

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.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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,

---

<sup>1</sup> Kurt Raaflaub, *Introduzione*, in Raaflaub, Ober, Wallace 2011, 16.

<sup>2</sup> 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.

pieni di audacia e di inventiva, ma anche di tensioni interne, con pericolose propensioni all'instabilità.

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*<sup>3</sup> 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,<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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».<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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

---

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> Meier 1988.

<sup>7</sup> Canfora 1991, 134-137.

esprime, secondo una specifica declinazione, il nesso che lega la città (*polis*) ai suoi cittadini (*politai*).

Tra tutti gli esperimenti politici, la democrazia (e in particolare quella ateniese, di cui possediamo la più ricca documentazione) fu certo quello più straordinario,<sup>8</sup> 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;<sup>9</sup> per la qualità delle forme organizzative messe in opera con successo da un sistema radicale di democrazia partecipativa;<sup>10</sup> per le risorse ideologiche messe in campo dai suoi sostenitori e detrattori;<sup>11</sup> per l'influenza determinante che l'esperienza della democrazia ha avuto su pensa-

---

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> Cfr. Hansen 1991, Camassa 2007, Cambiano 2016.

<sup>11</sup> Cfr. Musti 1995, Canfora 2004 e 2015.

tori del calibro di Platone e Aristotele,<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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 disponiamo<sup>14</sup> 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

---

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Su questo aspetto si sofferma Giangiulio 2015 e 2016.

<sup>14</sup> 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,<sup>15</sup> e il dialogo tra due cittadini filo-oligarchici riportato dall'Anonimo dell'*Athenaion Politeia*.<sup>16</sup>

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.<sup>17</sup>

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

---

<sup>15</sup> Thyc. II 35-46.

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

<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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-

---

<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

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*.<sup>20</sup> Entrambe le parti, nella rappre-

<sup>19</sup> Anonimo ateniese, *La Costituzione degli Ateniesi*, trad. di L. Canfora.

<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

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»,<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup>

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,<sup>24</sup> dall'altro studiare i criteri di attribuzione della cit-

---

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> *Pol.* III 1, 1274 b 36-1275 a 5.

<sup>23</sup> *Pol.* III 1, 1274 b 36-1275 a 5.

<sup>24</sup> 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».<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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).

<sup>25</sup> *Pol.* IV 1, 1289 a 15-18.

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

dini»,<sup>27</sup> 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

---

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> «Retta giustizia» (*euthenia dike*) e «buon ordine» (*eunomie*)<sup>29</sup> 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 esiodica<sup>30</sup> 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

---

<sup>28</sup> 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.

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

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> Con Clistene, il valore

---

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> 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,<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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*),<sup>35</sup> 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*.

<sup>35</sup> 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,<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup>

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.<sup>38</sup> La disparità sociale contribuisce ovviamente

---

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> Sul moderatismo del IV secolo cfr. Gastaldi 2008.

<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

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.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

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 stirpe<sup>42</sup> 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

---

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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;<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> E tuttavia

---

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> 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 intero<sup>45</sup> e mantenersi innanzitutto «una» (*mia*),<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup>

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-

<sup>45</sup> Cfr. *Rep.* IV 419 b 3-c 4.

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup>

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.<sup>49</sup> 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-

---

<sup>48</sup> Pl. *Rep.* III 414 b 7-e 5, traduzione Vegetti

<sup>49</sup> 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,<sup>50</sup> ben-

---

<sup>50</sup> 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»,<sup>51</sup> compiendo un atto illegittimo agli occhi di molti. Il filosofo riferisce dal suo osservatorio sulle *po-leis* 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».<sup>52</sup> Ma qui trova l'occasione per lanciare una stoccata secca al mito dell'autocrazia, osservando di passaggio l'evidente assurdità 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.

<sup>51</sup> *Pol.* III 2, 1275 a 36-37.

<sup>52</sup> *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». <sup>53</sup>

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 [...]

---

<sup>53</sup> *Pol.* III 2, 1275 b 32-34.

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

### *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)<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Arist. *Pol.* III 9, 1280 b 30-1281 a 2.

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

<sup>56</sup> 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. Caiani, 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.

