contratto tra saggi, sposata dagli Epicurei del gruppo 3. Costui non manca di notare che questa interpretazione è lecita, si traduce spesso (*saepe*) in realtà, ma soprattutto che non vi è niente di più adatto per conseguire la gioia di vivere (I 20.70). O ancora, è lecito pensare che Torquato consideri le tre interpretazioni come equipollenti e tutte capaci di condurre alla vita felice.⁶⁵ Preferisco dunque sospendere il giudizio sulla questione, proponendo però che le argomentazioni da me fornite provano che egli sarebbe forse meno propenso ad abbracciare la tesi dei *timidiores*, rispetto alle interpretazioni degli Epicurei dei gruppi 1 e 3.

Se l'ipotesi prospettata è vera, essa ci dice qualcosa della concezione politica che Torquato ha dell'amicizia. Respingendo l'affetto disinteressato che i *timidiores* nutrono verso la città, egli *de facto* crede che un Epicureo potrebbe rendersi amici i cittadini e la patria per interesse, *i.e.* per il piacere che si ricava. A parziale conferma, si può notare che è la stessa concezione strumentale della virtù che spinge Torquato a dire che non vanno traditi gli amici (I 15, 49). Essere un buon cittadino comprende in sé, dunque, un comportamento amichevole verso gli altri concittadini, mosso meno dagli affetti e più da un rapporto di sostegno/utile reciproco.

7. La virtù del buon cittadino: un'eccellenza 'sincretica'

L'indagine svolta ha constatato che l'esercizio delle virtù epicuree ha una direzione civile e politica. Per ottenere il piacere e la speranza di mantenerlo in avvenire, ogni ἀρετή dispiega una condotta che porta a integrarsi con la comunità, le regole previste dalle leggi, i doveri che lo Stato pretende dai suoi citta-

⁶⁵ Calheiros de Lima 2014, 13-14.

dini, in cambio della sicurezza dai pericoli. Ciò fa sì che gli Epicurei guadagnino l'affetto e il sostegno dei loro concittadini, nonché la gioia di vivere in pace in una comunità priva di conflitti.

Questa conclusione finale ci permette di risolvere il problema da cui eravamo partiti. Esiste una virtù epicurea del buon cittadino? La risposta è in parte positiva, in parte negativa. Negativa perché resta il fatto che una simile ἀρετή non è nemmeno citata per allusione nel discorso morale di Torquato, ossia nella trattazione più esauriente a noi giunta della concezione epicurea della virtù. Ma la risposta è anche in parte positiva, in quanto la si può ricavare tra le righe. La virtù del buon cittadino non è una virtù a sé o autonoma, perché è per così dire una forma di eccellenza 'sincretica'. Essa non è che una *summa* della condotta virtuosa dispiegata da tutte le ἀρεταί singole. Si diventa, in altri termini, un buon cittadino solo dopo aver appreso la sapienza, la temperanza, il coraggio, la giustizia e l'amicizia, poiché ciascuna virtù offre una motivazione stringente a preferire l'integrazione nella città alla volontà di rovesciarne l'assetto.

Ammesso che questa ricostruzione sia vera, ne deriva anche, per concludere, che tra la virtù del cittadino e la saggezza non vi è separazione, secondo l'ottica epicurea. Questa inferenza aggiuntiva richiede poca dimostrazione. Poiché il § 132 dell'*Epistola a Meneceo* dice chiaramente che tutte le ἀρεταί discendono dalla φρόνησις, e giacché non è possibile essere un buon cittadino senza praticare appunto le varie virtù, allora non si può dare una virtù del πολίτης separatamente dalla saggezza. La prospettiva epicurea potrebbe allora prevedere, contro Platone e Aristotele, che nessuno è in grado seriamente di obbedire a chi comanda e di ricavare tutti gli oggettivi vantaggi del caso, senza anche essere saggio.

Ciò ha tra le sue conseguenze immediate la divaricazione tra i σοφοί intrinsecamente felici e gli stolti condannati senza la virtù all'infelicità. In questo senso, ad esempio, l'obbedienza alle leggi diventa una misura coercitiva atta a trattenere i malvagi

dal danneggiare i buoni, più che una creazione in sé positiva.⁶⁶ Tra il mondo dei Sofisti, di Platone, di Aristotele e quello di Epicuro / Torquato sono avvenuti dei cambiamenti epocali, che hanno compromesso la fiducia nell'idea che chi non è eccellente possa trovare pace, armonia e felicità in questa terra. Il benessere è raggiunto unicamente dai migliori che compiono un estremo sforzo morale e intellettuale. Tutti gli altri si barcameneranno in una vita di stenti e di conflitti interiori, che, come Lucrezio (2, 1-61), Torquato guarda con distacco e piacere dall'alto della sua indubbia superiorità etica (*De fin.* I 19, 63).

Abbreviazioni*

Arr ² .	Arrighetti, <i>Epicuro: Opere</i> (Arrighetti 1973)
Dem. Lac.	Demetrio Lacone, <i>Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro</i> (Puglia 1988)
PHerc. 1012	
<i>De elect.</i>	Filodemo, <i>De electionibus et fugis</i> (Indelli-Tsouana 1995)
<i>De ira</i>	Filodemo, <i>De ira</i> (Indelli 1988)
<i>De mus.</i>	Filodemo, <i>De musica</i> (libro IV = Delattre 2p.007)
<i>De piet.</i>	Filodemo, <i>De pietate</i> (Obbink 1996)
Diog. Oin.	Diogene di Enoanda, <i>Frammenti</i> : fr. 1-181 (= Smith 1992), NF 136-212 (= Hammerstaedt-Smith 2014, pp. 9-208)
DK	Diels-Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> (Diels-Kranz 1956)
Metrodor.	Metrodoro, <i>Frammenti</i> (ed. Körte 1890)

⁶⁶ E, di conseguenza, che legalità e giustizia non debbono necessariamente coincidere. Su questo aspetto, cfr. anche Epic. fr. 530 Us., Philod. *De elect.* coll. 11-12, Diog. Oin. fr. 56 Smith, Alberti 2008, pp. 97-103.

* La lista comprende solo le opere epicuree citate spesso nel testo principale o nelle note. Quelle richiamate un'unica volta sono accompagnate subito dal riferimento bibliografico all'edizione critica.

- SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta* (ed. von Arnim 2006)
 Us. Usener, *Epicurea* (Usener 2007)

Bibliografia

- AA.VV., *Syzētēsis: studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Vol. 1*, Macchiaroli, Napoli 1983.
- A. Alberti, *L'arte del vivere. Aspetti dell'etica aristotelica ed epicurea*, Il Melangolo, Genova 2008.
- F. Alesse, *Τεκνοποιία e amore parentale in Epicuro e nell'Epicureismo*, «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 207-215.
- M.C. Alexander, *The Role of Torquatus the Younger in the Ambitus Prosecution of Sulla in 66 B.C., and Cicero De Finibus 2.62*, «Classical Philology», 94.1 (1999), pp. 65-69.
- A. Angeli, *Lettere di Epicuro dall'Egitto (POxy. LXXVI 5077)*, «Studi di egittologia e papirologia», 10 (2013), pp. 9-32.
- J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, prefazione di G. Reale, traduzione di M. Andolfo, Vita & Pensiero, Milano 1998 [ed. or. Oxford University Press, Oxford 1993].
- A. Antoni, *Le PHerc. 1384: édition critique*, «Cronache Ercolanesi», 42 (2012), pp. 17-94.
- D. Armstrong, *Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs. the Epicurean papyri*, in J. Fish, K. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 105-128.
- G. Arrighetti (ed.), *Epicuro. Opere*, nuova edizione riveduta e ampliata, Einaudi, Torino 1973.
- G. Arrighetti, *Philia e Physiologia: i fondamenti dell'amicizia epicurea*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 1 (1978), pp. 49-63.

- E. Asmis, *Philodemus's Poetic Theory and "On the Good King According to Homer"*, «Classical Antiquity», 10.1 (1991), pp. 1-45.
- C. Auvray-Assayas, D. Delattre (éds.), *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*, Editions Rue d'Ulm, Paris 2001.
- C. Bailey (ed.), *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex. Vol. III: Commentary, Books IV-VI*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- A. Barigazzi, *Sul concetto epicureo della sicurezza esterna*, in AA.VV., *Syzētēsis: studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Vol. 1*, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 73-92.
- Y. Benferhat, *Cives Epicurei. Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Latomus, Bruxelles 2005.
- C. Binot, *Se faire un nom: les élites à la fin de la République romaine, entre tradition familiale et construction personnelle. Le cas de L. Manlius Torquatus (pr. 49)*, «Latomus», 72 (2013), pp. 625-641.
- T.R.S. Broughton, *L. Manlius Torquatus and the Governors of Asia*, «The American Journal of Philology», 111.1 (1990), pp. 72-74.
- R.D. Brown, *Lucretius on Love and Sex*, Brill, Leiden et alii 1987.
- S. Calheiros de Lima, *O êthos de Torquato e a refutação da ética de Epicuro no De finibus de Cícero*, «Praesentia», 15 (2014), pp. 1-25.
- L. Canfora, *Sulla diffusione dell'Epicureismo a Roma*, in L. Canfora, *Studi di storia della storiografia romana*, Edipuglia, Bari 1993, pp. 263-273.
- M.G. Cappelluzzo, *Per una nuova edizione di un libro della Retorica filodemea (PHerc. 1004)*, «Cronache Ercolanesi», 6 (1976), pp. 69-76.

- C.J. Castner, *Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B.C. to the Second Century A.D.*, Lang, Frankfurt am Main et alii 1988.
- M. Conti, *Spunti politici nell'opera di Lucrezio*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 24 (1982), pp. 27-46.
- D. Delattre (éd.), *Philodème de Gadara. Sur la musique. Livre IV*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 2007.
- F. de Luise, *L'uomo buono e il buon cittadino nel III libro della Politica di Aristotele. Un punto di difficile convergenza tra etica e politica*, di prossima pubblicazione.
- D. De Sanctis, *Utile al singolo, utile a molti: il proemio dell'Epistola a Pitocle*, «Cronache Ercolanesi», 42 (2012), pp. 95-109.
- C. Diano (ed.), *M. Tullio Cicerone: De finibus bonorum et malorum. Libro primo*, La Nuova Italia, Firenze 1948.
- H. Diels, W. Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1956.
- T. Dorandi, *Filodemo. Gli stoici (PHerc. 155 e 339)*, «Cronache Ercolanesi», 12 (1982), pp. 91-133.
- T. Dorandi (ed.), *Filodemo. Il buon re secondo Omero*, Bibliopolis, Napoli 1982.
- M. Erler, *Response to Voula Tsouna*, in C. Auvray-Assayas, D. Delattre (éds.), *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*, Editions Rue d'Ulm, Paris 2001, pp. 173-178.
- M. Erler, *Epikur in Rom. Provokation oder Orientierungshilfe?*, in G.F. Chiaia, B.M. Gauly, A. Hatmann, G. Zimmer, B.M. Zapff (Hrsg.), *Athen, Rom, Jerusalem: Normentransfers in der antiken Welt*, Friedrich Pustet, Regensburg 2012, pp. 77-92.
- H. Essler, *Die Lust der Freundschaft und die Lust des Freundes von Epikur bis Cicero*, in M. Erler, W. Rother (Hrsg.), *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, Schwabe, Basel 2012, pp. 139-160.

- J. Fish, *Philodemus' On the Good King According to Homer: Columns 21-31*, «Cronache Ercolanesi», 32 (2002), pp. 187-232.
- J. Fish, *Not All Politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about Politics*, in J. Fish, K. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 72-104.
- J. Fish, K. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- D.P. Fowler, *Lucretius and Politics*, in M. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata. Vol. 1*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 120-150.
- M. Gale, *War and Peace in Lucretius and the Georgics*, «Proceedings of the Virgil Society», 23 (1998), pp. 101-128.
- I. Gallo, *Vita di Filonide epicureo* (PHerc. 1044), in I. Gallo, *Studi di papirologia ercolanese*, D'Auria, Napoli 2002, pp. 59-205.
- T. Gargiulo, *PHerc. 222: Filodemo Sull'adulazione*, «Cronache Ercolanesi», 11 (1981), pp. 103-127.
- S. Gastaldi, *Il cittadino e la sua virtù nella Politica di Aristotele*, in F.L. Lisi, M. Curnis (eds.), *The harmony of conflict: the Aristotelian foundation of politics*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2017, pp. 123-138.
- B. Gemelli, *Il primo Epicureismo romano ed il problema della sua diffusione*, in AA.VV., *Syzētēsis: studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Vol. 1*, Macchiaroli, Napoli 1983, pp. 281-290.
- B. Gentili, C. Prato (eds.), *Poetae elegiaci: Testimonia et fragmenta. Pars I*, Teubner, Leipzig 1988.
- G. Giannantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996.
- M. Gigante, T. Dorandi, *Anassarco e Epicuro "Sul regno"*, in F. Romano (ed.), *Democrito e l'Atomismo antico*, Università di Catania, Catania 1980, pp. 479-497.

- L. Giuliano, PHerc. 807: [*Filodemo, De morte, libro incerto*], «Cronache Ercolanesi», 39 (2009), pp. 207-280.
- V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Vrin, Paris 1977.
- J. Hammerstaedt, *Der Schlussteil von Philodems drittem Buch über Rhetorik*, «Cronache Ercolanesi», 22 (1992), pp. 9-117.
- J.E. Heßler (Hrsg.), *Epikur. Brief an Menoikeus*, Schwabe, Basel 2014.
- R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. Band II: De finibus. De officiis*, Olms, Leipzig 1882.
- 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.
- G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. di C. Musolesi, Il Mulino, Bologna 1988 [ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1981].
- D. Konstan, *Friendship from Epicurus to Philodemus*, in G. Giannantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. 1, pp. 387-396.
- D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, nuova edizione riveduta, aggiornata e ampliata di *Some Aspects of Epicurean Psychology* (Leiden 1973), a cura di I. Ramelli, Vita & Pensiero, Milano 2007.
- A. Körte (ed.), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1890.
- L. Landolfi, *Cicerone e la φιλία epicurea, o le ambiguità del tradurre e del parafrasare*, in G. Giannantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. 2, pp. 879-893.
- D.F. Leão, P.J. Rhodes (eds.), *The Laws of Solon. A new Edition with Introduction, Translation and Commentary*, Tauris, London-New York 2015.
- Y. Liebersohn, *Epicurus' "Kinetic" and "Katastematic" Pleasures. A reappraisal*, «Elenchos», 36, 2 (2015), pp. 271-296.

- A.A. Long, *Pleasure and Social Utility – the Virtues of Being Epicurean*, in H. Flashar, O. Gigon (éds.), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Geneve 1986, pp. 283-316.
- F. Longo Auricchio (ed.), *Ermarco. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- N. Marinone (ed.), *Cicerone: Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino 2010.
- T.W. Martin, *Live unnoticed: an Epicurean maxim and the social dimension of Col 3:3-4*, in A.Y. Collins et alii, *Antiquity and humanity: essays on ancient religion*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, pp. 227-244.
- S. Martina (ed.), *Solon: Testimonia veterum*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1968.
- S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli 2008.
- S. McConnell, *Epicureans on Kingship*, «The Cambridge Classical Journal», 56 (2010), pp. 178-198.
- S. McConnell, *Lucretius and Civil Strife*, «Phoenix», 66, 1-2 (2012), pp. 97-121.
- S. McConnell, *Demetrius of Laconia and the Debate Between the Stoics and the Epicurean on the Nature of Parental Love*, «Classical Quarterly», 67, 1 (2017), pp. 149-167.
- P. Mitsis, *L’Éthique d’Épicure. Les plaisirs de l’invulnérabilité*, trad. d’A. Gigandet, Garnier, Paris 2014 [ed. or. Cornell University Press, Ithaca-London 1988].
- R.C. Monti, *Lucretius on Greed, Political Ambition and Society: de rer. nat. 3. 59-86*, «Latomus», 40 (1981), pp. 48-66.
- J.V. Morrison, *A Key Topos in Thucydides: The Comparison of Cities and Individuals*, «The American Journal of Philology», 115, 4 (1994), pp. 525-541.
- R. Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Akademie Verlag, Berlin 1972.

- J.H. Nichols, *Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius*, Cornell University Press, Ithaca-London 1976.
- D. Obbink (ed.), *Philodemus. On Piety, Part I*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1996.
- A. Olivieri (ed.), *Philodemi De liberalitate dicendi libellus*, Teubner, Lipsiae 1914.
- M.N.P. Packer, *Cicero's Presentation of Epicurean Ethics. A Study Based Primarily on De finibus I and II*, Columbia University Press, New York 1938.
- E. Paratore, *L'Epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1960.
- A. Parisi, *Ricerche sul PHerc. 831*, Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 2014.
- R. Philippson, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 23 (1910), pp. 289-337 e 433-446.
- E. Piergiacomi, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Sapienza Università Editrice, Roma 2017.
- E. Puglia, *Frammenti da PHerc. 1158*, «Cronache Ercolanesi», 23 (1993), pp. 29-65.
- E. Puglia, *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)*, precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Bibliopolis, Napoli 1988.
- M.M. Rambaud, *César et l'Épicurisme d'après les «Commentaires»*, in AA.VV., *Association Guillaume Budé: Actes du VIII^e Congrès* (Paris, 5-10 avril 1968), Les Belles Lettres, Paris 1969, pp. 411-435.
- J.T. Ramsey, *Cicero, pro Sulla 68 and Catiline's Candidacy in 66 BC*, «Harvard Studies in Classical Philology», 86 (1982), pp. 121-131.
- G. Roskam, *Live Unnoticed (Λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden et alii 2007.

- P.H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Hakkert, Amsterdam 1970.
- D.N. Sedley, *The Inferential Foundations of Epicurean Ethics*, in G. Giannantoni, M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, vol. 1, pp. 313-339.
- M.L. Silvestre, *Epicuro e la politica*, in S. Cerasuolo (ed.), *Mathesis e Philia: studi in onore di Marcello Gigante*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 131-142.
- E. Spinelli, *Sesto, Epicuro e gli epicurei*, «Studi italiani di filologia classica», 9 (1991), pp. 217-229.
- S. Sudhaus, *Philodemus. Volumina Rhetorica*, 3 voll., Hakkert, Amsterdam 1964.
- A. Tepedino Guerra, *Il PHerc. 1678: Filodemo sull'invidia?*, «Cronache Ercolanesi», 15 (1985), pp. 113-125.
- A. Tepedino Guerra, *La scuola di Epicuro: Metrodoro – Polieno – Ermarco*, «Cronache Ercolanesi», 30 (2000), pp. 35-44.
- V. Tsouna, *Cicéron et Philodème: quelques considérations sur l'éthique*, in C. Auvray-Assayas, D. Delattre (éds.), *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*, Editions Rue d'Ulm, Paris 2001, pp. 159-172.
- V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, Oxford Clarendon Press, Oxford 2007.
- V. Tsouna (ed.), *Philodemus: On property management*, Society of biblical literature, Atlanta 2012.
- H. Usener (ed.), *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, presentazione di G. Reale, trad. e note di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2007 [ed. or. Teubner, Leipzig 1887].
- P-A. Vander Waerdt, *Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals*, «Transactions of the American Philological Association», 118 (1988), pp. 87-106.
- F. Verde, *Ancora su Timasagora epicureo*, «Elenchos», 31, 2 (2010), pp. 285-317.
- F. Verde, *Epicuro*, Carocci, Roma 2013.

- P. Vesperini, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, École française de Rome, Rome 2012.
- H. von Arnim (ed.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, introduzione, trad. e note di R. Radice, presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2006 [ed. or. Teubner, Leipzig-Berlin 1903, 1905, 1924].

SILVIA FAZZO

UN CASO DI CITTADINANZA PRIVILEGIATA
IN EPOCA ROMANA IMPERIALE: ALESSANDRO DI AFRODISIA

1. *Premessa*

In questa esposizione, comincerò dai rudimenti, certo in parte fin troppo noti agli specialisti di storia romana, e di storia del diritto.¹ Qui, infatti, non si tratta di proporre qualche originale contributo allo studio della cittadinanza romana, o di qualche suo aspetto; si tratta invece, innanzitutto, di inquadrare nel suo contesto problematico un caso di studio emerso all'inizio del nuovo millennio (Chaniotis 2004): la cittadinanza romana di Alessandro di Afrodisia. In questa occasione, vorrei anche sottoporre alla discussione ed esplicitare una mia precisa proposta di lettura delle relazioni con Roma del filosofo aristotelico Alessandro di Afrodisia: tali relazioni infatti, pur già note da un indizio interno all'opera dell'autore (cfr. Alex. *De fato*, 164, 3-165, 13 Bruns, cfr. qui *infra*) emergono comprovate e rinforzate dai dati archeologici, ma sono sfuggite finora alle ricostruzioni di insieme.

¹ Queste ricerche, come apparirà, hanno natura interdisciplinare. Devono moltissimo alla consulenza e all'incoraggiamento di Valerio Marotta e di Joyce Reynolds, di entrambi i quali riporterò alcune osservazioni. Sono grata a Elvira Migliario e Anselmo Baroni per i loro suggerimenti, molto provvidi e generosi nei confronti di chi, pur non specialista, si addentra in una materia importante e molto tecnica. Un grazie sentito a Maurizio Giangulio per l'incoraggiamento; a Paolo Canali, ofm, per la conversazione sul caso di Paolo di Tarso, a Vera Fazzo e a Vittorio Bonzi per le loro osservazioni di lettura; e principalmente a Fulvia de Luise, non solo per l'invito a contribuire, ma anche per la discussione delle diverse fasi di elaborazione di questo scritto, dei cui difetti resto indubbiamente la sola responsabile.

D'altronde, nelle ricerche sulla storia dell'aristotelismo greco in età romana, i dati fattuali sono davvero rari; le datazioni sono spesso congetturali, riducendosi a un incrocio fra possibili termini *post quem* e *ante quem*.

La cittadinanza romana di Alessandro di Afrodisia, massimo esponente della scuola in esame, è uno dei pochissimi dati fattuali di cui disponiamo nell'intero ambito di studi. In virtù del sistema dei *tria nomina*, che la cittadinanza conferiva, e che l'epigrafe di Karakasu restituisce (Chaniotis 2004, cfr. qui *infra*), si è in condizione di datare l'acquisizione della cittadinanza stessa nella genealogia familiare, risalendo di un paio di generazioni nella ascendenza patrilineare.

2. *Esclusività e identità nello statuto di civis romanus fra i sudditi delle province*

La cittadinanza romana non era questione di *ius soli*. Anche nelle province, come a Roma, cittadini romani o si nasceva, o si diventava, e chi nasceva cittadino poteva esser figlio di un *peregrinus* poi diventato cittadino per qualche determinato motivo. Anche molti greci poterono diventare cittadini romani, scegliendo di abbandonare la propria cittadinanza originaria.²

Lo confermano i reperti archeologici di età romana imperiale da cui emergono numerosi casi di sudditi di lingua greca che furono elevati a una tale dignità. Alla cittadinanza romana, in effetti, i sudditi greci avevano spesso un accesso privilegiato.³

² In linea di massima, divenendo cittadini, i singoli sudditi lasciavano la loro originaria iscrizione ai diversi *municipia*, nei quali si strutturava l'amministrazione romana soprattutto nei territori occidentali. Analoga rinuncia poteva avvenire nei territori orientali, ove anche in età romana le *poleis* restavano indipendenti dal punto di vista amministrativo, e in ciascuna di esse i cittadini avevano diritti maggiori e diversi da quelli dei non cittadini.

³ Lo si vede dalla normativa vigente in Egitto, che pur precludendo l'estensione della cittadinanza ai sudditi di quella provincia imperiale, faceva eccezione per i greci residenti in Egitto.

Nondimeno, fino alla *Constitutio Antoniniana* (editto di Caracalla), che nel 212 dichiarò cittadini tutti i sudditi liberi dell'impero, la cittadinanza rimase un privilegio di pochi.

Su questo la storiografia del secolo passato non sempre ha insistito; una classica monografia di riferimento (A.N. Sherwin-White, *The Roman Citizen* 1973²) paragona la cittadinanza romana a una sorta di marea, che avanza progressivamente fino all'epoca della *Constitutio Antoniniana*.

Ma questa immagine ha dei limiti, come Valerio Marotta sottolinea, anche perché paragona l'estensione della cittadinanza a un fenomeno naturale e quasi ineluttabile. L'immagine della *flood tide* inoltre può far pensare che alla vigilia di questo editto già buona parte dei sudditi dell'impero fossero cittadini, o in condizione di poterlo divenire, e che l'editto del 212 giungesse a perfezionare un processo già largamente in atto. Questa appare in effetti una convinzione, talora irriflessa, ma nondimeno relativamente diffusa nella storiografia.

L'esame dei singoli casi, che è alla base della monografia di Marotta, mostra che fino al 212, quando divenne universale *ope legis* (seppur sempre confinata ai sudditi liberi dell'impero) la cittadinanza romana costituì un privilegio distintivo. Lo dimostrano anche gli esempi che menzionerò, traendone alcuni fra i moltissimi che si potrebbero addurre, significativi per la storia culturale dei primi due secoli dell'impero. Non è nemmeno possibile sostenere che vi fu un cambiamento di tendenza, una svolta per esempio, fra il primo e il secondo secolo. Anzi, ancora sul volgere del terzo secolo, negli anni in cui Caracalla era coregente del padre Settimio Severo, la cittadinanza rende insigni alcuni rispetto ad altri fra i sudditi dell'impero. Il caso di studio che porrò al centro sarà appunto di quell'epoca. Avremo modo a più riprese di insistere sul carattere distintivo dello statuto dei *cives*.

Il convegno organizzato da Fulvia de Luise ne dà occasione. Centrato, per dirlo in una parola, sull'esclusività della cittadinanza nel mondo antico, il tema del convegno porta a guardare

al rovescio della medaglia: la cittadinanza, conferendo determinati privilegi e, come si dice in diritto romano, ‘guarentigie’, ancora in età imperiale di fatto discrimina chi ne è escluso. L’esclusione stessa poi in negativo contribuisce a configurare il profilo positivo della comunità dei cittadini,⁴ e delle singole individualità che la compongono, cui conferisce identità pubblica, quasi ponendo in secondo ordine gli altri tratti distintivi individuali. In effetti, quanto maggiore è l’esclusione, tanto più marcata è la differenza di condizione fra sudditi e cittadini, e tanto più forte è la componente identitaria del senso di appartenenza di questi ultimi alla *civitas romana* come corpo civico unitario seppur distribuito sull’intera *oikoumene* romanizzata. Questo senso di identità non è meno forte, anzi risulta accentuato nei sudditi che sono divenuti cittadini, in quelli che vivono fra esclusi, e ne erano essi stessi esclusi, ma sono poi stati inclusi nella cittadinanza romana.

Proprio per il carattere esclusivo della cittadinanza nelle province romane, la sua estensione a tutti i sudditi liberi dell’impero, che pure non svuota di significato la cittadinanza in sé, indebolisce in un certo senso il suo valore identitario per l’individuo. Ma almeno fino al 212, *civis romanus sum* è il primo modo per declinare le proprie generalità, e per chiedere il rispetto di quelli che noi considereremmo i diritti fondamentali della persona, in secoli nei quali tali diritti costituiscono un privilegio.

Al riguardo, lavorare per casi di studio è una necessità inevitabile, e prassi consolidata degli studi di tutto l’ampio settore di studi relativi alla storia materiale e istituzionale delle province romane in età imperiale. Già dettava questo precetto il quinto volume della *Römische Geschichte* di Theodor Mommsen (1885), dedicato appunto alle province, che faceva il punto su base strettamente documentaria in un settore fino ad allora pre-

⁴ Come scrive Fulvia de Luise nell’*Introduzione* a questo volume (cfr. *supra*) «la condivisione di un determinato sistema della legalità ... produce negli individui un effetto identitario».

valentemente trascurato. Invero, buona parte della difficoltà deriva dalla natura dei documenti disponibili, che non costituiscono di per sé un tutto organico.⁵ Ciò vale anche e a maggior ragione per la cittadinanza romana fra i sudditi delle province: per apprezzarne e soppesarne il rilievo sarebbe utile conoscere meglio lo *status* di coloro che cittadini non erano. Ma questo tipo di informazione nei documenti superstiti emerge di rado, in modo accidentale e contingente, senza costituire una prospettiva privilegiata dal punto di vista delle fonti antiche. Esse, si può dire, sono quasi tutte di parte: sono prevalentemente voci di segno contrario, di cittadini romani contrari a vedere estesi i propri privilegi.

Vorrei mostrare tuttavia che talvolta, e per esempio in un caso come il nostro, i documenti della storia materiale – pur così indiretti, parziali, frammentari –, nondimeno parlano quando si seleziona una chiave di lettura, si pongono domande, si accostano ad altri documenti e possono davvero diventare eloquenti in ragione di quelle domande.

Di qui la scelta di mettere al centro il nostro caso di studio: la cittadinanza del filosofo e commentatore di Aristotele Alessandro di Afrodizia. In vista di questo, si tratterà di mobilitare dati archeologici relativamente recenti combinandoli con documenti in parte già alquanto noti, e più generali. Lo statuto di *civis romanus* di Alessandro è in effetti scoperta relativamente recente: si deve agli scavi di una *équipe* anglo-americana nell'antica Caria, ai confini della Frigia, sul corso del fiume Meandro.⁶

3. *Un reperto archeologico come caso di studio: l'epigrafe di Karakasu*

Mi riferisco ai ritrovamenti di resti della città di Afrodizia, avviati circa alla metà del secolo scorso, e alle connesse ricerche

⁵ Salmieri 2015. Devo questa utile segnalazione a Elvira Migliario.

⁶ I rapporti sono stati regolarmente pubblicati sull'«American Journal of Archaeology», cfr. n. seg.

storiche che possono interrogare quei reperti; e a uno di essi in particolare. È relativo ad Alessandro di Afrodizia, filosofo aristotelico e commentatore di Aristotele. Questi, a nome del senato e del popolo (presumibilmente, della sua città) dedica un'epigrafe al padre, *Titus Aurelius Alexander*, filosofo. Egli stesso si firma come *Titus Aurelius Alexander*, filosofo e 'diadoco in Atene'.

L'epigrafe, edita nel 2004 da Angelo Chaniotis, responsabile della pubblicazione degli esiti degli scavi presso l'«American Journal of Archeology», recita:

Ψηφισαμένης τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου Τίτος Αὐρήλιος
 Ἀλέξανδρος φιλόσοφος τῶν Ἀθήνεσιν διαδόχων Τ. Αὐρήλιον
 Ἀλέξανδρον φιλόσοφον τὸν πατέρα.⁷

Per deliberazione del senato e del popolo, Tito Aurelio Alessandro, filosofo, uno dei diadochi in Atene [ha commemorato con questa statua] il padre Tito Aurelio Alessandro, filosofo.⁸

Con virtuale sicurezza, identifichiamo l'Alessandro *diadochos* con il filosofo aristotelico Alessandro di Afrodizia, capo-scuola peripatetico insignito della cattedra imperiale aristotelica in Atene, istituita, a quanto si ritiene, da Marco Aurelio nel 176 d.C. Ciò infatti collima con quanto Alessandro scrive di sé nel passo del *De fato* già sopra citato, sul quale è utile ritornare, perché è l'unico suo testo autobiografico di Alessandro. Ivi, e più precisamente nella corso della dedica del trattato a Settimio Severo e al figlio di lui Caracalla – Alessandro dice:

⁷ Cfr. Chaniotes 2004, Text n. 4, che commenta ivi, p. 80: «The name Titus Aurelius, held both by the father and the son (l. 4 and l. 8), implies that the family was awarded Roman citizenship by the late emperor *Antoninus Pius* (*Titus Aurelius Fulvus Antoninus*), probably when he was holding the office of the governor in Asia (135-136).

⁸ L'epigrafe ha già sollevato dibattito dal 2004, quando Chaniotis la pubblicò, cfr. Sharples 2005 e Fazzo 2005, soprattutto nell'Appendice *Alessandro di Afrodizia nell'epigrafe di Karakasu e nella dedica del De fato*, pp. 283-297.

Io sono a capo della scuola filosofica di Aristotele, essendo stato proclamato professore per vostra attestazione.⁹

Il dato più pertinente che il ritrovamento archeologico abbia mostrato, e che prima non si era mai sospettato, è che Alessandro di Afrodisia, massimo commentatore e forse in parte anche artefice dell'ordinamento attuale del corpus e della *Metafisica* di Aristotele, fu cittadino romano; inoltre anche suo padre prima di lui era stato cittadino romano.

Notevole è questo: Alessandro, filosofo e διδάσκαλος in Atene, chiama se stesso Tito Aurelio Alessandro, mostrando così interamente compenetrata la sua identità personale e sociale con il suo statuto di cittadino. Questo – peraltro – si accorda benissimo con l'immagine della cittadinanza romana elogiata da Elio Aristide (*A Roma*, §§ 59-61).

Il dato è importante, e merita attenzione. Non mi pare che sia stato del tutto messo a fuoco il contributo della romanizzazione, e in specie dell'attribuzione della cittadinanza ad Alessandro e ai membri della sua famiglia. Ci si chiede quanto possa pesare la cittadinanza (*civilitas*) come causa concomitante e fattore concorrente del fenomeno alquanto unico e irripetibile che l'opera di questo cittadino romano Alessandro costituisce nella storia culturale dell'Occidente.¹⁰

Ciò che in primo luogo serve è capire meglio il contesto: qualunque considerazione, proposta o congettura a questo riguardo richiede un riferimento alla condizione e situazione generale dei cittadini romani nelle province, più precisamente nelle province orientali dell'impero. Chi era cittadino, e perché? La risposta non è semplice.

⁹ *De fato*, 164, 13-15. Notevole mi pare qui l'uso del termine astratto (τῆς φιλοσοφίας προϊστάμαι) e non di altri termini che indichino più pragmaticamente la scuola come istituzione. Quanto invece all'epigrafe, la scuola aristotelica di appartenenza non è affatto menzionata, come spesso non lo è in altre attestazioni epigrafiche, specie se di *diadochoi* aristotelici o platonici.

¹⁰ Fazzo 2017.

4. *Diventare civis romanus*

Nei resti archeologici, i cittadini romani su tutto il territorio dell'impero si riconoscono perché sono caratterizzati dai *tria nomina* – *praenomen*, *nomen*, *cognomen* – che si tramandavano ordinariamente di padre in figlio.¹¹ Questo vale sia per coloro che nascevano cittadini, sia per coloro che lo diventavano nel corso della vita.

Si nasceva cittadini da 'giuste nozze' ovvero da connubio legittimo fra padre cittadino romano e madre cittadina romana, o perlomeno latina, o di libera *civitas*: schiavi e sudditi *peregrini* non avevano invece diritto di *connubium*. La trasmissione era patrilineare. E addirittura, se il padre perdeva la cittadinanza prima della nascita del figlio, la trasmissione del diritto restava valida, benché le *iustae nuptiae* si dissolvessero: a rendere cittadino il figlio faceva fede il momento del suo concepimento. In assenza invece di 'giuste nozze' (*iustae nuptiae*), il figlio assumeva lo *status* della madre al momento della nascita: romano, o latino, servile o peregrino.

Si diventava cittadini in diversi modi. Nuovi cittadini si creavano per ufficiale e solenne manumissione di schiavi da parte dei padroni che li avevano in *patria potestas*. Lo schiavo liberato diveniva con ciò stesso cittadino, assumendo dal patrono che lo liberava *praenomen* e *nomen* – ma come *cognomen* manteneva il nome che gli era proprio prima della manumissione.

Anche i *peregrini* potevano diventare cittadini a determinate – ma alquanto selettive – condizioni, quali il poter devolvere a spese pubbliche gran parte di un ingente patrimonio, o aver pre-

¹¹ In linea di massima, eredita tutti i *tria nomina* il primogenito; solo *nomen* e *cognomen*, i figli successivi, i cui diversi *praenomina* derivano da varie ragioni, esempio dall'ordine di nascita, quali ad esempio *Quintus*, *Sextus*, o dal momento della giornata, quale per esempio *Lucius* per indicare la nascita con la luce del giorno. I *tria nomina* sono trasmessi per lo più anche nei casi della paternità per adozione, casi nei quali l'antico nome del figlio adottivo può restare in forma aggettivale come quarto nome.

stato anni di servizio in uffici duri, ardui pericolosi, come quello dei vigili del fuoco. Nelle province occidentali le *élites* dirigenti erano insignite della cittadinanza romana, che poi trasmettevano alle generazioni successive, sempre limitatamente alla successione patrilineare.

In tutto l'impero, comunque, il fenomeno più consistente e importante, oltre alla manumissione, era la concessione che derivava dal reclutamento nell'esercito. Infatti in determinate unità ausiliarie, nella flotta e nella cavalleria scelta, potevano prestare servizio anche sudditi delle province (cui il ruolo di legionari era ordinariamente precluso). Essi poi dopo non meno di venticinque anni di leva, acquisivano la cittadinanza. In altri casi, a determinate condizioni, il reclutamento avveniva prima dell'immissione nei ranghi dell'esercito. Ciò poteva avvenire in diversi modi e forme, ma in ogni caso non aveva nulla di automatico: l'eleggibilità dei singoli era passata al vaglio dalle autorità competenti (specie ove vigessero restrizioni, come in Egitto, dove solo i greci, non gli egizi, potevano essere reclutati e divenire cittadini, in virtù di un apposito editto imperiale che esplicitamente lo vietava). A partire dal 144 d.C. i militari divenuti cittadini non poterono più trasmettere la cittadinanza ai figli, che in tal modo dovevano prestare servizio come i padri per poter godere degli stessi privilegi.

È utile considerare con attenzione il subentro di una misura più restrittiva in una normativa come quella relativa al reclutamento dell'esercito, donde probabilmente derivava il maggior numero di nuovi cittadini; ne risulta infatti che non sempre nel II secolo ci fu una progressiva estensione della cittadinanza: l'immagine della marea dilagante, per quanto suggestiva, non sembra tener conto degli ostacoli che a questa diffusione si frapponevano ancora alla vigilia dell'editto di Caracalla; a; l'editto non fu solo l'approdo di un movimento progressivo, bensì impose una discontinuità, che fu al tempo stesso anche una semplificazione rispetto alla complessità delle procedure fi-

no ad allora vigenti e continuamente rivedute e precisate secondo i diversi contesti.

Quanto al nostro caso di studio, il provvedimento del 144 risulta interessante per contrasto: Alessandro era cittadino figlio di cittadino, la cittadinanza romana si trasmetteva in famiglia di padre in figlio, dalla prima metà del II secolo d.C.

Siffatte concessioni, dette anche dette *viritiane*, erano *ad personam*, ed erano elargite dal *princeps*, o direttamente, o tramite alti funzionari che sollecitavano, o il *princeps*, o il *consilium principis*. Dal *princeps* stesso derivavano al nuovo cittadino – e ai suoi discendenti per via diretta patrilineare – *praenomen e nomen*.

Concessioni di questo tipo, la cui documentazione è sovente accidentale, emergono come casi isolati. Comportavano indubbiamente privilegi speciali, che erano conferiti in ragione di qualche forma di collaborazione con l'autorità romana.

In molti contesti, i sudditi dell'impero percepivano l'autorità romana come dispotica. Caso estremo è quello del vescovo Ippolito, che all'inizio del III secolo identifica l'impero romano con la 'bestia' dell'Apocalisse. Ma già in Tacito, le considerazioni di Ippolito si trovano in parte anticipate.¹² Più rassegnato, Plutarco ebbe un ruolo non indifferente: la fortuna di pubblico delle sue *Vite parallele* diffuse la convinzione che la cultura latina e quella greca fossero animate da una fondamentale continuità di valori.

Per contro, l'elogio più entusiasta è probabilmente quello di Elio Aristide, che si focalizza precisamente sulla diffusione della cittadinanza nei confini dell'impero:

Né il mare, né le enormi distanze di terre impediscono di essere cittadini romani, né, a questo riguardo, c'è più differenza fra l'Asia e l'Europa, ma tutte le opportunità sono a disposizione di tutti: nessuno che sia degno di posti di comando o di fiducia è infatti considerato uno straniero, ma si è costituita un'unica democrazia universale, sotto

¹² Cfr. Ippolito, *L'Anticristo*, 49, 2 e Tacito, *Agricola*, 32, 1 con Marotta 2009, 68.

un unico uomo, il miglior capo e ordinatore, e tutti si riuniscono come in un foro comune, ciascuno per ricevere ciò che a lui si conviene.¹³

In generale, le fonti concordi dimostrano che l'ottenimento della cittadinanza era della massima importanza, ma che non era facile, per i sudditi dell'Impero, conseguirla. Questo valeva anche per chi risiedeva a Roma.

Nel I sec. a. C. un caso fra i più noti è quello del poeta greco Archia, la cui causa fu patrocinata da Cicerone: dopo anni di residenza, Archia fu accusato di avere usurpato la cittadinanza romana, in quanto il suo nome non compariva nei registri del *municipium* dal quale proveniva.

Più tardi, la difficoltà di aver conferita e riconosciuta la cittadinanza non venne meno, come talora sembra ritenersi: essa risulta ben presente anche alla fine del principato adottivo. I documenti del 168-169 e del 177 editi in parte, e tradotti da Elvira Migliario, mostrano chiaramente quale complessità burocratica e collegialità di decisione comportasse la concessione della cittadinanza *ad personam*.¹⁴

¹³ Elio Aristide, *A Roma*, trad. it. in Fontanella 2007. Cfr. Marotta 2009, 57, 187 n. 342, che compara i contenuti di questo testo con Filone d'Alessandria *Ambasceria a Gaio* § 143; scrive infatti Marotta: «Roma si è costantemente impegnata a diffondere nell'Occidente ancora 'barbaro' le conseguenze civilizzatrici del suo incontro con la Grecia. Filone d'Alessandria aveva percepito le dimensioni e la tensione di questa forza, scrivendo una frase che, alla luce di quanto finora s'è detto, mi sembra descriva puntualmente le vere attitudini del dominio imperiale dei Romani: «Augusto ha ellenizzato gran parte dei barbari d'Occidente» (Filone d'Alessandria, *Ambasceria a Gaio* 147)».

¹⁴ Cfr. Migliario 1999. Si tratta di Giuliano, un singolo primato della tribù berbera degli *Zegrenses* e dei membri della sua famiglia, figli e figlie elencati in ordine di età, dagli otto ai due anni.

5. *Cultura greca e civilitas romana sotto il principato*

L'intensificarsi delle relazioni fra le autorità imperiali e le popolazioni greche orientali fa del II secolo d.C. un'epoca unica e irripetibile, che vede eccellere gli esiti della ricerca e della rielaborazione della tradizione scientifica greca. Siamo all'epoca del principato adottivo, che assume al tempo di Antonino Pio e Marco Aurelio tratti marcatamente filo-ellenizzanti.

Non sarebbe infondato affermare che il conseguimento di chiara fama e di esiti culturalmente significativi era consentito soprattutto a chi avesse la cittadinanza (*civilitas*) romana o comunque ottenesse dalle autorità imperiali condizioni privilegiate, quale l'*immunitas* dai doveri sociali e fiscali, consentita specialmente a intellettuali di 'straordinaria dottrina' secondo il rescritto di Antonino Pio del 140 d.C.¹⁵

Trovano infatti il massimo compimento di elaborazione e di esegesi dei testi precedenti almeno due grandi ambiti della scienza ellenistica: la medicina, con Galeno, commentatore di Ippocrate (e di Platone) e l'astronomia, con Tolomeo (sul fondamento dei precedenti sistemi astronomici, in specie di quello di Ipparco). Di Galeno conosciamo gli strettissimi rapporti con la corte imperiale: non c'è alcun dubbio che le relazioni personali e il credito di cui godeva a Roma ebbero una notevole importanza nella divulgazione e nello sviluppo della sua attività scientifica. Per questo Vegetti ritiene probabile che godesse almeno dell'*immunitas*, e che, se pure non godeva della cittadinanza romana, come per lo più si ritiene,¹⁶ vi avesse però rinun-

¹⁵ A costoro l'*immunitas* poteva essere conferita anche al di sopra del numero massimo previsto per i diversi *municipia*, cinque, o sette, o dieci, mentre per la città di Roma non era previsto un tetto massimo. Sul rescritto di Antonino Pio del 140 cfr. Nutton 1988, cap. IV.

¹⁶ Schlange-Schöningen 2003, 45-60: «Galen ein Römischer Bürger?»; Boudon-Millot 2012, 24-25. Il parere tendenzialmente negativo degli studiosi si basa *e silentio* sul fatto che di Galeno non siano noti con sufficiente autorevolezza i *tria nomina*. Eppure Raggi (2013, 477), indica come Publio Aelius Nicone il padre di Galeno, il che fa ritenere che abbia ricevuto la cittadinanza

ciato liberamente, per non perdere la propria cittadinanza originaria.¹⁷ D'altra parte fonti manoscritte indicate da Boudon-Millot ripropongono l'ipotesi di una sua cittadinanza romana, a giacché il nome *Claudius/Claudios* sarebbe attestato, prima e meglio che nei frontespizi di certe edizioni a stampa rinascimentali, in alcuni codici greci.¹⁸

Quanto a Tolomeo, ci è giunta una tradizione che lo chiama *Claudius*, attribuendogli così *nomen* romano: questo è traccia possibile, se non anzianzi probabile, di una cittadinanza romana (acquisita sotto Claudio dalla famiglia di Tolomeo): si tratterebbe di una condizione specialmente rara e favorevole fra gli abitanti dell'Egitto.¹⁹

Per citare a ulteriore riprova qualche caso notissimo e saliente, ove l'acquisizione della cittadinanza ebbe un ruolo determinante in una biografia intellettuale, si può risalire al tempo della dinastia dei Flavi: Epitteto, il famoso schiavo filosofo, era stato liberato, e con ciò reso cittadino romano, da un liberto di Claudio, Epafrodito, che era egli stesso cittadino romano e portava anzi *praenomen* e *nomen* dell'imperatore, Tiberius Claudius. Solo dopo l'ottenimento della cittadinanza, Epitteto aprì la sua scuola di filosofia, e ciò appare una conferma indiretta dell'importanza di tale acquisizione..

da Adriano; ciò farebbe supporre come probabile che il figlio sia cittadino con gli stessi *praenomen* e *nomen*. Cfr. tuttavia la nota 16 qui oltre.

¹⁷ Vegetti, Manuli 1989, 396.

¹⁸ Boudon, Millot 2012, 289 n 47 con riferimento ai codici greci Philipps 1524 e Vlatadon 14, entrambi del XV secolo.

¹⁹ L'interesse della *tabula* studiata da Migliario 1999 è specialmente accresciuto dalla collocazione geografica. Sui documenti che indicano come nel I e nel II secolo alla quasi totalità degli abitanti della provincia d'Egitto fosse interdetta ogni via di accesso alla *civitas* Romana, cfr. Marotta 2009, 73, 61 («In Egitto [...] l'accesso alla *civitas* Romana della popolazione autoctona di questa provincia fu ostacolato anche sul piano normativo»). Ciò conferma che i greci (originari o ellenizzati) di Egitto, quale l'astronomo Tolomeo dovette essere, costituiscono una *élite* privilegiata non solo in tutta l'epoca ellenistica, ma anche in età romana (cfr. n. 3 qui *supra*) sfuggendo al generale e specialissimo divieto di inclusione in cittadinanza che vigeva specificamente per i sudditi di questa provincia.

Questi tre esempi portano peraltro alla ribalta il *nomen* dell'imperatore Claudio. Non solo infatti nel caso del liberto di Claudio, ma anche quanto alla famiglia dell'astronomo Tolomeo, l'ipotesi più probabile è che tale cittadinanza fosse stata attribuita nel corso del I secolo proprio da Claudio. Ciò varrebbe anche per Galeno, qualora fosse stato cittadino romano come *Claudius*.

La prodigalità di Claudio in materia di cittadinanza si accorda in effetti con la satira di Seneca nell'*Apokolokyntosis*, cap. 3: la Parca, cui Mercurio ingiunge di far finalmente morire il principe Claudio, prova a protestare: la Parca vorrebbe infatti

lasciare Claudio in vita ancora un pochetto, finché non avesse regalato la cittadinanza a quei pochi che non l'hanno ancora: aveva infatti deciso di vedere tutti togati: Greci, Galli, Ispani, Britanni...²⁰

Come si vede, la concessione della cittadinanza non riguardava solo i greci. È noto il caso di Paolo di Tarso, ebreo osservante ma *civis romanus* di famiglia. In quanto tale egli poté fondare la prima comunità cristiana in Occidente. I Giudei infatti non poterono processarlo in Gerusalemme. Fu condotto a Roma con le cautele e le guarentigie che gli spettavano: non poteva infatti essere né crocifisso, né condannato a pene infamanti, quali per esempio la pubblica fustigazione o la *damnatio ad bestias*. A Roma restò due anni in libertà vigilata, praticando un intenso proselitismo.²¹

Casi come questi si devono studiare uno per uno perché non ne esiste una documentazione complessiva e sistematica. Concorrono, ciascuno in modo diverso, a inquadrare storicamente il nostro caso di studio, cioè la vicenda familiare di Alessandro.

²⁰ *Sed Clotho «ego mehercules» inquit «pusillum temporis adicere illi volebam, dum hos pauculos, qui supersunt, civitate donaret (constituerat enim omnes Graecos, Gallos, Hispanos, Britannos togatos videre)»*. Ringrazio Elvira Migliario e Anselmo Baroni per avermi ricordato il passo di Seneca.

²¹ Sul caso di Saul, ovvero Paulo, cfr. infatti *infra*, l'Appendice a questo contributo (§ 11.1).

6. *Alessandro, civis romanus, filosofo e figlio di filosofo: i dati dell'epigrafe*

Nel reperto della zona di Afrodisia, padre e figlio, entrambi Titus Aurelius Alexander, portano *praenomen* e *nomen* dell'imperatore Antonino Pio, a suo tempo impegnato nelle campagne militari. Questi era stato proconsole in Asia fra il 133 e il 136, quando portava il nome di Titus Aurelius Fulvus,²² prima cioè della sua adozione imperiale. Poiché il *floruit* di Alessandro va collocato intorno al 200 d.C., cioè 65 anni dopo, è verosimile che l'avesse acquisito non il padre di Alessandro, come altri hanno scritto, ma il nonno. Già dunque il padre di Alessandro lavorò come filosofo in condizione privilegiata, così come suo figlio. L'epigrafe ci ha anche indicato il mestiere del padre, filosofo – dunque Alessandro, si può dire, fu figlio d'arte.

Data la rilevanza del caso, si pone dunque la questione, di come si possano mettere in relazione siffatti elementi caratterizzanti della sua biografia con la sua attività di filosofo e di commentatore di Aristotele; e di come da questo reperto si possa trarre una più precisa informazione sulla storia della tradizione aristotelica, la cui componente di età romana, brillantemente discussa da Barnes, presenta a tutt'oggi, si può dire, meno luci che ombre – specie se per 'luce' intendiamo gli elementi fattuali, ancorati nella tradizione filosofica e nella storia sociale e politica del tempo.

In questa prospettiva, è utile tornare sul passo biografico unico che ci è trasmesso giunto dalla trasmissione greca di Alessandro.

²² Il futuro imperatore si chiamava, per esteso, *Titus Aurelius Fulvus Boionius Arrius Antoninus* (portando così i *tria nomina* del nonno *Titus Aurelius Fulvus*, console nell'89 d.C., mentre gli altri tre nomi gli erano propri da parte di madre, donde pure poteva vantare un'ascendenza illustre, avendo avuto un nonno, Arrio Antonino, due volte console, nel 69 e nel 97 – mentre 'Boionius' veniva dall'altro nonno materno.

7. *L'investitura istituzionale di Alessandro nella dedica del De fato* (p. 164.3-6 Bruns)

Sarebbe stato nei miei voti, o grandissimi imperatori Severo e Antonino, vedervi per rivolgervi la parola e manifestarvi di persona la mia riconoscenza per tutte le molte volte che ho ricevuto benefici da voi: sempre infatti mi avete dato quanto vi chiedevo, *insieme all'attestazione del mio diritto ad essere esaudito in quel genere di richieste*.²³

Con queste parole di dedica si apre un testo di Alessandro che è uno dei più importanti nell'ambito della filosofia pratica di età romana, il trattato *De fato*, ovvero, traducendo il titolo per esteso, *Sul destino e su ciò che è in nostro potere, dedicato agli Imperatori* di Alessandro di Afrodisia (περὶ εἰμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τοὺς αὐτοκράτορας²⁴), spesso indicato con il titolo latino, *De fato*.

Il *De fato* è importante. La filosofia pratica aristotelica incontra la nozione romana di responsabilità giuridica, cui nella dedica stessa Alessandro potrebbe riferirsi in senso lato,²⁵ non

²³ Cito dall'esordio del *De fato*, ove Alessandro dedica il trattato agli Imperatori Settimio Severo e Antonino, detto Caracalla, suo figlio e coreggente. La dicitura qui in corsivo μετὰ μαρτυρίας ... δίκαιος εἶναι τυγχάνειν τοιαῦτα αἰτούμενος, è afflitta da una corruzione testuale, come segnala la *crux philologorum* nell'edizione di Bruns 1892, 164, 3-6. La corruzione è forse modica: dopo μαρτυρίας, nel ms. Ven. gr. 258 (668), f. 221v2, si legge ἦς, espunto da Bruns, che Thillet 1984 emenda in <τοιαύτ>ης seguendo Moerbeke *tali*, senza che il senso probabile sia compromesso.

²⁴ Fra le traduzioni moderne, si segnalano quelle italiane di Natali 1996, 2009, e di Magris 1995, quella inglese di Sharples 1983, che aprì la strada all'intera serie di traduzioni inglesi dai commentatori aristotelici, quella francese di Thillet 1984 e quella spagnola di Salles, Molina Ayala 2009, le quali tutte, corredate da ampio commento, mostrano la rilevanza del tema per la storiografia filosofia attuale. Molte più indicazioni bibliografiche si troveranno fra breve in Fazzo, Gili (in corso di pubblicazione).

²⁵ Ivi infatti Alessandro afferma che l'estensione dell'ambito di interesse di questo tema è enorme e non secondo a nessuno per estensione ed importanza, cfr. 164, 15ss. Significativamente, Alessandro invita gli *imperatores* a scrivergli liberamente qualora desiderino ulteriori approfondimenti su un tema così controverso, importante e difficile, cfr. 165, 9-12. Se si potesse rite-

mancò di produrre un esito inedito. Questo trattato affronta, per la prima volta in questi termini, quello che più tardi sarà chiamato il problema del libero arbitrio. Nella dedica agli imperatori, Alessandro ne enfatizza la rilevanza politica, oltre che etica: essa infatti pertiene alle radici stesse del diritto, e del diritto romano in particolare, nella misura in cui esso presuppone il concetto di personale responsabilità, dunque di scelta in qualche modo libera.

Il *De fato* è d'altronde, l'unico trattato di Alessandro che comporti una simile dedica. Questo ne fa un documento di valore storico unico. La frase ora in esame è riconosciuta come importantissima, con speciale riferimento all'allocuzione, che essa contiene, diretta a Settimio Severo e ad Antonino, il figlio di Settimio e futuro imperatore, più noto come Caracalla. Dice: «... o grandissimi imperatori Severo e Antonino...».

Ivi infatti Alessandro di Afrodizia, filosofo aristotelico si rivolge agli imperatori Settimio Severo e Antonino, suo figlio e coreggente. Così, questa allocuzione costituisce il cardine e anzi l'elemento quasi unico della datazione di un pensatore, Alessandro, altrove pressoché muto quanto alle proprie personali vicende (almeno nelle opere di più sicura attribuzione).

Se non ci fosse questa frase del *De fato*, non avremmo alcun appiglio cronologico per datare con sicurezza, né questo trattato, né l'attività di Alessandro, e della scuola di Afrodizia della quale Alessandro è l'espressione più rappresentativa. Così, con un riferimento cronologico solido e assoluto all'impero di Settimio Severo (193-211), questa dedica àncora infatti alla linea del

nere che Alessandro abbia approfondito il tema etico della responsabilità morale confrontandosi con aspetti della cultura giuridica romana, si potrebbe forse annoverare anche questo fra i casi di 'acculturazione inversa' – dalla cultura romana su quella greca, detta così perché si va a rovesciare la formula oraziana (già retoricamente strutturata come capovolgimento e come una sorta di ossimoro) *Graecia capta ferum victorem cepit*. Mi riferisco qui, sia nei concetti sia nella terminologia, agli atti del convegno a cura di Franchi, Proietti 2012, con introduzione di E. Migliario.

tempo l'attività dell'esegeta di Afrodizia, il cui *floruit* si va conseguentemente a collocare intorno al 200 d.C.²⁶

Per questo, la dedica del *De fato ad imperatores* è ben nota.

8. Interrogativi aperti sul senso della dedica del *De fato*

Eppure, alcune sue implicazioni sono ancora da esplorare, specie in relazione al tema di questo volume. Mi riferisco alle parole messe in corsivo, che non sono prive di qualcosa di sorprendente:

mi avete sempre dato *tutto quanto* vi chiedevo, insieme all'attestazione del mio diritto ad essere esaudito in quel genere di richieste.

Come si vede, Alessandro attesta di aver ricevuto dagli imperatori molti e ripetuti benefici, ogni qualvolta abbia avanzato una richiesta, ogni volta accompagnato, si direbbe – l'espressione è un poco opaca, e il testo dei codici danneggiato – da una μαρτυρία, un'attestazione di eleggibilità, per così dire, a godere di un determinato beneficio, del genere di quello che egli richiedeva.

Il testo, in questa forma, è allusivo. È da interpretare.²⁷ Quali specifiche condizioni di possibilità consentono ad Alessandro di Afrodizia di essere il primo esegeta i cui commenti continui siano trasmessi fino a noi? Essi sono usati ancora oggi, direttamente, per meglio accedere e capire il senso delle opere dello Stagirita, sia nei dettagli, sia nell'insieme.

Sembra che la congiuntura storica abbia un peso specifico. A quanto Alessandro scrive nella dedica del *De fato*, rapporti così particolari e individuali della sua famiglia con il principato ro-

²⁶ Non manca nemmeno la materia per discutere sui dettagli, se sia possibile o no che la dedica sia stata composta dopo il 209, quando Settimio associò all'impero anche l'altro figlio Geta, poi eliminato prontamente dal fratello Caracalla al momento della successione.

²⁷ Peraltro, la frase in esame, la subordinata in specie, μετὰ μαρτυρίας ... δίκαιος εἶναι τυγχάνειν τοιαῦτα αἰτούμενος pone anche un problema testuale, cfr. *supra* n. 17.

mano non mancarono di favorire la sua attività di maestro aristotelico. Alla luce degli studi più recenti, d'altra parte, sembra che, proprio grazie dopo questa attività esegetica di Alessandro e della scuola di Afrodisia si manifesti compiuta l'evoluzione sistematica del corpus aristotelico. Alessandro non fu certamente l'unico a lavorare, ma ne è protagonista indiscusso, almeno secondo le fonti superstiti.

Siamo di fronte a un movimento epocale. L'opera di Alessandro, in altre parole, è fase centrale della controversa storia della costituzione, e per così dire dell'emergenza (*Entstehungsgeschichte* come un secolo fa la si sarebbe chiamata) del corpus aristotelico in età romana imperiale. Nel II secolo d.C., vediamo finalmente costituito il corpus aristotelico che noi conosciamo. La prima vera enciclopedia dei saperi trova a quest'epoca la sua organizzazione definitiva.²⁸

Vediamo in effetti che Alessandro di Afrodisia è il primo esegeta sistematico i cui commenti continui siano giunti direttamente a noi: sono usati ancora oggi per meglio accedere e capire il senso delle opere dello Stagirita, sia nei dettagli, sia nell'insieme. Con Alessandro giunge al massimo compimento una tradizione esegetica durata secoli, che consegna per la prima volta alla posterità un *corpus* aristotelico compiuto e strutturato, contestualmente a corrispettivi commenti continui che resteranno il riferimento interpretativo fondamentale per la tradizione a venire. Grazie a questo movimento di riorganizzazione interna

²⁸ In particolare, gli studi recenti, che altrove ho presentato, comportano proposte nuove e in parte inedite, per quanto riguarda la *Metafisica*: questa, sia detto in generale, è il caso forse più studiato, sia per il suo interesse intrinseco, sia perché sussiste al riguardo una qualche documentazione delle fasi intermedie, che sono a loro volta oggetto di studio. Si è potuto precisare, rispetto a una vulgata parzialmente congetturale, che in realtà, prima dell'epoca di Alessandro non è adeguatamente attestata l'esistenza della *Metafisica* come ancora oggi la intendiamo, in quattordici libri indicati dalle prime tredici lettere dell'alfabeto greco (con due libri *Alpha*, il *maior*, o *Alpha* detto *simpliciter*, e il *minor*). Essa invece è compiutamente attestata in Alessandro di Afrodisia, secondo quanto argomentiamo in Fazzo, Zonta 2016, Fazzo 2018, Fazzo 2012.

del *corpus*, Aristotele poté diventare il ‘filosofo’ per eccellenza, per la tradizione scolastica, prima orientale,²⁹ poi occidentale, fino ad ancora un millennio più tardi. Di qui l’interesse di approfondire questi interrogativi.

Sarebbe dunque sorprendente che disponibilità materiale ed economica non avesse alcun ruolo nell’opera degli aristotelici del II secolo d.C., che Alessandro riassume e porta a compimento. Ciò vale a maggior ragione per la vicinanza almeno istituzionale con i principi.

Come mai Alessandro poteva rivolgersi, e dire di essersi già in passato rivolto direttamente agli imperatori? Come cittadino romano, indubbiamente, e come cittadino in condizione speciale e privilegiata.

Quale fu il beneficio, o i benefici che Alessandro chiese, e ottenne? Quale richiesta di Alessandro fu esaudita, o anzi quali richieste? Potrebbe esser più d’una, visto che l’espressione che egli usa si riferisce a una pluralità di benefici richiesti e ottenuti. E d’altra parte, donde ebbe, la scuola di Alessandro, una tale disponibilità di testi aristotelici, da poter reindirizzare l’intera storia della recezione in modo finalmente compiuto e sistematico? Forse i benefici dei quali Alessandro si ricorda riguardano proprio le condizioni di lavoro? In parte sicuramente sì: come dice più oltre nella dedica del *De fato*: «Io sono a capo della scuola filosofica di Aristotele, essendo stato proclamato professore per vostra attestazione».³⁰

Si riferisce indubbiamente alle cattedre imperiali di filosofia. Ma perché tutto questo riguarda un filosofo di Asia minore? Ha un qualche ruolo la sua città, Afrodisia?

La sua città stessa deve aver avuto un ruolo, in effetti. come vedremo.

²⁹ Sul ruolo di Alessandro nella tradizione araba, cfr. Fazzo 2018.

³⁰ *De fato*, 164, 13-15, cfr. *supra* n. 9.

9. *Singularità di Afrodizia, città amica e quasi 'sorella' del popolo romano: due interviste*

La stessa équipe angloamericana che ha trovato l'epigrafe di Karakasu ha lavorato per svariati decenni sul sito archeologico di Afrodizia, che è uno dei meglio conservati dell'oriente greco. Grazie agli scavi, sappiamo su questa città molto altro, e tutto ciò che sappiamo concorre a confortare l'ipotesi che l'attività della scuola aristotelica abbia trovato condizioni eccezionalmente favorevoli in Afrodizia, già nei decenni precedenti. Ivi infatti si segnala già Adrasto di Afrodizia nella prima metà del II secolo. Anche il padre di Alessandro essendo filosofo in Afrodizia fu con ogni probabilità filosofo aristotelico. Come attesta Galeno, il magistero filosofico si tramandava sovente di padre in figlio.

I reperti archeologici sono materia assai tecnica. Per ampliare il quadro, sarò felice di potermi valere della consulenza di Joyce Reynolds, archeologa e autorità somma per la sua cinquantennale esperienza negli scavi di Afrodizia, e di Valerio Marotta, la cui monografia rinnova il panorama degli studi di riferimento sulla cittadinanza romana.

9.1. Conversazione con Joyce Reynolds

Il 4 e 5 maggio 2016, ho intervistato Joyce Reynolds, archeologa nata nel 198, attiva sui resti di Afrodizia dal 1951, autrice di *Aphrodisias and Rome* (Cambridge 1982), incontrandola presso l'University Library di Cambridge dietro suggerimento di David Sedley.– è

La conversazione con Joyce Reynolds, che qui riporterò dettagliatamente, consente di inquadrare in modo quasi inedito l'attività di Alessandro, cittadino romano in Afrodizia nel II secolo d.C., considerando a quel tempo e in quel contesto la privilegiata condizione politica e sociale degli abitanti di Afrodizia. Questi adottarono un atteggiamento estremamente collaborativo nei confronti delle autorità imperiali romane, come emerge dagli studi archeologici.

Dice infatti a questo riguardo Joyce Reynolds:

Gli abitanti del mondo mediorientale, e in specie di Afrodizia, rispettavano il ruolo e il prestigio di Roma, e nella maggior parte dei casi lo consideravano come una forma di protezione da altri conquistatori.

Roma d'altronde cercava di espandere il proprio potere in Asia minore senza necessariamente sobbarcarsi l'onere della pubblica amministrazione, specie là dove poteva confidare una collaborazione volontaria.

Non si può dire con sicurezza quando la città di Afrodizia abbia cominciato a chiamarsi così: non da sempre, a quanto pare; ma gli archeologi discordano sulla data e il modo in cui la città si è sviluppata.

Sappiamo però che nel 39 a.C. la relazione con Roma, che pure esisteva già prima, diventa formale. Il culto di Venere/Afrodite diventa un punto di incontro. La famiglia di Giulio Cesare si proclamava discendente di Venere, come *gens* romana – la *gens Julia*, di origini albane, secondo la tradizione proveniva da Troia, in quanto aveva per eroe eponimo Iulo: Iulo è il secondo nome di Ascanio, figlio di Enea, figlio a sua volta di Venere. Ottaviano Augusto, che, in seguito all'adozione da parte di Giulio Cesare, aveva preso da Cesare i *tria nomina*, fu così integrato nella *gens Julia*; egli poté dunque servirsi di questo strumento di propaganda per rinforzare il suo credito in Oriente. Ma già per primo Marco Antonio, durante le campagne in oriente, aveva rinforzato la relazione fra Roma e Afrodizia, concedendo alla città determinati privilegi (in specie, pare, con il diritto di *asylum*, forse inizialmente concesso al solo tempio di Afrodite).

In concomitanza, Roma usava una *Roman connection* con Venere per rinforzare la sua autorità nell'impero. Poco più tardi, con l'*Eneide* di Virgilio questa connessione viene consacrata come versione ufficiale del mito: Virgilio fa discendere la stirpe latina da Afrodite, tramite Enea. Per questo non è strano ciò che si legge nelle lettere inviate dal senato romano ai cittadini di Afrodizia, che sono conservate in forma di epigrafe sul cosiddetto 'Muro dell'Archivio' (*Archive Wall*) in Afrodizia: Romani ed Afrodisiensi sono affratellati dalla comune progenitrice Venere /Afrodite.

Una questione che si pone è quella della disponibilità libraria ad Afrodizia. Potevano venire libri ad Afrodizia da Rodi? Non ci sono documenti specifici. Sappiamo che Rodi fu distrutta; ma ciò non necessariamente significa che fosse distrutta ogni parte di ogni edificio, e dunque potevano esserci ancora libri. Il fatto è che comunque l'area di Rodi e di Afrodizia era controllata da Roma, che vi estendeva la sua influenza già in precedenza. La relazione privilegiata che si sviluppò fra Roma e Afrodizia riduceva di fatto l'influenza e l'autorità di Rodi nell'area.

L'ultima parte di questa intervista riguarda, come si vede, il patrimonio librario. Joyce Reynolds risponde così a mie specifiche domande, volte a capire come sia stato possibile ad Afrodisia progredire nello studio del *corpus* di Aristotele: ciò infatti presuppone la disponibilità di libri, e in specie di testi aristotelici. Ora, la testimonianza antica di una tale disponibilità in quell'area riguarda piuttosto la vicina città di Rodi, in particolare nel I sec. a.C., entro il tempo di Andronico. Forse, in mancanza di testimonianze dirette, si può liberamente ipotizzare che i Romani, pur volendo punire Rodi, avessero distrutto e incendiato solo parti della città, ma non tutte; che pertanto a Rodi si fossero salvati dei libri; e che alcuni di quei libri fossero stati disponibili agli aristotelici di Afrodisia, grazie anche a un rapporto privilegiato fra Afrodisia e Roma. L'ipotesi, che non ha supporto diretto, si può configurare come una possibile interpretazione del passo del *De fato* di Alessandro di Afrodisia qui sopra esaminato (164.3-6), che allude a non meglio precisati benefici elargiti dai principi, oltre alla nomina ufficiale di Alessandro sulla cattedra ateniese di filosofia aristotelica.

In ogni caso, si deve presupporre in Afrodisia una significativa disponibilità di testi dei classici, quale condizione necessaria dell'operato di Alessandro di Afrodisia e di altri intellettuali attivi in questa città nel II secolo. Di datazione più incerta, vale tuttavia come caso parallelo la considerevole cultura classica dimostrata da Caritone di Afrodisia, autore del romanzo *Cherea e Calliroe*. Nel nostro ambito, nel corso del II secolo, pensiamo invece al precedente peripatetico Adrasto, che scrisse *Sull'ordine dei trattati aristotelici*. Egli mostra di conoscerne uno stato di organizzazione notevolmente arretrato rispetto a quello che divenne poi canonico.³¹ Lo stato più arretrato, e dunque intermedio, potrebbe esser associato all'eredità di Andronico di Rodi. Tutto questo è terreno di ipotesi aperte, che dovranno ancora essere esplorate negli studi a venire, tenendo conto anche delle relazioni privilegiate con i principi di Alessandro di Afrodisia, esegeta aristotelico e cittadino romano.

³¹ Cfr. *Simpl. In Phys.*, CAG 10, p. 4.11-16.

9.2. Conversazione con Valerio Marotta

La conversazione con Valerio Marotta (*per litteras*) evidenzia ulteriormente come Afrodisia avesse con Roma relazioni specialissime e privilegiate: ἐλευθερία ed esenzione dall'*imperium* – il che avvicina gli abitanti della città allo statuto e alle gaurentigie proprie dei cittadini romani.

Afrodisia era una città estranea al τύπος τῆς ἐπαρχείας (*forma provinciae*): pertanto formalmente sottratta, al pari di Atene, di Sparta o di Rodi (*provinciae* di Achaia e d'Asia), all'*imperium populi Romani*. Ciò significa, per esempio, che un governatore (il *proconsul Asiae*) non avrebbe potuto entrare nei loro territori in assenza di una specifica richiesta delle πόλεις e l'autorizzazione imperiale. Lo stesso Adriano, quando soggiornava ad Atene, non assumeva, nella sua titolatura ufficiale, il titolo di *proconsul* (così fece, per esempio, alla luce di alcuni diplomata militari, nel 129 d.C.). La condizione di queste città libere era, dunque, estremamente privilegiata, dal momento che esse godevano anche di una piena autonomia. Ciò non significa, ovviamente, che il rispetto formale della loro ἐλευθερία non le subordinasse di fatto al potere imperiale. Anche Rodi è stata una polis privilegiata, ma nel corso del I secolo d.C. (in particolar modo al tempo di Claudio) fu punita, per qualche tempo, assoggettandola al governo del proconsole d'Asia. La famiglia di Alessandro ha ottenuto la *cittadinanza* [135-136 AD] appena dopo una generazione di quella di Elio Aristide, che tesse della cittadinanza romana il famoso elogio (in *Elogio di Roma*, 59-61), quando gran parte degli abitanti dell'Asia (il 90% secondo Holtheide) era ancora di condizione peregrina. Ciò significa, verosimilmente, che essa era compiutamente integrata nell'aristocrazia di Afrodisia. Nonostante l'accrescersi del numero complessivo dei *cives Romani*, questa condizione era, ancora nel II secolo, un ambito riconoscimento. (È sufficiente ricordare la supplica dei coloni del *salus Burunitanus*, ovvero *Africa proconsularis*, per rendersene conto: questi coloni, che definivano se stessi *homines rustici tenues*, in quanto *cives Romani* rivendicarono i loro diritti di cittadini contro gli abusi compiuti dal procurator di questo latifondo imperiale.) Afrodisia godeva insomma di una condizione particolarmente privilegiata; i contatti con Roma erano estremamente frequenti, come emerge, del resto, dalle iscrizioni restituiteci dal cosiddetto muro dell'Archivio. Le condizioni di lavoro (disponibilità di ricche biblioteche) erano probabilmente migliori, sul piano generale, a Pergamo, ad Alessandria o ad Atene, per non parlare di Roma. Ma, in concreto (per come la vedo io), quel che contava era la disponibilità economica di ciascuno. È

possibile che la famiglia di Alessandro intrattenesse amicizie o rapporti di parentela con personaggi asiani di rango equestre o, addirittura, senatorio (i senatori di origine asiana erano già estremamente numerosi nel II secolo d.C.: vd. Helmut Halfmann, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.*). Ritornando alla cittadinanza, è opportuno tener presente che, da quel che emerge da Plin. *min. ep.* 10.96 e 10.97 e da Eus. *H.E.* V.1ss., la condizione di *civis* garantiva una condizione privilegiata rispetto agli altri. Afrodizia godeva di piena autonomia: la condizione di Alessandro e della sua famiglia era doppiamente privilegiata, dal momento che, come ho già segnalato in precedenza, entro certi ambiti i suoi *politai* godevano d'ampie guarentigie giurisdizionali.

10. *Conclusion*

Si è qui presentato il caso di studio di un filosofo che è cittadino romano, e figlio di un altro filosofo, egli stesso cittadino romano nativo, probabilmente, ad Afrodizia in Caria, città non seconda a nessuno nei privilegi ovvero guarentigie di cui godeva da parte dell'amministrazione romana. Lo *status* di Alessandro risulta dunque doppiamente privilegiato, sia come *civis romanus* sia come abitante di Afrodizia. Ciò conferma l'impatto della cittadinanza romana sulla storia culturale in oriente, e anche specificamente sulla tradizione filosofica.

Un nesso forte infatti emerge fra la storia del testo e la tradizione esegetica, in specie risulta che la prima fonte antica a descrivere una *Metafisica* e un corpus complessivamente costruito quali noi li conosciamo è Alessandro, il suo principale commentatore greco.

Il processo fu avviato indubbiamente dalla riscoperta del materiale librario a seguito della conquista romana di Atene (presa di Silla, 86 a.C.). L'edizione del *corpus* aristotelico si perfezionò poi gradualmente, grazie anche a nuovi incentivi materiali e istituzionali, un epicentro dei quali fu probabilmente Afrodizia. Di qui l'interesse dell'interazione con l'archeologia. Il ruolo culturale di Afrodizia è stato infatti raramente valorizzato nei secoli scorsi, mentre ora attira l'attenzione crescente degli archeologi e degli storici del pensiero, proprio perché le sue strette

relazioni con Roma ne fecero un centro significativo dal punto di vista monumentale e culturale.

Certo, il processo di edizione del *corpus* non si compie dal nulla, né direttamente a partire dal lascito aristotelico: Alessandro porta probabilmente a compimento un lungo processo di riordino già avviato ad Afrodisia in epoca precedente, e cominciato almeno nel I sec. a.C., come attestano le testimonianze relative ad Andronico di Rodi.

Possiamo fare caso alla collocazione geografica di Andronico e, anche in questo caso, al rapporto con l'amministrazione imperiale romana. Infatti Rodi ebbe prima di Afrodisia le stesse guarentigie che stiamo osservando e che ci interessano per Afrodisia, guarentigie che poi temporaneamente perse in età imperiale quando fu deciso di sminuirne l'influenza. La ragione per la punizione di Rodi nel 44 d.C. Claudio fu l'affronto fatto dagli abitanti ad alcuni *cives* romani, dei quali i Rodiesi non avevano rispettato lo statuto privilegiato.³² A più riprese, probabilmente, i provvedimenti presi contro Rodi tornarono favorevoli proprio alla libera città di Afrodisia, come la conversazione con Joyce Reynolds ci ha ricordato.

11. *Appendice: rinvio a due casi di studio*

11.1. Il caso di Paolo di Tarso

Un caso parallelo in parte, di singolare interesse, fu nel I secolo quello dell'apostolo Paolo (I d.C.), raccontato nelle sue stesse *Lettere* e negli *Atti degli apostoli*. Si tratta di un caso complesso, già considerevolmente studiato, che vorrei però rievocare sommariamente, quale termine di paragone per il nostro caso di studio.

Come giudeo praticante, Paolo non esibì mai i *tria nomina*; chiamò tuttavia se stesso Paolo (così nelle *Lettere* e negli *Atti*

³² «I Rodiesi vennero privati della loro *eleutheria* perché avevano impalato alcuni Romani» (Dione Storie 60, 24, 4, cfr. Marotta 2009, 38s.)

degli Apostoli, che ne raccontano i viaggi e le vicende), quando il nome ebraico era Saul

Fu condotto da Gerusalemme a Roma per esser processato con le guarentigie che competevano a un cittadino. Restò in attesa due anni in regime di *custodia militaris*, ma libero di predicare:

Paolo trascorse due anni interi nella casa che aveva preso in affitto e accoglieva tutti quelli che venivano da lui, annunciando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo con tutta franchezza e senza impedimento (At. 28, 30-31).

Un trattamento così rispettoso era l'espressione delle guarentigie di cui Paolo godeva come cittadino romano. Tale per nascita egli in effetti si dice, facendone cenno più volte nei suoi scritti, e sue vicende raccontate negli *Atti* e nelle *Lettere* lo comprovano come pressoché certo. Da questo si deduce che, come già osservato sopra, Paolo non avrebbe dovuto esser mai flagellato o sottoposto ad altri supplizi in modo infamante e pubblico (δημοσίᾳ). C'era, a vietarlo, l'antica *Lex Porcia de tergo civium*³³, ripresa più tardi dalla *Lex Iulia de vi publica et privata* (17 a.C.). Questo divieto non veniva sempre osservato, a quanto risulta anche da ciò che Paolo stesso dice.³⁴ Nondimeno è chiaro che, anche come protocristiano, si trovò in condizione diversa da quella di un non cittadino.³⁵ Subì infine il martirio, ma non in pubblico: Clemente I, vescovo di Roma fra il 92 e il 97, dice che

³³ Livio, *Ab urbe condita* 10.9.4. Tale *Lex Porcia* viene talora attribuita a M. Porcio Catone il Censore, 195 a.C. ca.; è ricordata da Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, l. VI cap. XI.

³⁴ *Atti* 16; 37, 2. *Corinzi* 11.23-25, a proposito di una sua flagellazione in pubblico (δημοσίᾳ).

³⁵ Per un'informazione sulle fonti antiche relative a Paolo di Tarso si può ancora vedere Balboni 1968, D. Balboni, v. *Paolo, apostolo, santo, martire*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. X, Città Nuova Editrice, Roma 1968, col. 164-212, in part. 165s., 182s. Per una sintesi dello stato dell'arte in epoca recente, Marotta 2009, 58s.

Paolo subì il martirio davanti ai Governatori. Questo può motivare l'incertezza sulla circostanza della sua morte.³⁶

Ciò che qui per noi è specialmente interessante è l'impatto storico della predicazione di Paolo a Roma, dove egli si trovava in regime di rispettosa custodia. Così, la cittadinanza ebbe un ruolo decisivo nella storia del cristianesimo delle origini, in quanto consentì la formazione della prima comunità in Occidente.

Poiché Paolo non usa mai i suoi *tria nomina*, non sappiamo quali furono né pertanto come e da chi la sua famiglia ottenne il privilegio della cittadinanza. Significativamente, però, nelle *Lettere*, ove parla in prima persona, egli chiama se stesso Paolo, nome romano, e non Saul.

Non si dirà che la cittadinanza fu la causa ma favorì le condizioni di possibilità del propagarsi del messaggio apostolico in tutto l'impero, ovvero quella che si considerava l'οἰκουμένη. Nella prospettiva dell'evangelista Luca, che redige la biografia di Paolo di Tarso negli Atti degli Apostoli, appare provvidenziale la cittadinanza romana di Paolo, condizione di possibilità e anzi fattore determinante della fondazione della prima comunità cristiana a Roma. Paolo infatti, convertito al cristianesimo, attivo nel proselitismo e nell'apostolato, quando si trovò sotto accusa presso il sinedrio di Gerusalemme chiese e ottenne di essere processato non a Gerusalemme ma a Roma; ivi trasportato con quel riguardo che tale suo statuto comportava, poté a Roma prendere un'abitazione in affitto; lì custodito, non poteva allontanarsi ma poté ricevere discepoli e per loro tramite organizzare la prima chiesa locale (At. 27-28). In questo caso dunque la cittadinanza romana di un singolo individuo poté avere una straordinaria ricaduta storico culturale.

³⁶ Solo dal tempo di Eusebio di Cesarea (III-IV sec.) troviamo la tradizione che vuole che fosse decapitato – il che peraltro può accordarsi con le fonti che abbiamo citato,

11.2. Il caso trentino: la *Tabula Clesiana*³⁷

Il caso sopra rievocato del poeta Archia, e della orazione ciceroniana *Pro Archia*, ci ricorda che la cittadinanza romana non era un bene facilmente elargito. Chi avesse cercato di usurparla, veniva legalmente perseguito.

Spicca, quale eccezione che conferma la regola, il caso di studio portato in evidenza dal ritrovamento della *Tabula Clesiana*. Si tratta di una tavola bronzea, detta *clesiana* perché fu scoperta nel 1869 a Cles in Val di Non (*CIL* 5. 5050 = *ILS* 206).

La *Tabula* attesta il condono elargito nel 46 d.C. dall'imperatore Claudio agli abitanti delle valli vicine al *municipium* Trento (*Tridentum*); si riferisce in particolare agli abitanti della valle di Non (*Anauni*), della valle di Sole (*Tulliasse*) e della valle di Pejo (*Sinduni*). Questi infatti non erano titolari della cittadinanza romana, che invece era stata concessa già nel secolo precedente agli abitanti di Trento (*Tridentum*). Molti di essi non godevano a rigore nemmeno della *adtributio*. L'*adtributio* era uno statuto *pro tempore* per gli abitanti di regioni di nuova conquista, considerati allora *peregrini* in vista di una loro successiva integrazione, inizialmente nel diritto latino (*Ius Latii*), e solo successivamente nella cittadinanza romana: essi, non avendo magistrati e tribunali propri, venivano allora *adtributi* a un *municipium*, quale era da circa ottant'anni *Tridentum*. Con i *municipipes*, gli *adtributi* avevano *ius commercii*, ma non *ius conubii*. Ora gli abitanti delle valli di Non, di Sole e di Pejo, senza essere, per lo più, nemmeno *adtributi*, e senza nemmeno avere alcuna *origo* sicura (ed era attraverso l'*origo* che era possibile fare valere il diritto di cittadinanza), avevano di fatto usurpato il diritto di cittadinanza, unendosi sovente in matrimonio con i *municipipes*.

Può giovare il riferimento al testo della *Tabula*:³⁸

³⁷ Dedico questo paragrafo a mia madre Vera Grazia Dea, i cui antenati riposano in Val di Non.

³⁸ Studio e traduzione in Tozzi 2002.

Tiberio Claudio Cesare Augusto Germanico, pontefice massimo, con la sesta tribunizia potestà, acclamato *imperator* per l'undicesima volta, padre della patria, console designato per la quarta volta, dice: «...per quanto riguarda la condizione politica degli *Anauni*, dei *Tulliassi* e dei *Sinduni*, dei quali si dice il delatore abbia provato che parte era *adtributa* ai *Tridentini*, parte neppure *adtributa*, per quanto io sia consapevole che questa stirpe di uomini non ha un'origine abbastanza sicura della cittadinanza romana, tuttavia, poiché si dice che ne sia stata in possesso per lunga usurpazione e sia così profondamente unita coi *Tridentini*, che non si potrebbe separare da loro senza grave danno allo splendido municipio, permetto che per mio beneficio essi rimangano in quel diritto nel quale credettero di essere tanto più volentieri in quanto si dice che parecchi di quella stirpe militano perfino nel mio pretorio, alcuni hanno avuto il grado di ufficiale, taluni, ascritti alle decurie, esercitano a Roma la funzione di giudice. Questo beneficio accordo loro in maniera tale che quanto trattarono o fecero come (se fossero) cittadini romani o fra di loro o coi *Tridentini* o con altri ordini sia riconosciuto come legale e permetto loro di conservare quei nomi che ebbero prima come cittadini romani».³⁹

Ci si potrebbe chiedere il perché di un tale provvedimento, che appare eccezionale. Esso invero denota discernimento e attenzione da parte dell'amministrazione imperiale delle province. Claudio infatti, nel rinunciare a un atteggiamento punitivo, sembra aver tenuto in considerazione diverse ragioni: la precedente negligenza dell'amministrazione centrale, che in quel caso aveva omesso di vigilare in precedenza sui matrimoni misti fra

³⁹ «...Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicus pontifex maximis tribunicia potestate VI imperator XI pater patriae consul designatus IIII dicit “... quod ad condicionem Anaunorum et Tulliassium et Sindunorum pertinet quorum partem delator adtributam Tridentinis partem ne adtributam quidem arguisse dicitur tam et si animadverto non nimium firmam id genus hominum habere civitatis Romanae originem tamen cum longa usurpatione in possessionem eius fuisse dicatur et ita permixtum cum Tridentinis ut diduci ab iis sine gravi splendidi municipii iniuria non possit patior eos in eo iure in quo esse se existimaverunt permanere beneficio meo eo quidem libentius quod plerisque ex eo genere hominum etiam militare in praetorio meo dicuntur quidam vero ordines quoque duxisse non nulli collecti in decurias Romae res iudicare quod beneficium iis ita tribuo ut quaecumque tanquam cives Romani gesserunt egeruntque aut inter se aut cum Tridentinis alisque ratam esse iubeam nominaque ea quae habuerunt antea tanquam cives Romani ita habere iis permittam”».

non cittadini e cittadini romani; l'opportunità di mantenere in servizio i valenti valligiani (molti di essi erano entrati nelle coorti pretorie, alcuni erano divenuti centurioni; altri, giunti a Roma, erano iscritti nei registri dai quali si traevano i giurati per i processi⁴⁰); il giusto desiderio del principe di non infliggere a Trento, 'città splendida' (*splendidum municipium*) danni troppo gravi di ordine economico e politico.

Bibliografia

- D. Balboni, v. *Paolo, apostolo, santo, martire*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. X, Citta Nuova Editrice, Roma 1968, col. 164-212.
- V. Boudon-Millot, *Galien de Pergame*, Les Belles Lettres, Paris 2012.
- I. Bruns (ed.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: Quaestiones, De fato, De mixtione*, In *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Suppl. Ar. II. 2, Reimer, Berlin, 1892.
- A. Chaniotis, *New inscriptions from Aphrodisias (1995-2001)*, «*American Journal of Archaeology*», 108 (2004), pp. 377-416.
- S. Fazzo, *Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Tito Aurelio Alessandro di Afrodizia*, in S. Maso, C. Natali (eds.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam 2005, pp. 271-297.
- *The Metaphysics from Aristotle to Alexander of Aphrodisias*, «*Bulletin of the Institute of Classical Studies*», 55 (2012), pp. 51-68.

⁴⁰ Marotta 2009, 83s.

- *Alessandro di Afrodisia e il sistema aristotelico in età imperiale: stato dell'arte e prospettive di ricerca*, in F. Alesse, A. Fermani, S. Maso (eds.), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Collana Studi di storia della filosofia antica, 5 (2017), pp. 123-151.
- Alexander Arabus, *Studi sulla tradizione araba dell'aristotelismo greco*, prefazione di M. Rashed, Petite Plaisance, Pistoia 2018.
- *L'emergenza della Metafisica di Aristotele in età romana*, in S. Gastaldi, C. Zizza (eds.), *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, ETS, Pisa 2018, pp. 155-183.
- S. Fazzo, L. Gili, *Alexander of Aphrodisias*, Oxford Bibliographies (accepted 06/10 2017).
- S. Fazzo, M. Zonta, *The first account of Aristotle's Metaphysics in fourteen books: Alexander of Aphrodisias' 'fragment Zeno'*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 4 (2016), pp. 985-995.
- F. Fontanella, Elio Aristide, *A Roma*, traduzione e commento a cura di F. Fontanella, introduzione di P. Desideri, Edizioni della Normale, Pisa 2007.
- E. Franchi, G. Proietti (eds.), *Forme della memoria e dinamiche identitarie* (Quaderni 2), Editrice Università degli Studi di Trento, Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni Culturali, Trento 2012.
- A. Magris, *Alessandro di Afrodisia. Il destino. Il più importante classico dell'antichità sul rapporto tra fato e libertà di scelta nella vita umana*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.
- V. Marotta, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I-III d.C.). Una sintesi*, Giappichelli, Torino 2009.
- E. Migliario, *Gentes foederatae. Per una riconsiderazione dei rapporti romano-berberi in Mauretania Tingitana*, «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», ser. IX, vol. X, fasc. 3 (1999), pp. 427-457.
- *Introduzione*, in Franchi, Proietti 2012, pp. 89-90.

- T. Mommsen, *Römische Geschichte*, Bd. 5. *Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*, Weidmann, Berlin 1885.
- C. Natali (ed.), Alessandro di Afrodisia, *Il destino*, Rusconi, Milano 1996 (ed. riv. Academia, Sankt Augustin 2009).
- V. Nutton, *From Democedes to Harvey: Studies in the History of Medicine*, Collected Studies Series, Variorum Reprints, London 1988.
- A. Raggi, *Adriano e le concessioni della cittadinanza romana nella provincia d'Asia*, «Mediterraneo antico. Economie, società, culture», 16 (2013), pp. 471-500.
- R. Salles, J. Molina Ayala, *Alejandro de Afrodisia, Sobre el Destino*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Mexico City 2009.
- G. Salmieri, *Theodor Mommsen e la scoperta della storia delle province romane*, in C. Letta, S. Segenni (eds.), *Roma e le sue province*, Carocci, Roma 2015 pp. 275-285.
- H. Schlange-Schöningen, *Die römische Gesellschaft bei Galen*, Berlin-New York, De Gruyter 2003.
- R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias. On Fate*, Duckworth, London 1983.
- *Implications of the new Alexander of Aphrodisias inscription*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 48 (2005), pp. 47-56.
- A.N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Clarendon Press, Oxford 1939, 1973².
- P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*, Les Belles Lettres, Paris 1984.
- M. Tozzi, *Editto di Claudio sulla cittadinanza degli Anauni. Per la storia della cittadinanza romana delle genti alpine*, Guardamagna, Varzi (Pavia) 2002.
- M. Vegetti, P. Manuli, *La medicina e l'igiene*, in E. Gabba, A. Schiavone (eds.), *Storia di Roma IV*, Einaudi, Torino 1989, pp. 402-429.

NOTE BIO-BIBLIOGRAFICHE DEGLI AUTORI

FULVIA DE LUISE è stata fino al 2017 professore associato di Storia della Filosofia antica presso l'università di Trento ed è attualmente membro del Collegio dei docenti del Dottorato 'Culture d'Europa'. I suoi interessi di ricerca si rivolgono principalmente all'ermeneutica dei testi platonici e agli sviluppi del pensiero etico e politico a partire dagli antichi. Tra le sue pubblicazioni: *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni* (Einaudi, Torino 2001); *Why is Diotima Socrates' first teacher?* (Franco Angeli, Milano 2014); *Legittimazione del potere, autorità della legge. Un dibattito antico* (Editrice Università degli Studi di Trento, Trento 2015). Lavora attualmente a una storia della virtù.

SILVIA GASTALDI è professore ordinario di Storia della Filosofia antica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Pavia. È presidente della Società italiana di Storia della Filosofia antica (SISFA). Le sue ricerche riguardano soprattutto la riflessione etico-politica greca del IV secolo a.C. Tra le sue principali pubblicazioni si collocano i volumi: *Aristotele e la politica delle passioni* (Tirrenia Stampatori, Torino 1990); *Storia del pensiero politico antico* (Laterza, Roma-Bari 1998); *Generi di vita e felicità in Aristotele* (Bibliopolis, Napoli 2003); *Aristotele. Retorica*, Introduzione, traduzione e commento (Carocci, Roma 2014).

LUCILLA G. MOLITERNO, dottore di ricerca in Studi politici presso l'Università degli studi di Torino, ha discusso una dissertazione dottorale su Platone dal titolo: *Alle origini della demago-*

gia. La costruzione di una categoria politica. Attualmente è assegnista di ricerca presso l'Istituto italiano di studi filosofici di Napoli e membro del direttivo della rivista scientifica «Teoria politica». Principali interessi di ricerca: regimi della forza (tiranide), regimi della frode (demagogia) e contro-poteri (satira politica). Tra le sue pubblicazioni: *Del buon uso della satira, Un conversare vivace e scherzoso. Indagine su Socrate, Quale demagogia? Riflessioni a partire da Platone.*

VALENTINA PAZÉ è professore associato di Filosofia politica presso l'Università di Torino. Tra i suoi interessi di ricerca ci sono il comunitarismo, il multiculturalismo, le teorie antiche e moderne della democrazia e dei diritti. Tra le sue pubblicazioni: *Comunitarismo* (Laterza, Roma-Bari 2004), *In nome del popolo. Il problema democratico* (Laterza, Roma-Bari 2011), *Cittadini senza politica. Politica senza cittadini* (EGA, Torino 2016).

LUCIO BERTELLI (1941), ha insegnato Storia del Pensiero Politico Antico fino al 2000, dal 2001 è stato ordinario di Filologia Classica fino al pensionamento nel 2008. Principali interessi: Omero, Utopisti greci, Aristotele (*Politica*), Platone (*Repubblica*), Commedia attica arcaica, storiografia greca; dirige con Mauro Moggi (Siena) l'edizione con traduzione e commento della *Politica* di Aristotele presso "L'Erma di Bretschneider" (Roma). Alla sua cura è affidato il commento di *Politica VII*.

ERMANNIO VITALE insegna Filosofia politica presso l'Università della Valle d'Aosta. Le sue ricerche più recenti riguardano le relazioni tra beni privati, pubblici e comuni (*Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Roma-Bari 2013).

EMIDIO SPINELLI è professore ordinario di Storia della filosofia antica ("Sapienza"-Università di Roma) e Presidente della "Società Filosofica Italiana". Numerosi sono i suoi contributi su importanti autori e ambiti del pensiero antico (in particolare sul-

la tradizione epicurea e scettica), oltre a diverse pubblicazioni relative a scritti (editi e inediti) di Hans Jonas.

ENRICO PIERGIACOMI ha conseguito nell'aprile del 2016 il titolo di dottore di ricerca in Filosofia presso la Scuola di Dottorato in *Studi Umanistici* dell'Università degli Studi di Trento, dove è attualmente cultore della materia di storia della filosofia antica e coordinatore delle attività del *Laboratorio Teatrale* diretto dalla professorssa Sandra Pietrini (<http://r.unitn.it/it/lett/laboratorio-teatrale>). È autore di una *Storia delle antiche teologie atomiste* (Sapienza Università Editrice, Roma 2017).

SILVIA FAZZO indaga la tradizione del pensiero filosofico e scientifico antico nei diversi contesti intellettuali, linguistici e istituzionali. Dottore in Ricerca dell'Università di Trento (Scuola FST, 2009) ha poi avuto contratti a Parigi (Sorbona) e a Londra (King's College), a Cosenza (UNICAL). Ha al suo attivo 80 pubblicazioni scientifiche e 278 citazioni. Dalla tesi di dottorato UNITN ha tratto *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele* (edizione critica, Bibliopolis, Napoli 2012) e *Commento del libro Lambda della Metafisica di Aristotele* (*ibidem*, 2014).

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.
- 10 *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*, a cura di Fulvia de Luise, 2016.
- 11 *Il teatro platonico della virtù*, a cura di Fulvia de Luise, 2017.
- 12 *Da Rosmini a De Gasperi. Spiritualità e storia nel Trentino asburgico. Figure a confronto*, a cura di Paolo Marangon e Marco Odorizzi, 2017.

- 13 Martino Bozza, *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, 2017.
- 14 *La scuola trentina tra guerra e primo dopoguerra (1914-1924)*, a cura di Paolo Marangon, 2017.
- 15 *Emil L. Fackenheim: un filosofo tra Auschwitz e la nuova Gerusalemme*, a cura di Massimo Giuliani, 2018.
- 16 Luca Siracusano, *L'epistolario di Cristoforo Madruz-
zo come fonte per la storia dell'arte*, 2018.

Il volume raccoglie in gran parte i contributi al Seminario di studio *Cittadinanza: chi è incluso e chi no, per gli antichi e i moderni* (Trento, 22-23 febbraio 2017) e ne ripropone gli intenti: realizzare un confronto sul tema della cittadinanza, con un taglio interdisciplinare e temporalmente trasversale.

Ripartire dai Greci e dalla loro esperienza della democrazia non è un semplice omaggio al tempo e al luogo in cui ha avuto origine un patrimonio di idee. C'è nel dibattito antico una forte consapevolezza di quanto il riconoscimento della cittadinanza caratterizzi un ordine politico, esprimendo la condivisione di un determinato sistema della legalità e producendo negli individui un effetto identitario; allo stesso tempo, l'idea di cittadinanza risulta equivoca come canone di appartenenza e si presta a declinazioni in ordine a valori divergenti.

La modernità, che è stata chiamata da Bobbio «l'età dei diritti», non scioglie le ambiguità dell'idea di cittadinanza, che si ripropongono in termini di conflitto in ognuno dei grandi momenti rivoluzionari, che pure hanno segnato le tappe di un percorso progressivo verso la più ampia apertura democratica.

Il confronto sul tema della cittadinanza tra antichi e moderni, tra antichi e noi, si mantiene ad alti livelli di interesse proprio perché evidenzia questioni irrisolte nella discussione ricorrente dei criteri per distinguere chi può essere cittadino e chi è escluso.

Dal mito dell'autoctonia degli Ateniesi ai dibattiti di Putney sulla rilevanza della proprietà per identificare il vero cittadino, dallo *jus sanguinis* allo *jus soli*, la questione della cittadinanza domanda di essere sciolta con un atto di consapevolezza politica: perché decidere dove passa il confine dell'inclusione non è solo l'atto costitutivo di una comunità, ma la dichiarazione della forma di giustizia di cui tale comunità si fa garante. Anche in un mondo come il nostro, dove molte frontiere sono divenute permeabili, ma la questione identitaria può riproporsi nelle forme più arcaiche e irriflesse dell'appartenenza, senza diventare oggetto di seria considerazione nel dibattito pubblico.

€ 12,00